

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

С.В. Соловьева

**НА СТОРОНЕ ВЛАСТИ:  
очерки об экзистенциальном  
смысле власти**

*Утверждено редакционно-издательским советом  
университета в качестве монографии*

Самара  
Издательство «Самарский университет»  
2009

УДК 10  
ББК 87  
С60

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Р. И. Таллер  
доктор философских наук, профессор Н. И. Грибанов

**Соловьева, С. В.**  
С60 **На стороне власти: очерки об экзистенциальном смысле власти :**  
монография / С.В. Соловьева. — Самара : Изд-во «Самарский  
университет», 2009. — 248 с.

ISBN 978-5-86465-449-1

В центре внимания книги неинституциональное, неполитическое понимание власти. Власть исследуется в ракурсе ее онтологических оснований и тематизируется в перспективе выявления ее экзистенциального смысла, что имеет принципиальное значение для ее современной концептуализации и позволяет говорить о ней не как о посторонней силе или насилии, но как о значимой и фундированной в жизни человека. Власть определяется в работе как способ упорядочивания силы и ресурса экзистенции. На материале анализа феноменов любви, совести, богатства, священного и техники выявляется специфика власти в жизни человека и культуры.

Предназначена для философов, представителей различных социальных и гуманитарных наук (социология, психология, история), для всех тех, кто интересуется проблемой взаимосвязи власти и человека.

УДК 10  
ББК 87

*Исследование выполнено в рамках Президентского гранта поддержки научных школ НШ-1451.2008.6 и ГК № 02.740.11.0365*

ISBN 978-5-86465-449-1

© Соловьева С.В., 2009  
© Самарский государственный  
университет, 2009  
© Оформление. Издательство  
«Самарский университет», 2009

# Предисловие

Человек самовластно решает жить.

*Х. Ормега-и-Гассет*

Настроение, царящее среди исследователей власти в интеллектуальном сообществе, выражается в несогласии с идеологической и политической практикой утверждения власти в социуме. Цель интеллектуальной критики и деконструкции власти — показать ее тайные и скрытые механизмы господства, способы пластической трансформации субъекта, его подчинения институциональным установлениям контроля и порабощения. Идеологическая линия, которая связана с институтами реальной государственной власти, напротив, создает апологию власти как порядка, власти как преданности установлениям и крепости закона, утверждающего порядок в обществе. Несмотря на очевидное различие интеллектуальной критики власти и политической апологии, власть всегда предстает как верховенство порядка и закона, трансформирующее жизнь человека при помощи механизмов господства и контроля.

Востребованной стратегией исследования власти является ее тотальная критика, где власть понимается как репрессивный механизм, внутрь которого загоняется субъект. Она говорит об ужасе власти, связывая ее с насилием, господством, подчинением одного человека другому, а подчас и о ее кровавом характере. Власть приносит страдание, и подчас не только тем, кто ей подчинен, но и властителям. Еще Ксенофонт пишет трактат о тирании и формулирует важную проблему политического дискурса: может ли тиран (властитель) быть счастливым? Ксенофонт, как и многие другие вслед за ним, высказывает сомнения на этот счет. Репин, создавший картину «Иван Грозный и сын его Иван», развивает эту идею, многократно усиливая ее воздействие на нас средствами искусства. Художник изображает трагедию человека власти: власть не только препятствует человеческому счастью (о чем так много писали), но и привносит ужас смерти

в жизнь тех, кто вошел в пространство власти. Поэтому мотив тотальной критики власти вполне оправдан в общечеловеческом смысле, более того, он весьма популярен в культуре и обществе.

Разгромная критика власти и ужасов ее действия стратегически продуктивна, но не единственна. Думаю, необходимо встать на сторону власти и предложить позитивный проект ее исследования и критики. Не против власти, но на стороне власти — вот главный пафос и идея предлагаемого проекта изучения власти. Может показаться, что подобный ракурс вписывается в идеологический запрос политиков и государства, но это не совсем так. Философский проект апологии власти располагается на стороне научной критики власти, цель которой — выявить ее фундаментальные основания.

В философии апология власти создавалась в рамках метафизики, которая выделила трансцендентный план власти, ее созидающий характер, связь с бытием. Время метафизических проектов прошло, но не исчезла потребность в позитивном определении власти. Онтологическая линия анализа власти<sup>1</sup>, актуальная и в научном, и в социальном плане, располагается на стороне экзистенциального исследования. Подобный проект может продемонстрировать не только то, что власть размежевывает жизнь людей по своему усмотрению, но и то, что человек стоит и на стороне власти, что быть «в ситуации власти» онтологически естественно для него.

Быть на стороне — вот главная интрига предлагаемой Вам книги. В известном фильме «Распутник», поставленном режиссером Л. Данмором, Чарльз II говорит оппозиционеру, борцу с существующими принципами морали, артистической фигуре и поэту Джону Уилмоту графу Рочестеру: «Любой может быть “против”. “Против” — быть весело, но при-

---

<sup>1</sup> В работе «Понятие власти» А. Кожев отмечает, что проблема и понятие власти со стороны ее сущности мало изучены (по крайней мере, к середине XX века, времени написания его работы), этот аспект проблемы всегда оставался в тени и привлекал мало внимания, поскольку исследователей более всего интересовало политическое измерение власти (тема государства как магистральная), проблема происхождения власти и способов ее передачи. См.: Кожев А. Понятие власти. М.: Практика, 2006.

ходит время, когда пора быть “за”... Настало то время, когда философия должна говорить не только «против» или быть «по ту сторону». Возникает насущная потребность высказать нечто «по эту сторону», высказать положительное суждение, отражающее научную и этическую позицию тех, кто живет, познает и действует в современном нам мире. Сходную мысль выражает известный философ А. Бадью, который своим творчеством говорит о том, что философия должна предъявить свою позицию, адресуя ее человеку таким образом, чтобы можно было выживать, сохраняя достоинство и этическую состоятельность в мире неопределенности и различия<sup>2</sup>.

Думаю, в философии назрела необходимость построить такой способ разумения власти, который схватывал бы ее неинституциональный характер и смысл. Понимание социальной реальности как событийной позволяет по-новому сформулировать проблему власти и выявить ее экзистенциальный смысл. Поле моего исследования располагается в зоне пограничья между стихией бытия по принципу воли к власти (как выразился бы Ницше) и теми историческими формами власти, которые утвердились в культуре и вошли в ткань повседневности человека. Природа бытия хотя и властна, но она необходимо утверждает себя в некоторых исторических формах. Для основной массы исследователей такой исторической формой власти выступает господство, мне же представляется, что существуют альтернативные господству формы власти в обществе и культуре, которые ярко заявляют о себе, но до сих пор не попали в фокус пристального научного и философского анализа.

«Есть основания полагать, — пишет С.С. Хоружий, — что наиболее радикальную альтернативу эссенциалистской философии составляет понятие энергии, когда оно принимает-

---

<sup>2</sup> «Истина в том, что на территории нерелигиозной мысли, мысли действительно современной истинам нашего времени <...> подлинный — и необыкновенно трудный — вопрос заключается в *признании Того же*. <...> Нет, никакая жизнь, никакая естественная сила не смогла бы оказаться по ту сторону Добра и Зла. Напротив, надо сказать, что любая жизнь, включая и жизнь человеческого животного, пребывает относительно Добра и Зла *по эту сторону*» (курсив автора; далее во всех цитатах, если нет специальных оговорок, будет курсив цитируемых авторов). Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 44, 87.

ся в качестве доминирующего и производящего принципа философского дискурса. В рамках подобного «дискурса энергий» могут развиваться различные антропологические дискурсы и модели, так что на уровне антропологии аналогичную альтернативу эссенциалистской концепции Аристотеля-Бозция может составить “энергичная антропология”<sup>3</sup>. Философское творчество С.С. Хоружего – достойный пример в создании энергичной онтологии и антропологии, которая обсуждает проблемы человеческого бытия (через обращение к духовным практикам исихазма и православной аскезе) в дискурсе энергий, становления, силы и подвига.

Хоружий констатирует важную проблему современной философии – отсутствие принимаемой и приемлемой для современности модели человека. Человек классической эпохи, усилиями Ницше и его продолжателей вплоть до Фуко, умер, но на его место никто не пришел. Что должен собой представлять новый человек? Каков он? Каковы наиболее адекватные средства описания бытия человека? Вот те принципиальные вопросы, которые обращают взгляд современного человека к истокам его существования. Мне близка позиция С.С. Хоружего, более того, она кажется мне чрезвычайно симптоматичной, поскольку обращает интерес философии к значимым основаниям жизни – к силе и энергии существования. Но его творчество – это не реверанс в сторону Ницше, т. к. в центре внимания отечественного философа находится проблема описания духовного опыта человека (а именно религиозного) в терминах энергии и силы. Хоружий обращается к тем регионам экзистенциального опыта человека (опыт священного), где регистрация и счисление силы и энергии рациональным разумом (*cogito*) становится невозможным. Думаю, что перевод проблемы описания энергий в область светского бытования человека также может быть продуктивен и интересен. Цель настоящего исследования – в описании таких регионов экзистирования, которые делают феноменологически доступным бытие человека со стороны силы и энергии его существования (совесть, любовь, священное, богатство и пр.). Так возникает взгляд на человека и его социальное бытование как на «энергичное

---

<sup>3</sup> Хоружий С.С. *Опыты из русской духовной традиции*. М.: Издательский дом «Парад», 2005. С. 252–253.

образование», в котором место институционализированного субъекта, находящегося в границах системы стабильных социальных институтов, занимает сила, представляющая текущее, подвижное и пластическое начало бытия, которое способно вносить в жизнь человека и напряжение, и порядок. В центре внимания проекта лежит попытка осознания человеческого бытия в традициях европейской культуры, которая, несмотря на всю свою эссенциальность, способна открыть силовую, энергичную и властную природу экзистирования.

Из горизонта обыденного и очевидного представления точкой встречи/пересечения человека и власти является «человек власти». Кто он? Ж. Батай, откликаясь на текст Р. Куайя «Братства, ордена, тайные общества, церкви», выделяет три типа человека власти, способных управлять силой экзистенции. «Существует три вида людей, — пишет Батай, — которые играют или пытаются играть решающую роль, и хотя характеристики, которые разделяют эти три вида людей, в ряде случаев могут совпадать, как правило, они образуют различные силы»<sup>4</sup>. Первый тип Батай называет «вооруженный громила», который управляет силой и людьми посредством «насилия *извне* тем, что его затрагивает». Смерть для него есть то, что он готовит для врага. Второй тип человека власти — «трагический человек», или тот, кто осознает свое существование, знает, что «пребывает во власти абсурда человеческих отношений, природы, но сам утверждает ту самую реальность, которая не оставляет ему другого выхода, кроме преступления». Возможно, такой фигурой был Раскольников в начале романа. Наконец, третий тип человека силы и власти — это человек закона и слова, которого, как полагает Батай, «мы привыкли считать человеком комедии». Самым могущественным типом властителя, управляющего силой и ресурсом человека, может быть назван трагический человек. Могущественность второго типа человека как субъекта власти заключена в том, что он является свободной силой, силой, «ведущей поиск *существования*, которому она могла бы служить». Для Батая человек трагедии как раз и сосредотачивает в себе главный вопрос социальной жизни, несет

---

<sup>4</sup> Коллеж социологии: сб. статей / сост. Д. Олье; пер. с фр., ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 150.

в себе глубину человеческого существования, затерянного в безбрежности универсума. Противоположностью человека трагедии является громила, которому неведом внутренний конфликт, вместо него он находится в стихии внешних конфликтов<sup>5</sup>.

Другую типологию «чистых» человеческих типов власти предлагает А. Кожев, который выделяет четыре субъекта власти: отца, господина, вождя и судью. Первый тип – власть *отца* (родителя) над ребенком, которая проистекает из значительного различия в возрасте. Примерами тому могут служить власть старших над молодыми, власть традиции, власть творца над творением (теологическая теория власти). Второй тип – власть *господина* над рабом (варианты: власть мужчины над женщиной, военного над штатским, победителя над побежденным и пр.) – метафизически разработан в концепте Гегеля. Третий тип власти – власть *вождя* над толпой (от нее идет власть вышестоящего, власть учителя, проповедника, ученого, пророка и пр.). Наиболее ярко, как полагает Кожев, этот тип власти осмыслен и описан Аристотелем. Наконец, четвертый тип – власть *судьи* (власть контролера, цензора, арбитра, власть справедливого и честного человека) – концептуализирован в философии Платона<sup>6</sup>. Предложенная типология субъектов власти Кожева достаточно емкая, к ней может быть редуцировано множество других типологий властителей. Но в современном социальном бытовании человека происходят изменения, которые становятся своеобразными вызовами для экзистирования человека в мире.

М. Фуко говорит о появлении новых типов, новых субъектов и стратегий власти. Он высказывает предположение, что критический дискурс и манифестация сексуального наслаждения в сегодняшней культуре выступают как модель новой стратегии власти. Власть осуществляет себя не по принципу запрета, урезания или создания ситуации нехватки, а по принципу навязывания и конструирования ситуации избытка. Как замечает Б.В. Марков, анализируя позицию Фуко, «изменилась стратегия власти, которая уже не может быть сегодня понята ни в терминах насилия и запрета, ни в терминах закона. Она уже не опирается на право и смерть, а функци-

---

<sup>5</sup> См.: Коллеж социологии. С. 150–151.

<sup>6</sup> См.: Кожев А. Понятие власти. С. 26–27.



онирует как полиморфная техника управления жизнью в форме советов и рекомендаций специалистов»<sup>7</sup>. Ведущим субъектом власти становится эксперт. В известном смысле Фуко прав: общество изменилось, а значит, происходит модификация субъектов власти и тех властных стратегий, которые человек использует для обживания в «ситуации власти». Думаю, субъектом власти является каждый, вхождение человека в ситуацию власти всегда связано с решительностью и совершением выбора, а также со способностью человека влиять на экзистенциальный выбор другого. И тем и другим обладает каждый, и тот и другой опыт есть у каждого.

Ницше когда-то написал знаменитый эпиграф к знаменитому произведению: «*Книга для всех и ни для кого*». Это послание важно, т. к. любое произведение требует и читателя, и квалифицированного критика, и человека, способного войти в текст с событием понимания. Действительно, кому адресован этот текст и о ком эта книга? Возможно, это человек, который способен входить в ситуацию свободы, поддерживать собственные силы ощущением полноты бытия и возвышенности над обстоятельствами мира сущего. Ортега-и-Гассет такого человека называл джентльменом<sup>8</sup>. А может быть, эта книга о человеке Чехова, о желающем вытравить из себя раба по капле? Вообще книга о человеке, который принимает вызов общества, истории, Другого, о человеке, способном расслышать зов бытия и войти в него как в ситуацию власти...

---

<sup>7</sup> Марков Б.В. Реквием сексуальному // Бодрийар Ж. Забыть Фуко / пер. с фр. Д. Калугина. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 21.

<sup>8</sup> Джентльмен, — как пишет Ортега-и-Гассет, — человек, который позволяет себе «роскошь играть по правилам», жизнь которого пронизана «чувством жизненной свободы, основана на преизбытке власти над обстоятельствами», «джентльмен стремится жить в подлинном мире максимально насыщенной жизнью». См.: Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / пер. с исп., сост. и ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. С. 203–204.

# Раздел 1.

## Экзистенциальная природа власти

### Глава 1. Власть и событие

В современной философии назрела необходимость построить новый способ разумения власти — неинституциональный<sup>9</sup>. Понимание социальной реальности как событийной позволяет по-новому сформулировать проблему власти и исследовать ее экзистенциальный смысл. Власть — это способ (на)(у)правления силой, энергией, это способность свершения события. Она не только внешнее к существованию человека, институциональна, но имеет экзистенциальный исток, поэтому власть сингулярна и всякий раз требует своего заново утверждения. Власть — исток события человеческой жизни и совместности людей друг с другом. Социальные, политические, юридические и прочие установления власти существуют только в силу того, что власть имеет экзистенциальный смысл и разворачивается в повседневности не только в неподлинном бытии присутствия, но и в исходно онтологически существенных ситуациях, таких как поступок, любовь, совесть, труд, богатство... В рамках главы пред-

---

<sup>9</sup> Тенденция неинституционального рассмотрения власти в философии постмодерна захватывает и традиционный сюжет о власти как политическом институте, что выражается в обосновании тезиса «конца политики». Продолжая традиции Ницше и Хайдеггера, Арендт, Батай, Бланшо, Делез, Деррида, Нанси, Бадью, Рансьер, критикуя политические режимы XX века, усматривают в них институциональный взгляд на власть. Современное общество нуждается в анализе политической власти в методологии события, не ангажированной в пространство институтов, но укорененной в экзистенции человека и зависимой от субъекта власти. Сфера политической жизни человека заметно расширяется и затрагивает такие регионы повседневности, которые ранее считались неполитическими.

полагается исследование власти со стороны силы и события. Власть и событие не совпадают, но событие понимается как то, что возникает в результате действия власти. Власть не есть событие, но обнаруживает себя в событии.

Подобный ракурс исследования власти выходит за границы анализа ее азартных игр (тайных форм контроля, паноптикумов и пр.), партизанских форм сопротивления ей (на манер алкоголизма, наркомании, нестяжательства, сексуальных отклонений и пр.) и предлагает путь описания власти как особого экзистенциального опыта человека<sup>10</sup>. Тогда власть открывается не как внешнее субъекту образование, но со стороны события ее утверждения, в границах которого она упорядочивает энергию и экзистенциально-силовой ресурс человека. В центре внимания главы находится вопрос о событийной природе власти, о ее укорененности в бытии человека, рассмотренный на материале известных концептов европейской философии.

### **1.1. Власть со стороны силы, возвращения, события**

Власть всегда стоит под вопросом, она имеет бытие вопроса.

Экзистенциально-онтологический анализ власти необходимо начинается с вопроса о ее событийной природе. Одна из самых интригующих и заметных попыток сформулировать и решить проблему власти в понятиях события как первую и фундаментальную для философии была предпринята

---

<sup>10</sup> Институциональное исследование власти является традиционным и до сих пор остается наиболее разработанным в науке. Примеров тому множество, в частности, в последнее время в отечественной науке опубликован ряд работ: Социальная политика: реалии XXI века. Вып 1. М., 2003; Вып. 2. М., 2004; Сидорина Т.Ю. Два века социальной политики. М., 2005; Смирнов С.Н. Социальная политика и социальная работа. Саратов, 2003; Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М., 2005; Розин В.М. Развитие права в России как условие становления гражданского общества и эффективной власти. М., 2005; Кравченко И.И. Государство и общество // Вопросы философии. 2007. № 7.

Ницше. Философ обозревает и описывает власть по принципу события, по принципу однократности, уникальности и множественности бытия. Фундаментальными определениями власти как события являются сила и возвращение. Ницше стоял у истоков подобного видения власти (традиция была продолжена Хайдеггером<sup>11</sup> и многими французскими философами — такими как Делез, Фуко, Бадью, Рансьер и др.).

Власть имеет ряд принципиальных измерений: она реализуется через что-то или кого-то, она имеет определенное количество, она существует только в ситуации столкновения воли (сопротивление, нападение, защита и пр.), она реализуется через превышение и захват, власть всегда держит мир в напряжении (она его создает). Как замечает А. Данто, «в каждый момент мы — это то, что мы делаем; и пока мы живы, ежеминутно мы держим универсум в напряжении, поскольку мы хотим присвоить то количество власти, которое соответствует нашей природе»<sup>12</sup>. Так власть предстает как характеристика человеческого бытия, а не как внешняя для человека сила или сущее. Власть — это способ организации силы, с помощью которой конкретное сущее стремится утвердить себя в бытии. У понимаемой таким образом власти есть интенция<sup>13</sup> (она устремлена), у нее есть то, на что она

---

<sup>11</sup> Онтологическая природа воли, как пишет Хайдеггер в одном из своих произведений, состоит в том, что она есть превосходящее самое себя воление, она есть «властность». Поэтому сочетание «к власти» есть не добавление к характеристикам и определениям воли, но разъяснение самой сущности воли. Воля и власть — соразмерные понятия и онтологические реальности. Отсюда воля к власти не есть воление чего-то отдельного, действительного, но, как говорит Хайдеггер, воля к власти «затрагивает бытие и сущность сущего, является им самим». См.: Хайдеггер М. Ницше / пер. с нем. Д.П. Щурбелова. Т. I. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 43, 61–62.

<sup>12</sup> Данто А. Ницше как философ / пер. с англ. А. Лавровой. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 268.

<sup>13</sup> «Intentio» имеет широкий спектр значений. В Средние века оно использовалось для перевода греч. слова «tonos» («напряжение») — термина философии стоиков, характеризующего активную и упорядочивающую функцию пневмы или, у других авторов, мирового вещества. В средневековой традиции значения «intentio» могут быть разделены на две семантические подгруппы: практическую и теоретическую. К первой относится употребление его для обозначения воли и ее целей. Так, у Августина оно обозначает направленность души к цели, которая в

направлена, а также ресурс в виде силы. Власть чаще всего понимают в значении силы (насилия, как вариант) и управления (произвола, как крайность). Мне представляется, что власть и сила тесно связаны, властное отношение всегда предполагает силу, но они не одно и то же. Власть есть способ организации силы, есть форма силы, форма силового действия. Если пользоваться терминами Аристотеля, то сила может быть понята как материя, а власть есть форма, их единение рождает событие власти как некоей действительности порядка. Сила есть возможность власти, а ее действительность — это направленная и структурированная сила, следовательно, не «власть обладает силой» или «сила есть первичная основа и стихия власти», но власть действует силой, эту ситуацию можно определить как «власть силой»: например, власть силой страсти, власть силой совести, власть силой веры и пр.

Концептуализация силового, властного понимания бытия и сущего вырастает в традиции динамического (от досократиков) и событийного понимания бытия (от философии жизни и экзистенциализма). В версии Хайдеггера связь бытия и силы была открыта еще в античной философии, он подчеркивает соразмерность понятия «силы» Ницше и «*δύναμις*» Аристотеля<sup>14</sup>. Аристотель пишет: «Способностью, или воз-

---

позитивном отношении может быть только Богом. <...> Особенно ясное выражение практического значения «intentio» обнаруживается в «Этике» П. Абеляра, который проводит различие между поступком (*opus*) и намерением (*intentio*) т.о., что нравственной оценке со стороны Бога подвергается только намерение человека (недоступное познанию со стороны др. людей), в то время как любой поступок сам по себе является этически нейтральным. Дальнейшее развитие практической проблематики «*intentio*» в Средневековье идет по линии поиска объективных критериев моральной оценки, что достигается путем интеграции в подлежащее оценке намерение не только цели, но и средств ее осуществления. Так, А. Галес включает в определение *intentio* помимо цели также «то, что позволяет нам прийти к цели», преодолевая тем самым дуализм намерения и поступка, что закрепляется в дальнейшем как у Бонавентуры, так и у Фомы Аквинского». См.: Ивин И. Философский словарь // URL: <http://teme.ru/dictionary/187/word/%C8%CD%D2%C5%CD%D6%C8%DF/> (дата обращения: 12.10.2009).

<sup>14</sup> «Ницше часто отождествляет власть с силой, хотя последняя и не получает более точного определения. Сила, способность, сосредоточенная в себе и готовая к действию, возможность осуществления чего-либо

возможностью (*dinamis*), называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное»<sup>15</sup>. Так динамика как способность действовать, претерпевать и влиять является производной от свойств вещи, сила выступает следствием движения. В физике сила также понимается как мера в принятой системе исчисления, ей приписываются либо механические, либо динамические свойства, сила всегда встроена в пространственно-временной континуум.

Понятие силы у Ницше радикально отличается от физического и метафизического (пусть и динамического, как у Аристотеля). Для Ницше никаких причин не существует (движение лишь фикция видимого для глаз мира). Сила и власть изначальны и являются качеством жизни как сущего. «Была ли когда-нибудь, — задается вопросом Ницше, — уже констатирована *сила*? Нет, а только *действия*, переведенные на совершенно чужой ей язык» (курсив автора, далее во всех цитатах, если нет специальных оговорок, будет курсив цитируемых авторов. — С.С.)<sup>16</sup>. «Прежде всего, нечто живое хочет *проявлять* свою силу — сама жизнь есть воля к власти: самосохранение есть только одно из косвенных и многочисленных *следствий* этого»<sup>17</sup>. Мир сущего выстраивается как некоторое отношение сил, в мире как целом одни силы действуют, являются активными, а другие, реактивные, — противодействуют<sup>18</sup>. Жизнь как сила означает то, что

---

есть то, что греки, и, прежде всего, Аристотель, обозначают как *δύναμις*. Однако власть, есть также властная осуществленность в смысле совершенства господства, действие силы, по-гречески *ἐνέρῳεια*». Хайдеггер приписывает ницшеанскому пониманию власти как значение силы, так и значение господства. См.: Хайдеггер М. Ницше. С. 65–66.

<sup>15</sup> Аристотель. *Метафизика* // Аристотель. *Собрание сочинений* в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1976. Кн. 5. Гл. 12. Фр. 15. С. 162.

<sup>16</sup> Ницше Ф. *Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей* / пер. с нем. Е. Герцых и др. М.: Культурная революция, 2005. Фр. 620. С. 345.

<sup>17</sup> Ницше Ф. *По ту сторону добра и зла* // Ницше Ф. *Собрание сочинений* в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1990. С. 250.

<sup>18</sup> «Воля к власти во всякой комбинации сил, *обороняющаяся против более сильного, нападающее на более слабое — это будет ближе к истине.* <...> Воля к власти может проявиться только тогда, когда встречает противодействие, она, следовательно, ищет того, кто может ей оказать

сила всегда соотносена с другими силами, именно в отношении она обретает свою сущность и качество. Как полагает Делез, отношение силы к силе у Ницше называется «волей»<sup>19</sup>. Сама жизнь, ценности, понятия выступают разновидностями воли к власти, имеют силовой характер. Сила управляет благодаря воле к власти. Двум типам силы соответствуют, по мнению Делеза, два лика воли к власти. Активные силы утверждают, реактивные — отрицают, следовательно, «отрицание и утверждение являются двумя *qualia* воли к власти, как активность и реактивность»<sup>20</sup>. Природа воли к власти не в том, чтобы возделеть и брать, но в том, чтобы творить и отдавать. Власть как воля к власти — это не то, что «волит воля, это *то, что* волит в воле». Делез в интерпретации Ницше акцентирован на творческом, созидательном характере силы/власти.

Суть и фундаментальные определения силы задаются ее конечностью. Делез, толкуя смысл понятия «сила» в философии Ницше, пишет: «Мир, рассматриваемый как силы, нельзя считать бесконечным, поскольку он не может мыслиться таковым. Нам не дозволено использовать понятие бесконечной силы, поскольку это несовместимо с понятием «силы». Следовательно, мир не имеет оснований для вечного обновления»<sup>21</sup>. Ницше настаивает на том, что мир как силу нельзя мыслить безграничным, т. к. безграничность несовместима с понятием силы. Неопределенность смысла силы будь то в науке или в философии преодолевается через счисление количества силы. Власть является выражением оформленной, структурированной, организованной силы (и в значении способности, и в значении энергии, ресурса). Власть со стороны энергии и ресурса также подобно силе обозрима, к ней применимы понятия количества: «Количество власти характеризуется действием, которое оно производит, и дей-

---

сопротивление. <...> Что такое быть «пассивным»? Быть *стесненным* в направленном вперед движении. Что такое «активный»? — тянущийся к власти». Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 654–656. С. 358.

<sup>19</sup> См.: Делез Ж. Ницше / пер. с франц., послесловие и комментарии С.Л. Фокина. СПб.: Аxiома, 2001. С. 30–31.

<sup>20</sup> См.: Там же. С. 31–32.

<sup>21</sup> Цит. по: Данто А. Ницше как философ. С. 253.

ствием, которому оно оказывает сопротивление. Здесь нет адиофории\*. <...> В сущности, имеется только воля к насилию и воля защитить себя от насилия. Не самосохранение: каждый атом производит свое действие на все бытие, — мы упразднили атом, если упраздним это излучение воли к власти. Поэтому я называю его некоторым количеством “воли к власти”»<sup>22</sup>.

Неопределенность смысла силы в науке или в философии<sup>23</sup> преодолевается через счисление количества силы. Научный взгляд измеряет количество силы через счисление механических свойств и движение объектов, но возможен и другой взгляд на количество силы — экономический. Измерение силы — не количественный подсчет, а принцип «экономики», где сила и власть разворачиваются по принципу наименьшей затраты. Метрика силы — это система учета затрат и издержек. Рассматривать силу экономически, как пишет Ницше, — значит представлять ее в логике «вечного круговорота». «Эта “воля к власти” выражается в направлении, в смысле, в способе *затраты силы*: с этой точки зрения превращение энергии в жизнь и в “жизнь в высшей потенции” является целью»<sup>24</sup>.

---

\* Равнодушие, безразличие (*древнегреч.*)

<sup>22</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 634. С. 349–350.

<sup>23</sup> В научном дискурсе сила понимается в значении характеристики интенсивности взаимодействия объектов, а энергия — в качестве меры движения, способности вещи совершить внутри себя движение — работу. Начиная с Аристотеля, представление о силе и энергии (от греч. *energeia* — деятельность) выходит за пределы физической области и равнозначно активности, решительности, волеустремленности. В отличие от эманации энергия подчеркивает активность сущности, момент свободы в ней. Энергия есть явление сущности как целое в своем частном аспекте. Далее возникают понятия жизненной силы, душевной силы, силы духа, сил истории. Все эти силы составляют динамическую картину мира. См.: Философский энциклопедический словарь. URL: <http://www.t4w.ru/sendq.php> [http://mirslovarei.com/content\\_fil/JENERGIJA-20191.html](http://mirslovarei.com/content_fil/JENERGIJA-20191.html) (дата обращения: 12.10.2009); [http://mirslovarei.com/content\\_fil/JENERGIJA-20191.html](http://mirslovarei.com/content_fil/JENERGIJA-20191.html) (дата обращения 14.10.2009), а также [http://mirslovarei.com/content\\_fil/JENERGIJA-20191.html](http://mirslovarei.com/content_fil/JENERGIJA-20191.html) (дата обращения: 12.10.2009).

<sup>24</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 639. С. 352–353.



Власть подобно силе обозрима со стороны ресурса, к ней применимо понятие количества. Бодрийяр, исследуя этот вопрос, выделяют два типа власти как силы: власть труда, управляющая производительной силой, и власть секса, направляющая силу желания. Оба типа силы/власти Бодрийяр считает организованными по принципу производства, а значит, они осуществляются через действие производства/потребления и прочих экономических регулярностей. В частности, у автора есть очень любопытное разделение двух типов энергии. Капитал и производство «порождают как энергетическое тело рабочей силы, так и тело, о котором мы грезим сегодня как о месте желания и бессознательного, как о святилище психической энергии и влечения»<sup>25</sup>. Так энергия реализует себя в теле, а именно в теле производящем (энергия производительных сил и психическая, либидозная энергия). Бодрийяр полагает, что в социокультурном бытии есть другой тип силы – сила соблазна. В универсуме производства и секса силы всегда должны быть обозримыми, прозрачными, подверженными строгому счету и пр., тогда как в соблазне его силовая и энергетическая составляющая всегда ускользает от обозрения.

Альтернативой силовому анализу власти выступает философия власти А. Кожева. Все концепты, которые связывают силу и власть, нельзя считать теориями власти, полагает философ. Исходя из всего сказанного выше, первый фундаментальный тезис Кожева кажется и полемичным, и парадоксальным: «Сила не имеет ничего общего с Властью, будучи даже ее противоположностью. Свести Власть к Силе – значит попросту отрицать или игнорировать существование первой»<sup>26</sup>. Если не в силе, то в чем обнаруживает себя сущность власти? По мнению Кожева, власть есть там, где есть изменение и действие; власть есть лишь над тем, что способно реагировать. «Власть по сути своей *активна*», «властное действие всегда есть истинное *действие* (сознательное и свободное)» – вот главные тезисы философии власти Кожева. Отличительной чертой властного действия выступает то, что «оно не встречает противостояния со стороны того или тех,

---

<sup>25</sup> Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / пер. с фр. Д. Калугина. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 53.

<sup>26</sup> Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 9.

на кого оно направленно». Действие можно считать властным, если оно предполагает возможность оппозиции, но при этом создает «*сознательный и добровольный отказ от осуществления этой возможности*». Кожев дает следующее определение власти: «Власть есть *возможность действия* одного деятеля на других (или другого) без того, чтобы они на него *реагировали*, хотя и *способны* были это сделать»<sup>27</sup>. Фактически властным действием можно считать только то, которое направлено на другого, но при этом не вызывает у него сопротивления. Концепция несиловой природы власти, как мне представляется, весьма уязвима, более того, нереалистична, т. к. видит власть только там, где есть управление, но нет сопротивления (что в принципе кажется невозможным, поскольку сопротивление есть неотъемлемая часть любой власти). Главная сложность в этой традиции описания власти состоит в том, что она не отвечает на принципиальные вопросы: на каких условиях возникает властное отношение и чем властное отношение отличается от других типов социальных отношений (например любовных, которые не относят к области властных отношений)? Данные вопросы в несиловой концепции власти остаются открытыми.

Французский философ Фуко, напротив, развивает концепцию силового понимания власти, опираясь на интеллектуальную традицию Ницше – Хайдеггер. У Фуко силовое натяжение власти, цикл обмена власти/силы образуется как соединение подавления и освобождения, их метаморфозы и причудливые сплетения делают власть тотальной и бесконечной. Власть и сопротивление уравниваются в дискурсе, который описывает спираль своей собственной власти. Для философа не существует кризиса власти, а есть только ее модуляции и перипетии, когда происходит смена сегментов власти. Власть есть то, что организует производство реального, у нее нет конечной цели и окончательного приговора, власть сама себе конечный принцип, в этом кроется ловушка власти. Внутри власти есть то, что сопротивляется ей, поэтому подчиненный и властитель не различаются, власть обратима по своей сути. Для Фуко власть себя обнаруживает через отношения игры сил, через опоры, смещения или противоречия сил, через стратегии, внутри которых власть

---

<sup>27</sup> Кожев А. Понятие власти. С. 17.

достигает своей действенности. «Под “властью”, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации; понимать игру, которая путем непрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и конферирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система»<sup>28</sup>. Власть у Фуко имеет ряд принципиальных измерений. Во-первых, власть – это то, что функционирует, она не структура и установление, она есть имя, вектор, действие. Во-вторых, власть – неограниченное, имманентное поле сил. И, в-третьих, власть – это экспансия, чистое намагничивание, где напряжение возникает благодаря противоположности и взаимодействию антагонистических сил.

Если рассматривать вопрос о силовом смысле власти в экзистенциальной перспективе, то силовой аспект власти раскрывается в конечности силы. Обозримость и конечность силы создает возможность действовать, свершать события. Конечность мира проистекает из конечности силы и власти. Подобно силе власть обозрима и конечна в ее действии, поскольку она есть наличное, но свершается, имеет временные и пространственные границы, хотя способна создавать эффект всемогущества и безграничности, т. к. власть как событие организации порядка может повторяться, тем соучаствуя в экономическом обмене власти.

Сила и действие власти определяется не только через количество, но и через столкновение и объединение субъектов, ресурсов и пр. Конфликтная и множественная природа власти удачно исследуется в перспективе онтологии различия (например, различие и повторение Делеза, разъединенные и унифицированные тела Фуко). Разъединение и различие создают онтологическую ситуацию власти. Опыт власти возможен благодаря способности человека отличать, видеть различие и утверждать его. «Следует показать, до какой степени все остается *на поверхности*: как поступок и его образ в сознании *различны*, как *мало* знаем мы о том, что *предшеству-*

---

<sup>28</sup> Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 192.

ет поступку; как фантастичны наши чувства: “свобода воли”, “причина и следствие”, как мысли и образы, как слова являются только знаками мыслей; непостижимость всякого поступка; поверхность всякой похвалы и порицания; *насколько* то, в чем выражается наша сознательная жизнь, есть по преимуществу *продукт вымысла и воображения*. <...> *В конечном выводе дело идет вовсе не о человеке: он должен быть преодолен*»<sup>29</sup>.

Анализ власти в перспективе онтологии различия – существенная черта современного философского представления о власти. Разъединение и различие создают онтологическую ситуацию власти. Власть как онтологическое состояние существует в ситуации различия, разрыва, события. Идею силы различия как основания для организации социального порядка высказывает и Рансьер. Истоки концепта власти как различия он видит в «Политике» Платона<sup>30</sup>. Сила демоса, которая ускользает от власти государства, или классовая борьба Нового времени выступает силой различия/разделения и одновременного единения множественного.

Фуко отмечает, что через разрушение тела субъекта может возникнуть единство<sup>31</sup>. Единство, единое способно возникнуть на почве различия. Симптоматично название ведущей российской партии «Единая Россия», идеологической целью которой является достижение единства среди многообразия позиций, интересов, субъектов и пр. Единства предполагается достичь путем усиления институтов государственной власти. Стремление к единству несет в себе возможность к укреплению совместности в достижении разнообразных целей, но также содержит в себе тенденцию к превращению един-

---

<sup>29</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 676. С. 370–371.

<sup>30</sup> См.: Рансьер Ж. На краю политического / пер. с фр. Б.М. Скура-това. М.: Праксис, 2006. С. 58.

<sup>31</sup> В своем произведении «Ницше, генеалогия, история» Фуко отмечает, что только через разрушение тела субъект возникает как «разъединенное единство»: «Тело есть покрытая знаками поверхность событий (исчерченная языком и разлагаемая идеями), локус разъединенного “я” (принимающего форму субстанционального единства) и объемное пространство бесконечной дезинтеграции». Цит. по: Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. С. 80–81.

ства в единообразии. Природа власти такова, что единообразие конечно, поскольку оно вступает в конфликт с исконно онтологической ситуацией власти — различием и многообразием. Получается парадокс: государство как система институтов власти должно перевести власть из различия в социальное единство, укрепляя этим ее ресурс, но, производя единение власти в границах институтов, она отрывается от своего истока (события человеческого свершения). Морально-политическое единство способно обернуться в единообразии, что произошло в СССР. Онтологическая ситуация власти связана с различием и многообразием, а работа институциональной власти, напротив, направлена на преобразование различия в единство как в значении единения, так и в значении единообразия.

Думаю, что власть может существовать только в онтологической ситуации различия, множественности мнений, их борьбы и конкуренции. В современном мире насущно востребована такая геометрия и метрика власти, которая строится не по принципу «вертикальной конструкции», а скорее как бинарная структура, или Двоица, как называл ее А. Бадью. На уровне системы институтов власть унифицирует, монологично транслирует истину, производя единство, а на онтологическом уровне власти сопутствует борьба и различие. «Политика, — определяет Бадью, — это рискованная, активистская всегда отчасти неразделимая верность событийной сингулярности, управляемая предписанием, которое опирается лишь само на себя»<sup>32</sup>. Это определение политики, как мне кажется, схватывает само существо власти как события, как мерцающей пульсации силы, само-производящей и само-основной. Конечно, власть и предписание естественно связаны, более того, статус и место предписания в структуре власти выступают показателями ее положения в системе ценностей (будь то господство и тирания приказа, или рекомендация, или нудительность голоса совести и пр.).

Власть как событие человеческого и социокультурного бытия предполагает способность к *различению*, проведению границы, установлению степени, отношения к ценности. Опыт

---

<sup>32</sup> Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. М.: Логос, 2005. С. 115.

власти возможен благодаря способности человека видеть *различие* и утверждать его. Путем различия, межевания пространства, времени, событий осуществляется действие власти и в реальной социальной действительности, и в познании общества. Власть возникает на почве различия, но для ее осуществления также необходимо повторение и возвращение. Возвращается власть и через различие, и через повторение, которое выступает источником ее усиления и расширения. Возможность повторения реализуется не только через силу господства и способность к подавлению, но через силу сопротивления и подчинения. «Именно в возможности повторения, что движется против своего истока, подчинение черпает свою неожиданную силу»<sup>33</sup>, — замечает Батлер. Способность различать создает поле власти, способность осуществлять повторение делает власть стабильной в действии. В обществе сосуществуют очаги власти как различия (например, в форме критики и сопротивления, или в виде институтов гражданского общества, говоря языком современного политического словаря) и очаги повторения и консервирования власти (традиция, государство). Только при сбалансированном соотношении различия и повторения возможна устойчивость любых форм власти. В повседневной действительности и культуре этот процесс имеет стихийный характер: например, в любых повседневных практиках, начиная от религиозных и заканчивая гендерными, всегда уживается традиция и множество очагов сопротивления ей, что делает власть пластичной и способной к развитию.

Диалектика различия и повторения в философии раскрывается в идее о вечном возвращении того же самого, одной из самых темных и самых фундаментальных мыслей в творчестве многих авторов, и особенно Ницше. Он пишет: «Все становится и возвращается вновь, — *выскользнуть* не представляется *возможным!* — Если допустить, что мы могли бы оценить ценностное значение, что из этого следует? Мысль о вечном возвращении как *избирательный* принцип на службе *силы* (и варварства!). *Мера зрелости* человечества для *этой мысли*»<sup>34</sup>. Мысль о вечном возвращении не является добав-

---

<sup>33</sup> Батлер Дж. Указ. соч. С. 82.

<sup>34</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 1058. С. 553.

лением в отношении к силовому и властному понятию бытия, но, напротив, она из него непосредственно вытекает, как полагает философ: «Принцип существования энергии требует *вечного возвращения*»<sup>35</sup>. И еще одна ключевая и хорошо известная мысль: «Если мир позволительно помыслить как определенную величину силы и как определенное число центров силы <...> то из этого следует, что в той великой игре в кости, с какой можно сравнить его существование, ему, миру, суждено проделать поддающееся исчислению количество комбинаций. В бесконечном времени любая из возможных комбинаций рано или поздно, но когда-нибудь была бы достигнута; больше того, — она была бы достигнута бесчисленное число раз»<sup>36</sup>.

Известная метафора броска костей как символа вечного возвращения убеждает нас в том, что возвращение нельзя понимать как монотонное повторение одного и того же. Монотонность как символ вечного возвращения лишает нас надежды, поэтому нет никакого высшего состояния, к которому мы могли бы стремиться. Мир, жизнь как событие осуществляется по принципу вечного возвращения. В этом победоносная радость бытия: мир возвращается снова и снова, жизнь есть, несмотря ни на что. Этот горизонт мира как становления или вечного возвращения того же самого является, рождается в сущем как «прыжок», «свершение». Эти прерывности и прыжки образуют такие зазоры в сущем, что представляют бытие как событие, бытие как время (в терминах Хайдеггера). Этот зазор, промежуток между событиями возвращения/становления и есть ситуация хаоса<sup>37</sup>, свободы, неопределенности, когда в событии соединяется становление

---

<sup>35</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 1063. С. 555.

<sup>36</sup> Там же. Фр. 1066. С. 557.

<sup>37</sup> По Ф.Г. Юнгеру, Ницше хочет показать «абсолютную гомогенность событий и гомогенность воли». Все события суть воля. Изначальное бытийное состояние воли — хаос. Хаос — это такое состояние, в котором воля действует до времени и пространства, до жизни и смерти и т. д. Она дифференцирует себя по ценностному и иерархическому порядкам, ибо там, где это не происходит, она остается хаосом. Никакой воли к власти самой по себе не существует, «она лишь пароль, сокращение и опора мысли». См.: Юнгер Ф.Г. Ницше / пер. с нем. А.В. Михайловского. М.: Праксис, 2001. С. 143–145.

и возвращение. Хайдеггер этот промежуток времени события называет «временностью мгновения».

«Некий император непрестанно напоминал себе о бренности всех вещей, дабы не придавать им слишком большой *важности* и сохранять спокойствие среди них. Мне же, наоборот, кажется, что все вокруг неизмеримо значимо и ценно, чтобы быть столь быстротечным: я ищу вечности для всего и вся: позволительно ли драгоценные благовоения и вина выливать в море? — Утешение мое в одном: все, что было — вечно: море все выплеснет обратно»<sup>38</sup>. Ницше в идее вечного возвращения показывает, что события, свершившиеся в мире, постоянно повторяются. Событийность мира и власть как ее исток и смысл заключается в том, что хотя событие мгновенно и уникально, но вместе с тем оно обладает мощным ресурсом и силой, которые позволяют ему возвращаться, что рождает не отдельные локальные вспышки событий, когда-то произошедших и забытых, но круг их вечного возвращения. «Я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей, — чтобы повторять слово о великом полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке»<sup>39</sup>. Ницше в идее вечного возвращения ставит и пытается решить проблему: почему события свершаются снова и снова, ведь по онтологической сути они вспышка, разлом бытия и порядка мира, событие не имеет причины, но вместе с тем учреждает новые основания. А. Данто утверждал, что вечное возвращение — это образ замерзшего движения. Бессмысленность жизни человека и Вселенной должна рождать человека, который взял бы дело в свои руки. Учение о вечном возвращении влечет за собой бессмысленность всего происходящего, а учение об *Übermensch* является своего рода требованием, обращенным к воле человека, чтобы такой смысл существовал. Эти две идеи взаимосвязаны. При заведенном порядке вещей Заратустра всегда возвращается<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. Фр. 1065. С. 555.

<sup>39</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 161.

<sup>40</sup> См.: Данто А. Ницше как философ. С. 254–255.



Делез называет игру Вечного Возвращения фигурой утверждения. *Вечное Возвращение* — это не возвращение *Того Же Самого*, а дважды избирательное возвращение. Во-первых, возвращается мысль, свободная от всякой морали. Во-вторых, вечное возвращение — это также и бытие, при этом отрицание возвращаться не может, возвращается только утверждение, только то, что может быть утверждено, только радость, поэтому вечное возвращение есть спасительное повторение<sup>41</sup>. Облик утверждения подразумевает и порождает сверхчеловека. Человек — существо реактивное, он соединяет в себе силы с нигилизмом, но гонится за Вечным возвращением. Сверхчеловек есть сосредоточение в человеке всего, он представлен в избирательном бытии. С одной стороны, сверхчеловек порождается в человеке, разрывая и преобразуя человеческую сущность. С другой стороны, сверхчеловек не появляется как усилие человека, это плод любви Диониса и Ариадны, это тип и детище утверждения, как толкует Вечное возвращение в круге жизни и власти Делез.

По мнению Ф.Г. Юнгера, Ницше — это философ истории, но идея вечного возвращения выходит за пределы истории. «Учение о вечном возвращении прорывается сквозь историю, потому что в нем описывается не историческая, а мистическая ситуация. <...> Здесь кончается всякая история»<sup>42</sup>. С одной стороны, генеалогический метод представляет Ницше как исторически мыслящего философа, с другой стороны, когда он говорит об истоке истории — событии, то здесь он выходит за границы истории. Ибо событие есть тот значимый топос, где осуществляется вечное возвращение, поэтому событие выступает реальностью и становится категорией вне исторического, генеалогического поля. Исторично лишь то, что относится к сфере ценностей, культуре, морали и пр. Генеалогия — это вскрытие покрова незыблемости ценностей, это срывание масок. В учении о вечном возвращении отражена имманентность становления. Мысль о вечном возвращении очень древняя, более того, она очевидна в опыте повседневной жизни. Кто движется в эмпирии — захвачен круговоротом возвращения. Как толкует Ф. Юнгер, вечное возвращение вытекает из воли к власти. Переоценка

---

<sup>41</sup> См.: Делез Ж. Ницше. С. 44–48, 53.

<sup>42</sup> Юнгер Ф.Г. Ницше. С. 108–109.

всех ценностей осуществляется через утверждение воли к власти, а значит, приводит к вечному возвращению. Автор выделяет два возможных концепта возвращения: первый тип возвращения отрицает волю, во втором воля соединена с возвращением. Там, где воля отрицается, возвращение понимается как негативное, отрицательное, где воля утверждает, возвращение ценно.

Глубокое толкование вечного возвращения у Ницше принадлежит мысли и перу Хайдеггера. Когда говорится, что сущее в целом «есть» воля к власти, это означает, что сущее как таковое обладает таким *строем*, который Ницше определил как воля к власти. Когда говорится, что сущее в целом «есть» вечное возвращение того же самого, это означает, что сущее в целом *есть* как сущее в *способе* возвращения того же самого. Определение «воля к власти» дает ответ на вопрос о сущем в отношении его *строя* (*Verfassung*), а определение «вечное возвращение того же самого» дает ответ на вопрос о сущем в отношении его *способа* быть (*Weise*). На самом деле необходимо *понять именно единство того и другого*, но это единство само принципиально определяет себя из единства *строя* и *способа* взаимосвязанных моментов сущности сущего<sup>43</sup>. Метафизическое толкование Вечного возвращения власти у Хайдеггера ставит насущный вопрос к человеческому существованию. На становящееся и вечно возвращающееся бытие человеку еще нужно решиться, или, в терминах Хайдеггера, решиться на вот-бытие (присутствие).

Власть ставит человека в такие условия, что он всегда как-то отвечает на ее силу, вызов и уловки. Как утверждает Ницше: «Мое учение говорит: жить так, чтобы ты *желал* жить снова — вот задача; тебе это предстоит *в любом случае*»<sup>44</sup>. В событии власти соединяется воля, становление и возвращение. Задача человека состоит в том, чтобы впечатать в становление черты бытия. В этом, по Ницше, кроется высшая воля к власти. Если рассуждать онтологически, то в горизонте события не существует вещей и людей, но, как верно он определяет, остаются лишь динамические количества, сущность которых состоит в том, чтобы действовать и испытывать воздействия. Поэтому воля к власти как собы-

---

<sup>43</sup> См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 400–401.

<sup>44</sup> Цит. по: Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 343.

тие «не есть ни бытие, ни становление, а пафос»<sup>45</sup>, элементарный факт, из которого возникает становление и действие. Логика событийного становления власти заключена в механизме вечного возвращения.

Тема власти и возвращения события, сформулированная Ницше, артикулируется Бодрийаром как ситуация и принцип совращения. Почему и в каком смысле совращения? Совращение происходит из «той обратимости», которая во власти всегда присутствует и на которой основывается ее символический цикл. Поэтому власть не выражается в антагонистических позициях (угнетенный/угнетаемый), но осуществляется согласно циклу совращения. Цикл совращения возникает из жажды смерти. Власть, по Бодрийару, — это вызов. Власть как вызов разворачивается как двойной цикл. Первый вызов власть бросает всему обществу, второй вызов брошен тем, кто имеет власть. Все типы власти камуфлируют себя как соотношение сил, но, в конечном счете, власть как вызов — значит «быть властью: тотальной, необратимой, свободной от угрызений совести, прибегающей к беспредельному насилию»<sup>46</sup>. Власть должна уловить свою тайну (она лишь симулякр, который сам измышляет собственные знаки) и бросить себе самой вызов. Если власть прекращает это делать и ищет истину, то начинается паралич власти. Для Бодрийара власть возможна только в ситуации вызова и сопротивления, и, как он метко замечает, «остается тайной: почему отвечают на вызов». Думаю, что ответ на этот вопрос Бодрийара дал Магун, который так пишет о свершающем события субъекте: «Субъект события — не метафизический богоподобный основатель, а тот, кто *возвращается к своему непрожитому прошлому* (курсив мой. — С.С.). В этом повторном возврате и конституируется политический, познавательный, этический субъект, как простое отношение к себе во времени. <...> Отсюда два направления, в которых субъект участвует в событии: с одной стороны, вытеснение, запирательство и непризнание, с другой стороны, преувеличение и сублимация события, фантазия тотальной катастрофы, которой субъект страшится, которую он оплакивает и с которой

---

<sup>45</sup> См.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Фр. 635. С. 351.

<sup>46</sup> Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 78, 81.

он идентифицируется»<sup>47</sup>. Субъект событийного свершения как субъект власти – это человек, возвращающийся к прошлому (А. Магун), верный и упорствующий (А. Бадью), решительный (М. Хайдеггер), признанный (Гегель, Кожев, Хабермас). Это всегда субъект действующий.

Итак, тема возвращения в событийном характере свершения власти многогранна и противоречива, но в этой противоречивости кроется ее жизненное могущество. Г. Маркузе замечает: «Древняя идея состояния, в котором Бытие достигает осуществления, в котором напряжение между «есть» и «должно быть» разрешается в цикле вечного возвращения, является частью метафизики господства. Но она также относится и к метафизике освобождения – к примирению Логоса и Эроса (я бы еще добавила: порядка и силы. – С.С.), поскольку она предвидит “успокоение” репрессивной продуктивности Разума, конец господства в удовлетворении»<sup>48</sup>. В теме вечного возвращения Бурдые усматривает «символ консервативной революции, Реставрацию как отрицание революции»<sup>49</sup>.

Идея решительного столкновения со смертью, дарующей подлинный опыт свободы, соединило в себе ницшеанскую традицию и идеологию «консервативной революции» Юнгера и Шпенглера. Эта политическая интенция была посвящена требованиям онтологического чтения досократиков в творчестве Хайдеггера, который переводит политический язык и политические вопросы Юнгера в другое ментальное пространство. Думаю, что возвращение как исходный принцип свершения власти предполагает множество толкований, начиная со спекулятивных, заканчивая политическими. Это свидетельство того, что власть скорее не дает ответы, но формулирует вопросы и запросы к области человеческой экзистенции. Власть созидает человека, формулируя подобные во(за)-просы. Как когда-то верно заметил Фуко, власть не следует понимать в смысловом пространстве высказывания «Власть подавляет». Напротив, власть «доставляет удоволь-

---

<sup>47</sup> Магун А. Понятие и опыт революции. URL: <http://www.politstudies.ru/archS/authors/931.htm> (дата обращения: 12.10.2007).

<sup>48</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. С. 219.

<sup>49</sup> См.: Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / пер. с франц. А.Т. Бикбова, Т.В. Анисимовой. М.: Практис, 2003. С. 49.

ствие», во-первых, и власть «способна создавать», во-вторых<sup>50</sup>.

Таким образом, анализ власти в категориях силы, события (а не сущности), возвращения, понимание ее созидательного характера – вот ключ к созданию новой, современной нам философии власти. Загадка и тайна власти состоит в том, что она ставит человека на границу небытия и смерти, так превращая сущее его существования в событие.

## **1.2. К вопросу о связи человека и власти, или Вокруг онтологии Хайдеггера**

Надо только без предвзятости осмыслить то, чем человек всегда оказывается уже захвачен, причем настолько решительно, что лишь в силу своей захваченности он и может быть человеком.

*М. Хайдеггер*

Университетское сообщество признает установленный в академических кругах разрыв между культурой и политической, более того, мы можем зарегистрировать заметный аполитизм современного университета. Но этот факт вовсе не значит, что не существуют такие значимые фигуры, в отношении которых не высказывались бы этические или политические суждения. Проблема власти становится передним рубежом в осознании множества теоретических, экзистенциальных, социальных проблем современности, одновременно принадлежа к порядку «вечных вопросов человеческой жизни». Более века назад тема власти в жизни человека была сформулирована Ницше. Через идею сверхчеловека родилось новое представление о власти, которая не против человека, но на стороне человека и его свершений. «Властолюбие: пылающий бич для самых твердых сердец, жестокая пытка, которую самый жестокий приготовляет для себя самого; мрачное пламя живых костров. Властолюбие: злая узда,

---

<sup>50</sup> См.: Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи и выступления / пер. с фр. И. Окуневой; под ред. Б.М. Скуратова. Ч. 2. М.: Праксис, 2005. С. 168.

наложенная на самые тщеславные народы; пересмешник всякой сомнительной добродетели; он ездит на всяком коне и на всякой гордости. Властолюбие: землетрясение, сламывающее и взламывающее все гнилое и пустое внутри <...>. Властолюбие: оно же заманчиво поднимается к чистым и одиноким и вверх к самодовлеющим вершинам, пылая, как любовь, заманчиво рисуящая пурпурные блаженства. Властолюбие: но кто назовет его *любием*, когда высокое стремление стремится вниз к власти! Поистине, нет ничего большого и подневольного в такой прихоти и нисхождении»<sup>51</sup>! Властолюбие перестало быть порочным качеством человека (некоторым безнравственным началом его существования), выходя на передний план его бытия. *Übermensch* (сверхчеловек) – это свободное человеческое существо, обладающее инстинктивными побуждениями, которые его не поработают. Он – господин, а не раб своих побуждений, он в состоянии что-то сотворить из себя, а не просто быть продуктом проявления инстинкта или внешнего влияния.

Отправной точкой анализа вопроса об экзистенциальном смысле власти выступает философия Хайдеггера, занимающая центральное место в экспозиции проблемы по многим причинам. Во-первых, потому что его онтология позволяет сформулировать вопрос о власти по-новому, т. е. не только со стороны ее сущности, структуры, функций, целей и назначения, но и со стороны смысла бытия человека. Во-вторых, в философии Хайдеггера обнаруживается ряд противоречий в решении проблемы власти, что создает некое эвристическое напряжение при чтении его текстов и анализе вопроса о власти в мыслительном поле немецкого классика. В-третьих, я убеждена в правоте Бурдьё, который рассматривал проект фундаментальной онтологии Хайдеггера как политическую философию (любопытно, что анализ позиции немецкого философа стал для современного социолога площадкой для разгромной критики идеологии нацизма). Более того, история западноевропейской философии позволяет считать Хайдеггера могущественной фигурой как внутри философского дискурса, так и за его пределами в поле высокой культуры.

---

<sup>51</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Собрание сочинений в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1990. С. 136.

Мысль философа XX века и тем более Хайдеггера никогда не аполитична, но, напротив, власть авторского текста над мышлением и толкованием выступает неким основанием любой возможной идеологии. «Обыденный язык <...> и, тем более, ученый язык, — пишет Бурдые, — продукт полей, находящихся под непрерывным действием господствующих интересов и ценностей, являются в каком-то смысле первичными идеологиями. <...> Политика превращается в онтологию»<sup>52</sup>. Бурдые исходит из того, что деятельность и мышление философа находятся как бы на втором шаге в отношении к идеологическому напряжению, возникающему в разных социальных полях. Мне думается обратное: производство и продвижение мысли рождается в неопределенном и свободном пространстве человеческого существования (о чем писал Хайдеггер и что представляется мне вполне обоснованным). Не политика превращается в онтологию, а онтология превращается в политику. Истина становится властью, а власть использует истину как свое первое и главное орудие. Возможно, творчество Хайдеггера и социальная траектория движения его мысли/действия есть попытка найти точку соединения власти и мысли, ведь власть без мысли невозможна, также как мысль без власти пуста.

В этом проявляется власть автора в пространстве культуры. Хайдеггер рассеивает свое видение, насаждая и узурпируя пространство, заставляя говорить и толковать так, как он сам это себе представляет, не позволяя выскользнуть из ловушки его понятий. Недаром всякий перевод его текстов на другие философские языки оборачивается неуспехом и осмеянием проводников хайдеггерианских текстов, как метко замечает Бурдые. Властный и политический зазор обнаруживается уже в том, что Хайдеггер категорически разводит онтологический и обыденный смысл понятий (забота, брошенность, смерть и пр.), окружая любое понятие ореолом онтологического различия. Так манифестируется философская и культурная дистанция (выделенность Хайдеггера в отношении к философской традиции, а также пропасть между социальной обыденностью и социальным аристократизмом). Если ранее вписывание в политическое и историческое пространство внутри философского дискурса происходило за счет от-

---

<sup>52</sup> Бурдые П. Политическая онтология Мартина. С. 143.

несения себя к Канту, то в XX веке такой фигурой становится Хайдеггер. Тип отнесения современных философов к идеям фундаментальной онтологии ведет к определенной дислокации в профессиональном поле и указывает на этико-политические предпочтения исследователей. Сам Хайдеггер чаще всего стремился скрыть политические предпочтения, придавая им форму философской рефлексии, но его трансформация мысли есть повод для подлинного любопытства в отношении к постановке и решению проблемы экзистенциального смысла власти.

Хайдеггер, возвращаясь к истокам греческой философии, формулирует в собственной редакции традиционную проблему отношения бытия и мышления ( $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  и  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), вопрос об их единстве в категориях силы, власти, бытия, господства, величия и могущества. «Смысл этого положения (т. е. тождества бытия и мышления у Парменида. — С.С.) есть нечто всему этому противоположное: бытие властвует, но так как оно властвует и поскольку оно властвует и является, то вместе с самим явлением свершается одновременно и разумение»<sup>53</sup>. Подобные целевые и методологические установки не являются произволом философского гения Хайдеггера, но высвечивают те принципиальные определения бытия, которые были приписаны сущему еще греками, а потом объявляли о себе в других философских и метафизических вопросах. Многие современные авторы (например, Фуко, Харбермас, их последователи) говорят, что власть есть понятие эпохи модерна, и они в каком-то смысле правы, т. к. категория власти не является факультативным понятием философии политики, но показывает направление европейской философской рефлексии бытия в его отношении к познанию. Хайдеггеровское рассуждение и его философское творчество демонстрирует преемственность и традицию европейской метафизики, фундированную властным пониманием бытия и сущего. Анализ отношения бытия и мышления, осознание метафизического различия бытия и сущего могут привести к определению сущности и способа «человеческого бытия», иная логика кажется немецкому философу невозможной. Власть у Хайдеггера — это не просто элемент фактичности

---

<sup>53</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. О.Н. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 217.



экзистенции, но, напротив, власть объявляет о себе в момент понимания и разделения бытия и сущего — самого принципиального различия философии Хайдеггера. Моя позиция в прочтении Хайдеггера не является оригинальной, в частности, на это указывает Левинас, представляя экзистенциальную аналитику (фундаментальную онтологию) как проект философии власти<sup>54</sup>.

В работе «Введение в метафизику» (опубликована в 1953 г.) Хайдеггер обосновывает идею, что античная метафизика, стоявшая у истоков европейской традиции философствования, есть онтология властвующего бытия. Главным понятием метафизики, выражающим властный характер бытия, выступает категория  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . «Оно означает, — толкует Хайдеггер, — из самого себя восхождение (*von sich aus Aufgehende*), прорастание (например, прорастание (*Aufgehen*) розы), постепенное самораскрытие, вхождение в этом раскрытии в явь и остановку пребывания в ней, короче говоря, восходящее-пребывающее властвование (*das aufgehendverweilende Walten*). <...> Цэуйт  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  ает восходящее властвование и пронизанное властью дление. В этом восходяще-пребывающем властвовании заключается как становление, так и бытие, в суженном смысле неподвижного упорствования»<sup>55</sup>. Греческое понятие  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  нельзя редуцировать к современному представлению о природе, это есть само бытие, согласно которому сущее становится и выводит себя из сокрытого. В греческой метафизике исходное понятие бытия, как обосновывает Хайдеггер, не связано с идеей Платона или сущностью Аристотеля, но вырастает из  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  досократической философии. Следовательно, из этого понятия должны быть удалены любые коннотации, так или иначе отправляющие  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  к природе: « $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  подразумевает становящееся распрямление, пребывающее в себе развитие. В этом властвовании (*Walten*) замыкаются и открываются исходящие из первоначального единства покой и движение. Это властвование есть еще не осиленное мышлением сверхвластительное присутствие, в котором бытует присутствующее как сущее. Властвование выявляет себя, лишь

---

<sup>54</sup> См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 82–84.

<sup>55</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 98–99.

выходя из сокрытости (Verborgenheit), что значит по-гречески: ἀλήθεια (несокрытость — Unverborgenheit) свершается, если властвование завоевывается как мир»<sup>56</sup>. Хайдеггер говорит об изначальности размежевания, борьбы, полемоса, которые не отменяют единства логоса, но образуют и собирают его. Отсюда политическая категория πόλις, его внутреннее устройство Хайдеггер толкует не как всеобщее как таковое, но то, что над всем витает, не затрагивая, но «изначально объединяющее единство расходящегося»<sup>57</sup>.

Постоянство в греческом понимании бытия, по мнению немецкого философа, характеризуется: стоянием-в-себе как восстающего (φύσις) и постоянно пребывающим (οὐσία). Бытие как φύσις есть властвование, тогда как λόγος есть «изначальное собрание», которому «подобает чин, господство»<sup>58</sup>. Властвование — онтологическое определение бытия, а господство связано (в толковании Хайдеггера) с тем, что собирает «соразмерно чину», отсюда логос — собранное созвучие — есть сильнейшее, и не каждому доступно одинаково легко. Истина не для каждого — истина для сильнейших — подобный тезис выражает квинтэссенцию европейской метафизики, начиная с Гераклита и заканчивая Ницше и Хайдеггером. Вот это удерживание в единстве принимает в данной картине бытия характер «сквозного властвования».

Определение человеческого бытия из сущности самого бытия располагается на пути оригинального прочтения античного понятия бытия как власти. Быть для европейской метафизики — значит являться, поэтому властвование есть «в самом себе видимое явление», или то, что выводит из сокрытости. Где властвует бытие, там властвует сопричастное ему разумение — таков тезис Хайдеггера в метафизике бытия как власти. Переход от чистой спекуляции в область описания человеческого бытия происходит в точке разумения. Разумение Парменида, в расшифровке Хайдеггера, есть событие: «не есть способность человека, в остальном уже определенного, но разумение есть свершение (Geschehen), свершаясь (geschehend) в котором, человек как сущий впервые входит в историю (Geschichte), являясь, т. е. [в букваль-

<sup>56</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 141-142.

<sup>57</sup> См.: Там же. С. 209.

<sup>58</sup> См.: Там же. С. 210.

ном смысле] сам приходит к бытию»<sup>59</sup>. Местообитанием власти как определения человеческого бытия является история или область свершения человека. В истории и свершении происходит переключение бытия как власти в область власти человеческого сущего (тот же ход делал и Ницше). Властный характер человеческого бытия связан с бытийным запросом к области его сущего: «бытие, которое открывается ему, он должен превратить в историю и в ней установить себя»<sup>60</sup>. Главный вопрос человека как субъекта власти должен звучать не «что есть человек?», но «кто есть человек?». Самоопрашивание себя в горизонте онтологического существования, разумения и свершения переводит сущее человека в ранг и чин властного бытия. Раскрытость сущего и есть та власть, которой должен овладеть человек, чтобы в своей власти-деятельности быть посреди сущего самим собой или человеком историческим.

Человека Хайдеггер определяет как *δεινόν*, «неуютнейшее». С одной стороны, как пишет философ, *δεινόν* именуется страшное в «смысле сверхвластительного властвования», то, что вызывает панический ужас, тревогу, молчаливую опасность. «Властное (*Gewaltiges*), сверхвластительное есть сущностный характер самого властвования. Где оно наступает, там оно в состоянии удержать при себе эту сверхвластительную силу. Но благодаря этому оно становится не безобиднее, а еще более страшным и чуждым»<sup>61</sup>. С другой стороны, человек как *δεινόν* «означает сверхвластительное с точки зрения того, кто нуждается во власти и не только обладает ею, но и сам выступает как власти-деятельный (*gewalt-tätig*), поскольку во власти заключена для него основная черта не только его деяний, но и его сиюбытности»<sup>62</sup>. Хайдеггер поясняет, что под власти-деятельностью понимается не грубость и произвол человека, но «уговор о любовных сделках и взаимном потакании», хотя любая власть всегда может быть низведена до уровня помехи, оскорбления.

Хайдеггер, рассматривая человека как *δεινόν*, исходит из того, что «сущее в целом как властвование есть сверхвласти-

---

<sup>59</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 218.

<sup>60</sup> Там же. С. 220.

<sup>61</sup> Там же. С. 226.

<sup>62</sup> Там же. С. 226–227.

тельное», и человек ввергнут в это сверхвластительное, т. к. он сущностно принадлежит бытию. В то же время человек в сверхвластительном «употребляет власть», «собирает властвующее и впускает его в явственность». Специфичность человека как сущего вытекает из сверхвластительного (характеристика бытия) и называется философом «власти-деятельность». «Человек есть власти-деятельный не вне и наряду со всем другим, но только в том смысле, что в связи с его властной деятельностью и в ней ему нужна власть, дабы употребить ее против сверхвластительного»<sup>63</sup>.

В анализе властной природы бытия как такового и человеческого способа бытия как властного Хайдеггер использует три ключевых понятия: властный, сверхвластительный, власти-деятельный. Первоначально властное он определяет как «неуютнейшее», но, кажется, это вторичная характеристика бытия как власти, которую мы можем учитывать тогда, когда испытываем влияние властного на нас, но цель философа — понять, каково есть властное в самом себе. «Сверхвластительное» есть определение бытия как такового, оно перемеживает жизнь человека, переводя его существование из режима домашнего, безопасного, повседневного в область «неуютнейшего». Но указанное неуютнейшее есть и у человека, оно объявляет о себе в тот момент, когда он «как властительный переступает границу домашнего и как раз в направлении к неуютному в смысле сверхвластительному»<sup>64</sup>.

Эту ситуацию в «Бытии и времени» Хайдеггер называет решимостью, или заступанием в самую свою необходимую возможность (бытие к смерти). «Решимость, — пишет философ, — есть отличительный модус разомкнутости присутствия. Но разомкнутость была ранее экзистенциально интерпретирована как *исходная истинность*»<sup>65</sup>. Решимость в поступке возникает из понимания фактических возможностей Присутствия (Dasein) в каждой конкретной ситуации. В этом и состоит смысл властного свершения человека в истории. Присутствие экзистирует только в ситуации раскрытия собственных фактических возможностей и в решительном их при-

---

<sup>63</sup> Там же. С. 227.

<sup>64</sup> Там же. С. 228.

<sup>65</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 297.

нятии. Историчность экзистенции реализуется таким образом, что Присутствие, понимая себя, не ограничивается лишь постижением (познанием), но создает поле становления своих возможностей бытийствования.

В традиции хайдеггеровской онтологии власти как события работает и современный французский философ А. Бадью. Исток события у Бадью (как и у Хайдеггера) кроется в человеческой решимости к изменению имеющегося. «Субъект, который превышает животное (остающееся, однако, его единственным носителем), требует, чтобы произошло нечто, нечто, не исчерпывающееся простым вхождением в “то, что имеет место”. Это *пополнение* мы назовем *событием* и будем отличать множественное бытие <...> от события, которое принуждает нас решиться на *новый* способ быть. <...> С какого же “решения” ведет тогда начало процесс истины? С решения строить свои отношения с ситуацией *с точки зрения событийного пополнения*. Назовем такой подход *верностью*. Быть верным событию означает продвигаться в ситуации, пополненной этим событием, *осмысляя* (но любая мысль есть практика, испытание) ее “согласно” событию»<sup>66</sup>. В так понятом событии мне представляются важным три пласта смысла: решимость как исток события, избыточность события (то, что Бадью называет где-то «пополнением», где-то «избыточностью»), верность как способность существовать в горизонте события, постоянно возвращаясь к нему. Человеческое существование в ситуации события, по Бадью, двойственно: с одной стороны, этот «кто-то» «остается *самим собой*», опознаваясь среди прочих множественной единичностью, с другой стороны, человек «*пребывает над собой в избытке*, поскольку случайная траектория верности *проходит через него*», включает его в мгновение вечности. Событие — это некоторый разлом, разрыв, зазор бытия между эмпирической множественностью человеческого существования и метафизическим горизонтом вечности. Состоятельность человека, о которой пишет Бадью, состоит в том, чтобы вовлечь свою единичность (животное, наличное «кто-то») в событийное становление и продолжение субъекта истины. Верность событию (т. е. уже исчезнувшему пополнению) выражается

---

<sup>66</sup> Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 64–65.

в главном правиле состоятельности: «Не уступать! Продолжать! Упорствовать!»<sup>67</sup>. Это правило фактически призывает быть верным верности событию. Впервые эта мысль высказывается М. Бахтиным в работе «К философии поступка», где он пишет о верности подписи, долженствованию, ответственности в поступке<sup>68</sup>.

Для Бадью гарантом возвращения события становится человек, который через принцип состоятельности может войти в зону событийного становления бытия. Философ полагает, что в антропологической перспективе значимым является только один вопрос: «Как мне в качестве кого-то *продолжать* быть в избытке к своему собственному бытию?»<sup>69</sup> Бадью отвечает на это вопрос через создание «этики истин», в основе которой лежит верность событию и истине, где истина — это «реальный процесс верности некоторому событию», «материальный след событийного пополнения»<sup>70</sup>. Властный характер бытия открывается через решимость и этическую состоятельность субъекта действия, субъекта истины.

Событие решимости как исток властного пополнения и становления бытия имеет весьма противоречивый характер, т. к. высвечивает важную апорию мысли Хайдеггера и Бадью<sup>71</sup>. Решительное набрасывание, властный выбор челове-

<sup>67</sup> См.: Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. С. 70–73.

<sup>68</sup> Бахтин видит корень ответственности в уникальности и единственности поступка, что выражается в «слове-верности». Не содержание обязательства меня обязывает, как верно пишет Бахтин, но моя подпись под ним. Ответственная включенность открывается как единственность бытия-события или правда положения. Мое не-алиби в бытии не узнается, не поддается моему познанию, но признается и утверждается. См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники / сост. и пред. С. Г. Бочарова. Ежегодник: 1984–1985. М., 1986.

<sup>69</sup> Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. С. 76.

<sup>70</sup> См.: Там же. С. 66.

<sup>71</sup> «По логике Хайдеггера (и наследующего ему Алена Бадью), чистое событие должно случаться, должно было уже произойти, чтобы что-либо вообще произошло. Оно должно происходить в каждом мировом событии, прибавляться к нему. Что бы ни происходило (например, пошел дождь) — в этот момент также происходит и чистое событие. Ален Бадью развивает хайдеггеровское учение о событии. Событие для него превосходит порядок бытия. В порядке бытия события, действительно, нет. Событие у Бадью автореферентно, это множество, включающее

ка, казалось бы, должен приближать его к миру, но в логике философа, напротив, он его отворачивает от мира. Событие решимости парадоксально. Магун также указывает на эту апорию в логике Хайдеггера: как индивидуальное и автономное бытие Присутствия (Dasein) может быть переведено в план совместности? Для Хайдеггера оно не переводимо. Отсюда возникает и двойственность в понимании события, которое, с одной стороны, есть событие решимости или единения с бытием, но, с другой стороны, событие оборачивается изъятием из мирового обращения бытия. «Событие, для Хайдеггера, это, прежде всего, неантропоморфное обоснование сопряжения бытия и времени, перехода бытия из сокрытости в явленность и обратно. <...> В качестве однонаправленного дара бытия, событие приближает бытие к человеку и приводит его к его собственной, единичной истине. Но, с другой стороны, хайдеггеровское событие обособляет – оно не только дарит, но в то же время изымает себя из мирового “обращения”, так что становится возможным уникальность, обособленность каждого отдельного времени. Сложный пейзаж: событие – это одновременно и дар, и изъятие, но в обоих смыслах оно необратимо. Событие дарит/изымает бытие, пишет Хайдеггер, но при этом само не принадлежит к бытию, оно не есть»<sup>72</sup>.

Итак, зона бытийного властвования человека располагается в переходе и заступании человека в область бытия из потерянности в повседневном домашнем мире безопасности. Власть объявляет о себе в человеческой жизни как событие выхода за границы знакомого мира, как акт власти-деятельного соучастия человека в бытии. Человек, войдя в событие власти, обнаруживает свою безысходность, гибель, несчастье. Событие и путь власти, по Хайдеггеру (и Бадью как его продолжателю), – это событие и путь свершения. Эта методологическая установка является принципиальной и ре-

---

в качестве подмножества само себя. То есть событие является своим собственным содержанием. По этой же матрице строятся мировые, эмпирические события: они замкнуты на себя, тавтологичны и вырваны из причинно-следственных связей». См.: Магун А. Понятие и опыт революции. URL: <http://www.politstudies.ru/archS/authors/931.htm> (дата обращения: 12.10.2007).

<sup>72</sup> Там же.

шающей в моем анализе человеческого бытия как властного по своей сути. Но опора на хайдеггеровское прочтение бытия как власти ведет к некоторым существенным сложностям, и, прежде всего, к вопросу: как сверхвластительное бытие, открываясь во власти-деятельности человека, переходит в план совместности людей друг с другом? Ведь человеческое существование в горизонте бытия открывается как одинокое, заброшенное, конечное и абсолютно автономное. Это самая принципиальная и фундаментальная сложность, которую Хайдеггер так и не разрешил в своем творчестве, но, тем не менее, он пытался это сделать.

В тексте «Введение в метафизику» философ для разрешения указанной выше проблемы обращается к известному греческому понятию *πόλις*, которое обычно переводят и трактуют как «государство, город-государство», что, по версии Хайдеггера, неточно, т. к. происходит игнорирование другого важного пласта смысла. Вот что он пишет: «*Πόλις* скорее всего значит место, в котором и в качестве которого сиюбытность выступает как историческая. *Πόλις* есть историческое место, та сиюбытность, в которой, из которой и для которой совершается история»<sup>73</sup>. Принадлежностью этого исторического места являются храмы, боги, жрецы, игры, поэты и пр., но все это является не потому, что принадлежит *πόλις* у, но нечто является полисным, поскольку занимает историческое место, попадая туда в силу того, что «правители суть *только* правители», «жрецы суть *только* жрецы», «мыслители суть *только* мыслители» и т. д. Это означает, что природа властного свершения событийна, по Хайдеггеру, а *πόλις* как сфера политического есть акт творения указанных людей. «Суть эта ведь означает: нуждаются как властительные во власти и возвышаются в историческом бытии в качестве творцов, деятелей. Возвышаясь, они вместе с тем суть *ἀπόλις*, без города и места, одинокие, бесприютные, безысходные посреди сущего в целом, в то же время без границ и устава, без лада и склада, ибо как творцы, они все это должны еще утвердить»<sup>74</sup>. Для Хайдеггера местом обитания власти является не политика, но область исторического бытия, политика возникает как эффект события человечес-

---

<sup>73</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 229.

<sup>74</sup> Там же. С. 229.



кого бытия в его истории. Власть для Хайдеггера есть первое и главное определение свершения человека (здесь можно провести параллель с исследованием исихазма Хоружего, который разрабатывает энергийную антропологию, обращаясь к анализу религиозного опыта, рассматривая его как антропологическую лабораторию, как сферу подвига). Но такое видение Хайдеггером власти в горизонте совместности людей друг с другом кажется более чем эскизным, а возможно и не вполне удовлетворительным (впрочем, понятно по каким причинам). Цель западной онтологии — постичь отдельного человека не в его индивидуальности, а в его всеобщности, а идеал сократовской истины основывается на самодостаточности Тожественного (Левинас), на его идентификации с собственной самостью, на его эгоизме.

Как вполне обоснованно полагает Левинас, западная философия чаще всего выступала в качестве онтологии, сводившей Другого к Самотождественному. Приоритет Самотождественного был введен уже Сократом, который в своей стратегии познания сущего провозглашает важный принцип: «Я не в состоянии взять что-либо у Другого, если этого уже не было у меня, как если бы “я” извечно обладал тем, то приходит ко мне извне. Быть свободным значит ничего не получать. Свобода не походит на капризную спонтанность свободного волеизъявления. Ее высший смысл заключается в свойственном Самотождественному постоянстве, которое есть Разум»<sup>75</sup>. Классический проект онтологии и тотальный монологизм познающего приводят к тому, что сам субъект и его разум являются крепкой основой власти, ее стабильного порядка. Герметизм и оторванность разума от Другого, чужого, иного приводят к тому, что познание действительности как действие власти в отношении к сущему есть не что иное, как развертывание собственной идентичности во внешнее. Поэтому познание есть, по версии Ницше, высший тип воли к власти, а истина — мощнейшее (и, кажется, единственно серьезное) орудие власти.

Известный хайдеггеровский тезис о разделении бытия и сущего, а также приоритет познания бытия в отношении к познанию сущего толкуется Левинасом так. «Утверждать **приоритет бытия** (выделение жирным шрифтом мое, курсив

---

<sup>75</sup> Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 82.

Левинаса. — С.С.) по отношению к *сущему* значит уже тем самым высказываться о сущности философии, **подчиняя** отношение с *тем, кто* является сущим (этическое отношение), отношению с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, дает возможность **овладевать** сущим и **господствовать** над ним (отношение познания), **подчиняет** справедливость свободе. <...> Хайдеггеровская онтология **подчиняет** любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым утверждает приоритет свободы над этикой. <...> Свобода возникает из повиновения бытию: не человек **владеет** свободой, а свобода **владеет** человеком»<sup>76</sup>. Властвование в мире европейской метафизической установки происходит в форме овладения, захвата мира в акте познания бытия, что неизбежно должно привести к овладению другим по модели господства над ним и террора. Другой, если и существует, то только применительно и в отношении к моей самотождественности и эгоизму. Неслучайно в «Бытии и времени» Другой присутствует только как момент бытия-в-мире, как безликое *Man*, которое необходимо преодолеть, перестроив энергию на экзистирование «к смерти». Хайдеггеру так и не удалось преодолеть проект властного освоения и обживания бытия субъектом классической философии. Обладание является преимущественной формой, при помощи которой Другой становится «моим».

Такая позиция западной философии приводит к проекту бытия как власти и разворачивается в социальном сущем в форме господства. «Философия власти, онтология как первофилософия, которая не ставит под вопрос Самотождественного, является философией несправедливости — заключает Левинас. — Хайдеггеровская онтология, подчиняющая отношение к Другому отношению с бытием вообще, даже если она противится одержимости техникой, вытекающей из забвения бытия, сокрыто сущим, остается в плену анонимности и в конечном счете неизбежно ведет к другому насилию, к имперскому владычеству, к тирании. Тирания эта не является простым распространением власти техники на отчужденных людей. Оно восходит к «душевному состоянию» язычника, к укорененности к почве, к почитанию, которое люди порабощенные испытывают по отношению к своим госпо-

---

<sup>76</sup> Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 83–84.

дам»<sup>77</sup>. Левинас противопоставляет Хайдеггеру другую интенцию: отказ от самоидентификации бытия и допуск Другого в пространство бытия и сущего приводит к иной картине метафизики и онтологии<sup>78</sup>. Разрушая западную метафизику как проект философии власти, Левинас фактически призывает рассматривать бытие человека как призвание, призвание Другого как Лица (это Другой, который превосходит идею Другого во мне). Лицо не призывает ни к власти, ни к обладанию, ни к агрессии. Цель Левинаса – выявить «неаллергическое» отношение к инаковости, справедливость или уважительное отношение к Другому. Левинас показывает, что понимание бытия не может *доминировать* над отношением к Другому.

Современный французский философ Ж. Рансьер пишет, что для политической власти, власти совместности, полиса значима как раз не сила единения людей, но, напротив, сила их различия. Опорой власти в полисе выступает не единое политическое поле, но уникальность и единственность деятеля (явная переключка с Хайдеггером). Как пишет Рансьер, Астор в отличие от интеллектуала – это фигура гаранта, именно он может распутывать смысл и находить справедливость

---

<sup>77</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 84–85.

<sup>78</sup> А. Бадью, анализируя позицию Левинаса формулирует принципиальный вопрос-возражение в отношении к его творчеству: «чем же, собственно, *удостоверяется* изначальность моей пред-данности Другому? Или каковы онтологические основания для этики различия Я и Другого? Трудность Левинаса кроется в том, что он не объясняет основания «этического примата Другого над Тем же». А это необходимо, «чтобы опыт инаковости был онтологически “гарантирован” как опыт расстояния», «преодоление которого как раз и является этическим опытом как таковым». Левинас исходит из того, что Другой всегда «слишком схож со мною», чтобы возникла «необходимость» в гипотезе о первоначальной открытости к его инаковости». В конечном счете на место Другого попадает Бог. Такой ход Бурдьё оценивает следующим образом: «В предприятии Левинаса примат этики Другого над теоретической онтологией того же неразрывно связан с религиозной аксиомой. <...> Этика оказывается конечным именем религиозного как такового (того, что с-вязывает с Другим под неизяснимой властью Совсем-Другого)». См.: Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. С. 40–42. По версии самого Бадью, мотив «признания другого» не может прояснить ни одну конкретную ситуацию. Вместо «этики различия» Левинаса он предлагает «этику истин», «этику упорствования в бытии».

в шуме мира, а значит он способен «умиротворить письмом крики ссоры, объединить людей способностью различать смысл, приносить мир той способностью, которая предшествует осуществлению власти». Утверждению и осуществлению власти предшествует способность человека и культуры к деятельности различия<sup>79</sup>. Рансьер высказывает идею силы различия как изначального основания для власти социального порядка. В анализе концепта власти и политики Платона он вводит важное теоретическое положение: «В обществе имеется демократия постольку, поскольку демос в нем существует как сила разделения охлоса. Эта сила разделения реализуется через случайную историческую систему событий, дискурсов и практик, посредством которых какое угодно множество провозглашается и проявляется как таковое. <...> Здесь необходима еще та мощь демона, каковая не является ни сложением социальных партнеров, ни накоплением различий, но совсем наоборот — является способностью уничтожить партнерство, накопление и отменять порядковость. Эту мощь анонимного множественного как такового гений Платона точно уразумел как бунт количественного против порядкового»<sup>80</sup>. Это сила демоса, которая ускользает от власти государства и законодателей, это собирающая-различающая сила первого множественного, сила двух при разделении. В обществе Нового времени классовая борьба стала такой силой различия /разделения и одновременного единения множественного, как полагает Рансьер.

Как было указано выше, размышления Хайдеггера не идут по пути объяснения власти в горизонте совместности, но он все-таки очерчивает круг и границы власти. Границей и альтернативой власти для него может быть только смерть. Только в смерти всякая власти-деятельность терпит непосредственное поражение. Почему в смерти? Потому что только смерть, как обосновывает немецкий философ, перекрывает всякую завершенность, переходит границы всякой ограниченности, в ней нет «ни прорыва, ни перелома, ни захвата, ни подчинения». Смерть — это неуютно-зловещее, которое раз и навсегда уничтожает все домашне-уютное. Более того, смерть «не есть особое событие, которое надлежит назвать среди

---

<sup>79</sup> См.: Рансьер Ж. На краю политического. С. 28–29.

<sup>80</sup> Рансьер Ж. Указ. соч. С. 58.

прочего, потому что и оно в конце концов наступает». В смерти властное и неуютнейшее человеческое бытие ставит себе свою границу<sup>81</sup>. Власть альтернативна смерти, потому что она носит производительный, творческий, созидательный характер. Про-изводить нечто — это значит делать зримым властвующее восхождение, или *φύσις*. Смерть и погибель не только ограничивают круг власти, но есть одновременно и возможность власти-деятеля для того, чтобы явиться властвующим: «Властидеятельность должна разбиться о сверхвласть (*Übergewalt*) бытия, если бытие властвует как *φύσις*, восходящее властвование»<sup>82</sup>. Быть человеком для Хайдеггера — это значит быть власти-деятелем, т. е. принимать на себя соби́рание сущего, вносить в мир творение, управлять несокрытостью, охранять ее от сокрытости.

Таким образом, в философии Хайдеггера выделяются несколько фундаментальных определений связи власти и человека, которые можно обобщить в виде коротких тезисов:

1. Бытие (*φύσις*) имеет властный характер.
2. Бытийное сверхвластье свершается, имеет событийную природу своего становления и утверждения.
3. Человек как власти-деятель свершается в истории, которая и есть область (у)становления власти.

Идея создания онтологии власти на платформе целостной метафизической системы была высказана другим известным философом А. Кожевым. Он полагает, что для создания онтологии власти необходима разработка оригинальной онтологии как учения о бытии как бытии. Кожев выделяет четыре оригинальные философские онтологии, на платформе которых возможно создание онтологии власти. Они принадлежат Платону, Аристотелю, теологам и Гегелю. Я добавила бы еще и проект Хайдеггера, т. к. на основе созданной им экзистенциальной аналитики возможна разработка современной онтологии власти. Кожев прав в том отношении, что универсальную онтологию власти создать невозможно (хотя она всегда замысливалась именно в таком аспекте), но она всегда останется онтологией, созданной на основе только *этого, определенного* проекта бытия. И если Хайдеггер говорил о властном характере собственно бытия, то Кожев по-

---

<sup>81</sup> См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 234.

<sup>82</sup> Там же. С. 238.

лагает, что любая стройная метафизическая система способна произвести некоторый концепт власти. Ведущая спекулятивная установка в анализе власти размежевывает позиции Хайдеггера и Кожева.

Альтернативной Хайдеггеру идеей в решении вопроса о власти в бытии человека выступает концепт власти-признания. Идея признания как ключевой принцип власти разрабатывалась по линии Гегель – Кожев – Альтюссер – Хабермас и их последователи. Через анализ признания они ликвидируют апорию Хайдеггера при переводе власти из области бытия человека в план совместности. Идея власти по модели признания вызвала огромный резонанс и поддержку в исследовательском сообществе XX века. Акт признания, а, по сути, действие власти есть акт, конституирующий субъективность. «Лишь на основе взаимного признания образуется то самосознание, которое должно проявиться в процессе моего отражения в сознании другого субъекта. <...> В этом случае дух (здесь Хабермас говорит о понятии духа у Гегеля. – С.С.) оказывается не фундаментом, лежащим в основе субъективности самости в самосознании, а представляет собой среду, в которой Я вступает в коммуникацию с другим Я и *благодаря* которой – как некоему абсолютному посреднику – оба они только и могут взаимно образовывать друг друга в качестве субъектов»<sup>83</sup>.

Кожев отвергает силовое происхождение власти, власть входит в жизнь человека в ситуации признания. В работе «Понятие власти» он приводит пример ситуации власти. Если некто выдворил человека из комнаты силой, то это значит, что у него нет власти над выдворенным, если приказ вызывает дискуссии, то власти нет, и пр. Власть и сила несовместны. Поэтому власть – это возможность действовать бескомпромиссно. Феномен власти Кожев сближает с феноменом права, т. е. такого действия, когда я могу действовать, не встречая оппозиции, хотя она и возможна. Властное действие легитимно по определению и абсолютно всегда признано. Она всегда имеет «*легальный* или *легитимный* характер с точки зрения тех, кто ее признает (это подразумевается, поскольку любая власть обязательно является *признанной* Властью: не признать Власть – значит отрицать ее, а тем

---

<sup>83</sup> См.: Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки о гегелевской «философии духа» йенского периода // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. С. 12.

самым ее уничтожить)»<sup>84</sup>. Подобное определение власти, как мне представляется, сильно сужает круг ее действия. Философ сам даже замечает, что предложенное им понятие власти может быть сопоставлено с «общим определением Божественного» и очень напоминает власть Бога, которая действительно никогда не может вызвать сопротивления в силу несоизмерности божественного и тварного бытия.

Но тогда возникает вполне очевидный вопрос: что заставляет, вынуждает человека признавать власть над собой в проекте абсолютного несопротивления ей или несилового смысла власти? Кожев дает ответ, обращаясь к диалектике отношений господина и раба Гегеля. Он толкует отношение властвующего господина и подвластного раба как господство, которое «рождается в Борьбе на смерть за “признание”». Два противника ставят перед собой цель – быть признанным, где будущий господин выдерживает «проверку Борьбы и Риска», а будущий раб «не сумел перебороть свой страх (животный страх смерти)», он отступает, признает себя побежденным, признает превосходство победителя и подчиняется ему как раб. Так рождается абсолютная власть, по мнению Кожева. Подобная власть происходит из того, что кто-то способен победить «животный» страх перед смертью, а кто-то нет. «Раб сознательно и добровольно отрекается, – пишет он, – от возможности противостоять действиям Господина; он *знает*, что такая реакция несет его жизни риск, а он этот риск *не желает* принимать»<sup>85</sup>. Мне представляется очень интересным и важным тот факт, что Кожев связывает отношения власти с риском и его принятием. Риск сопровождает властное отношение только в ситуации Господства, но риск и борьба отсутствуют во власти Судьи (теория этого типа власти разработана Платоном). Власть Судьи основывается на справедливости и может противостоять или даже уничтожить власть господина, вождя и отца.

Кожев понимает истинное бытие человека как *действие*. Феноменология действия Кожева (в гегелевском смысле) начинается с анализа антропогенного желания, т. е. желания, направленного на другое желание. Антропогенное желание вводит человека в пространство действия и власти. Человеческое существование организуется желанием желания, это значит «желать нечто отсутствующее, ирреальное, пустое

<sup>84</sup> См.: Кожев А. Понятие власти. С. 19.

<sup>85</sup> Там же. С. 30.

в заполненном (материальной) реальностью пространстве-времени». Созданная антропогенным желанием пустота в природном мире заполняется человеческим или историческим миром. Это желание, будучи «отсутствием, а не присутствием, не *есть*, но оно *ничтожит* в реальном Бытии». Бытие в мире, или, выражаясь словами Кожева, «перманентная экзистенция» «*пребывает* в мире, но в нем *ничтожит*»<sup>86</sup>. Человеческая экзистенция и есть само-*отрицание*. В этом положении онтология человеческого бытия Кожева перекликается с философией Сартра.

Разрабатывая ключевую категорию своей философии власти — признание, Кожев выводит ее из желания желания. Антропогенное желание есть в своей основе желание быть любимым, но термин «любовь» кажется ему узким, поэтому «желание желания есть стремление быть признанным (*anerkannt*)». Следовательно, антропогенное желание есть желание «признания». Человек есть действие, и, удовлетворяя свое желание желания, он существует, и «существует в той мере, в какой он *признан*: признание одного человека другим составляет само его бытие (как говорит Гегель: «*Der Mensch ist Anerkennen*»)»<sup>87</sup>. В философии Кожева для человеческого бытия всегда требуется другой, через которого человек существует в отношении признания. «Действительно или истинно человек существует лишь как признанный другим, и только в признании и через него со стороны другого он существует сам в-себе и для-себя, зная и признавая самого себя»<sup>88</sup>. Таким образом, самостоятельного, автономного человеческого бытия недостаточно и не существует, ты человек, а не животное, в той степени, насколько ты имеешь возможность быть признанным другим. Истинное рождение человека начинается с риска собственной жизнью ради признания. Если человек желает желание другого человека и он получает встречное желание желания, то, по мнению Кожева, возникает конфликт желаний, и желание желания может реализоваться только в смертельной борьбе, т. к. исходное желание признания у обоих вводит их в пространство борь-

---

<sup>86</sup> См.: Кожев А. Очерки феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Практикс, 2006. С. 295–298.

<sup>87</sup> Кожев А. Очерки феноменологии права. С. 299.

<sup>88</sup> Там же. С. 305.



бы и смертельного риска. Позиция Кожева диаметрально противоположна идее Левинаса, который исходил из возможности диалога и встречи с Другим вне схемы борьбы.

Модель власти, в основе которой лежит борьба за признание, сразу производит дифференциацию субъектов власти на победителя и побежденного или на господина и раба (в редакции Гегеля). Раб признает человеческую реальность господина, а господин не признает человеческого достоинства и ценности раба, которая исчезает по факту полученных результатов и исхода борьбы. Философия Гегеля представляет собой метафизическое обоснование власти по модели господства. Кожев, понимая некоторую спекулятивность и нереальность гегелевской модели власти, говорит не только об ее иллюзорном характере, но и о тех сложностях, которые возникают в понимании и реальном утверждении признания. Действительно, хотя господин и выиграл поединок, его антропогенное желание неудовлетворено, т. к. признание со стороны раба получить нельзя, ведь он не осуществлен как человеческое существо в действительности, он человек только в возможности. В этой диалектической логике раба и господина, как точно подмечает Кожев, «господином можно лишь умереть (в борьбе за признание), но нельзя жить в господстве»<sup>89</sup>. Господин появляется в истории лишь для того, чтобы исчезнуть. Так Кожев прибавляет третью фигуру власти – гражданина, который только может быть окончательно удовлетворен, т. к. способен получить от другого человеческого существа признание (он признан тем, кого сам признает). «Если человек рождается только в антитезе Господина и Раба, то полностью он осуществляется и актуализируется в синтезе Гражданина, который является Господином (насколько он признан другими) и Рабом (насколько он признает их сам)»<sup>90</sup>, – пишет Кожев. Правда, из этого рассуждения неясно: какова должна быть борьба, ведь если борьба имеет ставкой жизнь, то она всегда оборачивается конституированием раба и господина, а значит остается открытым вопрос о том, каковы основания борьбы, дарующей такую фигуру власти, как гражданин.

Очевидно, что властное отношение господина и раба является асимметричным, тогда как властное отношение между

---

<sup>89</sup> Кожев А. Очерки феноменологии права. С. 302.

<sup>90</sup> Там же. С. 303.

гражданами такую асимметрию теряет, а значит, происходит некоторое видоизменение ведущего «логического принципа» диалектики власти Гегеля. Реальность человека для Кожева находит свое воплощение в образе Гражданина. В этом месте анализа Кожева возникает явная перекличка с Аристотелем, для которого ты человек в той мере, в какой являешься политическим животным или гражданином полиса<sup>91</sup>. Более того, философ и дальше идет по пути Аристотеля, полагающего, что быть гражданином — это не только жить на определенной территории, но и осуществлять свое участие во власти. Если Аристотель отличал гражданина от раба, ремесленника, женщины и ребенка, то для Кожева существенным моментом в определении гражданина является его включенность во власть через опору гражданского общества. Гражданское общество, как мне представляется, и есть то пространство, где может обнаружиться признание гражданами друг друга.

Действительное существование человека реализуется через два действия — труд и борьбу. Так складываются ведущие регионы власти — экономика (основание — труд) и политика (основание — борьба как война). «Все человеческие феномены имеют своим фундаментом Войну и Экономику, которая имеет своим основанием Труд. Экономика и Война актуализируют человеческую реальность, историческое существование человечества»<sup>92</sup>. Кожев вносит уточнение в анализ фигур власти, это теперь не раб и господин, а воин и труженик, т. е. гражданин, который, не будучи ни одним из них по отдельности, является ими одновременно.

Гражданин как фигура равновесия между господином и рабом во властном отношении признания анализируется Кожевным в диалектике права и идеи справедливости (замечу, что у Аристотеля ключевой категорией было понятие общественной добродетели). Подобно тому, как в истории в фигуре гражданина господство сливается с рабством, так и ари-

---

<sup>91</sup> «Человек — по природе [существо] общественное» (Никомахова этика 1097b10). «Лучше всего безусловное понятие гражданина может быть определено через участие в суде и власти. <...> Мы же считаем гражданами тех, кто участвует в суде и народном собрании» (Политика 1275a25-1275a35). См.: Аристотель. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

<sup>92</sup> Кожев А. Очерки феноменологии права. С. 307.

стократическая справедливость соединится с буржуазной в синтетической справедливости. Признание, которое получает гражданин, ценно не только с внешней стороны, но существенно и со стороны самосознания и признания человеком самого себя, именно в силу этого он может выступать как субъект права, как полагает Кожев. Субъект права не есть субстанция или сущность, человек, ничтожая природу в действии труда и борьбы, предполагает, как *должно* быть. Так в конституировании власти-признания объявляет о себе должествование, или «*положительная ценность*». Человек преобразует реальность так, чтобы она стала такой, какой должна быть. «Человек не просто рискует своей жизнью, но он знает, что он *должен* это делать. Он не довольствуется тем, что работает, но также знает, что труд есть его *обязанность*. Однако нельзя сказать, что он борется или трудится, *потому что* это — его долг. Напротив, само понятие долга проявляется лишь потому, что он борется и работает»<sup>93</sup>. Кожев исходит из того, что человеческое бытие — это *бытие-долженствование*, которое обнаруживается в действии. Долг здесь (в отличие от Канта и Бахтина) не является онтологически первичным в антропологическом акте или акте признания, но его производное.

Таким образом, Ницше открывает для философии человека власти, он рупор и метка бытия как воли к власти. Исследование экзистенциального смысла власти располагается на пути анализа философии Хайдеггера, в которой власть представляется как ведущая характеристика бытия. В человеческом бытии власть объявляет о себе в ситуации познания и решимости. Властный характер экзистенции объявляет о себе в событии, т. е. там, где мы превосходим себя, преодолевая нечто в самих себе, созидая. В противовес Хайдеггеру Кожев рассматривает власть в жизни человека в ситуации признания. Признание конституирует субъекта действия не как автономную реальность, но как изначально связанного с другим в осуществлении власти (или актах труда и борьбы). Философия власти Кожева — это поворот диалектики власти/господства Гегеля в сторону осмысления некоторых экзистенциальных мотивов в анализе ситуации власти. Можно засвидетельствовать некоторую параллельность мысли Хай-

---

<sup>93</sup> Кожев А. Очерки феноменологии права. С. 311–312.

деггера и Кожева. Безусловно, Хайдеггер соз-дает и за-дает идею экзистенциального анализа бытия присутствия (где власть выступает ее существенным моментом), тогда как в философии Кожева, а затем Альтюссера, Фуко, Хабермаса этот подход получает свое развитие и новое прочтение. Мысль Хайдеггера в анализе проблематики власти становится одним из кристаллизующих центров, тем самым собирая, организуя и направляя рефлекссию не «против», но в «сторону власти».

Поскольку власть рассматривалась со стороны события ее свершения, экзистирования в «ситуации власти», то важно описать те регионы значимого экзистенциального и культурного опыта человека, которые позволяют развернуть идею неинституционального смысла власти, ее фундированности в жизни человека на примере описания конкретных феноменов экзистенции. Исследование богатства, любви, совести, священного, технического как феноменов власти позволит показать, как в каждом конкретном случае власть обретает себя, как организуется ситуация власти в жизни человека. Понятие ситуации – изобретение Ясперса, оно прочно входит в интеллектуальный ресурс экзистенциализма, показывая бытия человека в «пограничной ситуации». И.А. Михайлов толкует понятие ситуации у Ясперса как категорию, обозначающую «то, как телесное бытие, называемое человек, “бывает” в мире». Человеческое бытие «исключительно *ситуативно*», когда «неартикулированное внутреннее беспокойство превращается в отчетливое *сознание*, “ситуация” человека в мире меняется»<sup>94</sup>. Пограничная ситуация<sup>95</sup>, в которой

---

<sup>94</sup> См.: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 174.

<sup>95</sup> Понятие ситуации «Пограничная ситуация (нем. die Grenzsituation) – понятие философии Ясперса. П. с. – смерть, страдание, страх, вина, борьба – ставит человека на границу между бытием и небытием. Оказавшись в П. с., человек, согласно Ясперсу, освобождается от всех ранее сковывавших его условностей, внешних норм, общепринятых взглядов, которые характеризуют сферу “Ман”, и тем самым впервые постигает себя как экзистенцию. П. с., позволяя человеку перейти от “неподлинного” бытия к подлинному, вырывает его из пут обыденного сознания, чего, согласно экзистенциализму, не в состоянии сделать теоретическое, научное мышление. Все то, чем прежде жил человек, предстает перед ним в П. с. как иллюзорное бытие, как мир видимостей; в такой

человек может оказаться, по мнению Ясперса, есть некоторый предел собственно ситуации. Хайдеггер усиливает позицию Ясперса, говоря о ней не как о связанной с «фактическим существованием» (неподлинный модус), но как о модусе бытия, который знаменует собой переход в подлинность. Рассмотрение власти со стороны события позволит выделить ее экзистенциальный смысл через описание ряда феноменов человеческой экзистенции как ситуации власти. Предполагается, что ситуация власти организует экзистирование человека в опыте владения или богатства/собственности («власть над вещами»), любви (власть над другими), совести (власть над собой). Данное направление анализа позволит выявить экзистенциальный смысл власти и послужит платформой для исследования специфики власти в культуре на материале анализа таких культурных феноменов, как священное и техническое.

Намерение автора – выделить и описать экзистенциальный смысл власти – не предполагает создание экзистенциальной аналитики власти, фундированной мыслью, творчеством и логикой Хайдеггера. Скорее экспликация всякого экзистенциального смысла (и власти, в том числе) предполагает выделение и описание тех феноменов экзистенции, которые связаны с подлинностью человеческого существования, а поскольку данное описание невозможно в традиции категориального анализа<sup>96</sup>, то предлагаемое Вам исследование «ситуации власти» как «ситуации человека» необходимо

---

ситуации он начинает понимать, что этот мир отделял его от реального бытия, трансцендентного по отношению к эмпирическому миру. Т. обр., П. с. позволяет личности соприкоснуться с трансценденцией, богом». См.: Философский энциклопедический словарь. URL: <http://terme.ru/dictionary/180/word%CF%CE%С3%D0%С0%СD%-C8%D7%CD%С0%DF+%D1%С8%D2%D3%С0%D6%С8%DF/> (дата обращения: 12.10.2009).

<sup>96</sup> «Положение, что присутствие *есть* экзистенциально, означает, что оно держится в горизонте возможностей, которые само для себя создает и различным образом реализует (или не реализует). <...> Экзистенциалы – не понятия в том смысле, что они есть “живые” бытийные черты присутствия, иначе – *отличительные способности быть*, кристаллизации этих бытийных способностей, и в этом их фундаментальное отличие от категорий как родов сказывания». О различии категориального и экзистенциального анализа см.: Разинов Ю.А. Понятие катего-

реализуется через описание власти в перспективе онтологии присутствия (или бытия, которое знает свое бытие). Описываемые в исследовании власти феномены (совесть, любовь, богатство, собственность, священное, техника) предстают как «существенные структуры» или «экзистенциалы», т. к. в них выражается вопрошающий характер бытия, ибо только для человека его бытие преподнесено как задача. Как пишет Хайдеггер в «Бытии и времени»: *«И поскольку здесь-бытие — чем существеннее его возможность — может само себе “выбрать” это бытийствующее в его бытии, его завоевать, оно может и потерять себя, то есть не завоевать его или завоевать лишь “на вид”»*<sup>97</sup>. В центре внимания следующих глав книги стоит вопрос о том, как происходит завоевание, упорядочивание, освоение бытия как власти.

---

рии и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. Самара, 1999. № 1 или URL: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/content/phyl.html> (дата обращения: 12.10.2009).

<sup>97</sup> Цит. по: Бимель В. Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / пер. с нем. А. Ведерникова. Челябинск: Урал LTD, 1998. С. 74.

## Глава 2. Власть в перспективе владения

Меж ладом, богами заклЯтым, зажат и зем-  
ным устроеньем, над местом господствует,  
места, приюта лишенный и сам. Несущее  
сущим соделал великие дерзости ради.

*Софокл. Антигона*

### 2.1. Постановка проблемы, или Как возможна власть над вещами?

Власть объявляет о себе во множестве ситуаций, но в центре внимания данной главы находится власть над вещами. Словосочетание «власть над вещами» можно воспринять скорее как метафору, а не как строгую научную категорию, т. к. на уровне очевидного представления власть предполагает отношение между людьми, а не между человеком и вещью. В то же время понимание ценности вещей как ресурса, необходимого в управлении людьми, позволяет обратиться к изначальному опыту власти, который присутствует в опыте владения, упорядочивания, управления системами вещей. Словосочетание «власть над вещами» хотя и метафорично, но в то же время и сущностно, т. к. выявляет важную цепочку смыслов и высвечивает разнообразие ракурсов анализа.

Власть над вещами кажется совершенно очевидной и всеобъемлющей, поскольку человек может проявить любой произвол в отношении к вещи. Она как пассивный объект реальности полностью лишена свободы, и если может оказывать какое-то сопротивление, то только в форме сопротивления материала и среды. Власть над вещами наталкивается и на телесные затруднения в ее покорении и обуздании, и на ряд культурных и социальных сложностей в ее утверждении. Вещь как артефакт культуры может потерять ценность, поэтому власть над ней будет уже не столь значительной, как в ситуации ценностного, ценного ее измерения (вещь как объект желания и жажды владения многих людей). Как если бы вы владели дорогой и редкой антикварной вещью, а на проверку она оказалась пусть и искусной, но подделкой, или

вы хранили ваши сбережения в ценных бумагах или деньгах, и однажды предприятие или государство стало банкротом... «Плакали ваши денежки» — что еще скажешь? В конце концов, власть над вещами конкретного человека может быть прекращена в случае кражи, экспроприации, национализации, потери и пр. исчезновений вещи. Эти простые примеры говорят об очевидной проблематичности утверждения власти над вещами. Самое предварительное и нечеткое обозрение экзистенциального опыта власти над вещами приводит к обнаружению самых очевидных и повседневных регионов человеческого жизнеустройства, в которых власть над вещами проявлялась бы максимально ярко и «чисто». Власть человека над вещами максимально открывается в таких феноменах, как богатство, собственность, труд. Среди перечисленных феноменов богатство наиболее очевидно, поскольку первичный и самый непосредственный смысл этого социального явления и человеческого состояния понимается как владение и пользование имуществом (читай в нашей редакции: власть над вещами). Несмотря на то, что богатство — это понятие, которое содержит множество коннотаций (подчас резких и отрицательных), оно интересует меня как феномен власти над вещами, как способность ими владеть, пользоваться, распоряжаться и приобретать. При помощи обращения к феноменам богатства, собственности, труда становится возможным увидеть смысл власти в перспективе владения.

Власть над вещью обретает свою законченность в перспективе «владения». В русском языке «власть» является однокоренным со словами «владение», «волость». «Владеть чем, — пишет Даль, — владать, обладать; владычествовать властвовать; управлять полновластно; иметь в своей собственности, называть по праву своим. Владеть государством; владеть рукою, ногою; владеть помещьем. <...> Владение, власть. Своя рука владыка. Своя рука, да над своим добром — владыка»<sup>98</sup>. Власть — не только мощь, сила, но и владение, т. е. нечто такое, что распространяется на способность обозрения территории, это то, что делает для человека нечто открытым и очерченным в границах. Власть как владение открывает перспективу простора, поэтому владение и распоряжение ве-

---

<sup>98</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc2p/215394> (дата обращения: 02.01.2009).



щами выходит за эти рамки экономического значения. Владение вещью предполагает власть в смысле «сделать простор своим», поставить ему границы, сделать его доступным для контроля и обозрения. Аккумулируя, сберегая вещи, человек позволяет вещи сбыться во владении, занять именно ей отведенное место в пространстве жизни и культуры. Владение, волесть — это не только сбережение вещей, но и создание простора для их нахождения. «Собственное владение, — пишет Хайдеггер, — свободная обширность которого впервые позволяет всякой владеющей им вещи открыться, покоясь в самой себе. Но одновременно им названо и сбережение, собирание вещей в их взаимоотножности»<sup>99</sup>. Это состояние владения вещью как простором испытывает кочевник, которому открывается ширь его пастбищ, или миллионер, занимающий последний этаж небоскреба в Нью-Йорке.

Итак, в центре внимания этой главы находится экзистенциальный опыт власти как владения и те феномены, которые позволяют наиболее ярко высветить этот опыт власти.

## **2.2. Богатство и собственность как опыт власти над вещами**

От него пахло не то духами, не то цветами.  
«Богатством», — догадалась Женя.

*Л. Улицкая. Счастливый случай*

Как-то я услышала парадоксальное замечание известного финансиста, который утверждал, что богатство — это особый образ мысли. Действительно, богатство — это не только материальный ресурс, при помощи которого можно управлять людьми и иметь влияние на ситуацию, но также образ мышления и существования человека. Другой мотив обращения к теме богатства — социокультурный — был инспирирован культурой постпост-... В современном нам обществе вновь встает вопрос: что может быть источником богатства? Вопрос, кажется, и у философов, и у экономистов имеет очевидный ответ — это, конечно же, труд. Так было в обществе, где

---

<sup>99</sup> Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 314.

источником богатства считался труд, но в современной культуре появляется какой-то новый опыт и тип богатства, а значит, у него может быть иной источник.

Указанные выше затруднения убеждают в необходимости расширить тему и не просто обозреть богатство как образ мысли и действия человека, но исследовать человеческий опыт власти над вещами (где богатство лишь частный случай), понять, что собой представляет власть как владение, каковы ее фундаментальные определения и т. д.

Очевидно, что власть над вещами максимально открывается в таких феноменах, как богатство и собственность, поскольку первичный и самый непосредственный смысл этих явлений и институтов понимается как владение и пользование имуществом (власть над вещами). Хотя феномены богатства и собственности раскрывают смысл власти человека над вещью, опыт владения посредством собственности отличен от богатства не столько мерой, сколько спецификой расположения экзистенции в сущем, о чем пойдет речь в этом параграфе. Богатство и собственность — различные экзистенциальные явления, выражающие разный опыт (о)владения силой и ресурсом.

Понимание богатства как ресурса власти над людьми не вызывает сомнений, но мне представляется, что это лишь эффект более изначального опыта власти, который неявно присутствует в очевидном смысле богатства. Этот изначальный опыт связан с владением, управлением системами вещей и их упорядочиванием. Понятие богатства является ключевым в дискурсе экономической науки начиная с XVIII века, когда А. Смит свой главный теоретический труд называет «Исследование о природе и причинах богатства народов». Параллельно с развитием капитализма и все более обширным наращиванием ресурса капитала богатство начинает выступать как одна из базовых ценностей общества и культуры, в известном смысле центровым узлом мировидения человека. Если обратиться к анализу А. Смита, то он вслед за Гоббсом определяет богатство как силу. Эта сила не только чисто экономическая, но имеет свое продолжение в политическом влиянии. Человек богат или беден в зависимости от той степени, в какой он «может пользоваться предметами необходимости, удобства и удовольствия». Человек, который

получает богатство по наследству, вместе с ним приобретает «политическую власть, гражданскую или военную». Его состояние дает ему возможность «покупать, располагать всем трудом или всем продуктом труда, который имеется на рынке». Богатство находится в «прямом соответствии с размерами этой возможности, т. е. количества труда других людей, которое он благодаря своему богатству может купить или получить в распоряжение»<sup>100</sup>. Богатство есть совокупность социальных возможностей для свободной деятельности в сфере производства и потребления вещей. Так разумелась связь власти и богатства в эпоху расцвета капитализма, богатство понимается здесь как способность создавать капитал и управлять им.

По мнению Н.О. Вилкова, на определенной стадии всемирной истории человечество обретает «свойство богатости». «Богатость» возникает тогда, когда индивид приобретает «силу, обусловленную наличием в его распоряжении предметов природы», значимость которых определяется их местом в системе общественного разделения труда. «Богатость» есть свойство людей и совокупность предметов, определяющих «уровень успешности деятельности». Богатство демонстрирует предметность человеческих возможностей. Общественная сущность людей на «стадии богатости» проявляется в том, что «страсть к существованию трансформируется в страсть к приобретению богатства, то есть предметно представленной совокупности общественных возможностей существования»<sup>101</sup>. Страсть к обладанию имуществом (вещами) определяет пространство экономической деятельности людей. Обретение богатства значимо для достижения определенного образа жизни, с одной стороны, и вида деятельности – с другой. «Богатство становится той формой, в которой находятся природные и этические свойства предметов. Это связано с тем, что богатство может быть рассмотрено как предметность общественной энергии. Энергия же, являясь всеобщей формой существования материи, дает тот качественный однородный

---

<sup>100</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов // Антология экономической классики. М.: Эконов, 1991. Т. I. С. 103–104.

<sup>101</sup> См.: Вилков Н.О. Философия богатства. Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2000. С. 150.

базис, на основе которого появляется возможность соизмерения всех явлений мира»<sup>102</sup>. Современный взгляд на богатство исходит из его энергийного, силового определения. Если Бэкон говорил «знание — сила», то мы можем утверждать: «богатство — это сила, и только поэтому власть».

Особенность существования силы капитала состоит в том, что любые процессы производства и управления вещами имеют «ситуативный характер». Вещь, как было сказано ранее, обладает способностью ускользать от внимания и расположения конкретного человека (терять ценность или исчезать с помощью других людей или сама). Всякое изменение ситуации ведет к изменению ландшафта вещей (капиталов<sup>103</sup>), а внедрение новых правил игры с вещами рождает новую ситуацию. В частности, это выражается в том, что деятельность производства и управления вещами в условиях конкуренции, рынка, бизнеса тесно связана с ситуацией риска. Человек, движимый жадной все новых обретений вещей и капиталов, постоянно решает нетривиальные задачи, он всегда находится в состоянии неопределенности и случайности, а значит, социальный субъект в образе предпринимателя (финансиста, легального или преступного воротилы капиталами, даже обывателя, стремящегося скопить деньги на приобретение дорогостоящей вещи и пр.) вторгается в «зону риска». Риск в области производства и обращения вещей (вещей в широком смысле, всего того, что может стать объектом присвоения, обладания и потребления) связан с тем, что человек заступает в неопределенность, находится под постоянной угрозой потери, но компенсацией ему служит то, что он

---

<sup>102</sup> См.: Вилков Н.О. Указ. соч. С. 158.

<sup>103</sup> Бурдые пишет, что агенты, действующие в социальном поле, распределяются «в первом измерении — по общему объему капитала, а во втором — по сочетаниям своих капиталов, т. е. по относительному весу различных видов капитала в общей совокупности собственности». Форма и виды соединения капиталов, аккумулированные в руках агентов, дают то количество и качество власти, которые определяются «объективно» по их позиции в институционализированных отношениях, и меняются в разные исторические эпохи. См.: Бурдые П. Социальное пространство и «генезис» классов // Бурдые П. Социология социального пространства / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 16–17.

всегда имеет шансы на выигрыш. И чем выше риски, тем существеннее будет выигрыш – такова самая общая закономерность и принцип действия человека, жаждущего власти над вещами, жаждущего богатства. Экономисты и социологи создают разнообразные типологии и описания рисков, делят их на уровни и пр. В частности, экономические риски, различающиеся по критерию «время», можно разбить на три типа: долгосрочные риски связаны с решением проблемы выживания производства и сохранения капитала, среднесрочные касаются проблем адаптации на рынке, в краткосрочном режиме – это задача получения прибыли. Успех в обретении и господстве над вещами можно истолковать как абсолютную готовность человека «использовать шанс»<sup>104</sup>. Ситуация власти необходимо включает в себя риск, но во владении, в отличие от господства, он не является смертельным (о чем писал Гегель в анализе диалектики раба и господина). Скорее рискованность ситуации предполагает свободу человека в действии, его возможность выбирать, тем определяя возможность или невозможность завладения вещью, ресурсом, влиянием и пр.

Так жажда обретения власти над вещами, и особенно богатства, вводит человека в зону рисков, которые имеют свой собственный ранжир и специфику. На уровне социального опыта научный подход к анализу риска необходим, но за этими ситуациями повседневного, онтического выбора человека стоит и его онтологическое измерение. Необходимо различить понятие и опыт риска как социального (уже – экономического) феномена и специфического экзистенциального расположения человека, попадающего в сферу «рискованного бытия»<sup>105</sup>. Рискованность бытия человека в горизонте вещей вытекает из того, что обладание, распоряжение и владе-

---

<sup>104</sup> См.: Белякова Л.Ю. Предприниматель в ситуации морального выбора: этические критерии бизнес-решений // Предприниматель и успех: сб. статей / под ред. К.С. Пигрова. СПб.: Изд. С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 56–57.

<sup>105</sup> По этому вопросу интересно исследование саратовских ученых, которые понимают риск в том числе как событие или ситуацию, в которой нечто ценное для человека подвергается угрозе, а последствия этого события являются непредсказуемыми. Риск и рискованные ситуации толкуются ими в перспективе ценностей и творчества человека. Условием возникновения рисков является не внешняя опасность или угроза,

ние вещью вводит человека в ситуацию выбора. Человек, входя в зону риска, формулирует запрос (вопрос) от вещи к экзистированию, интенсифицируя существование, подвигая свое бытие на границу. Жажда обладания вещью ставит человека в ситуацию неопределенности:

«— Да, — отозвался Каупервуд, — обстановка как нельзя более благоприятная — тут можно с одинаковым успехом пойти в гору или же очутиться на дне, причем и то и другое достаточно быстро.

— Вот именно, — сказала Беренис. — Но я-то попробую пойти в гору»<sup>106</sup>.

Вхождение в зону рискованного бытия — это заступление в зону неопределенности обстоятельств, полного хаоса сил и их противостояния друг другу. Выжить и победить в зоне рискованного бытия — значит получить власть над вещами и собой, а также влияние на обстоятельства и людей. Риск не существует сам по себе, он отличен от опасности, риск — это способ спровоцировать себя на поступок, риск — это зона силы и энергии, которая подводит человека к выбору, понуждает его действовать. Риск открывает конфликтное измерение бытия человека. Если рассмотреть конфликт онтически, то «выйти из кризиса — значит найти, обрести, создать новый способ разрешения конфликтов, поскольку старые способы не работают и конфликты не решаются»<sup>107</sup>, как верно отмечает исследователь. Кризисная ситуация повергает в ситуацию неопределенности, тем самым интенсифицируя силовой, властный характер человеческого существования. Риск и власть тесно связаны: любое действие в ситуации риска предполагает выбор, отказ от чего-то или жертву, ориентацию (определиться в обстоятельствах как «на местности»), организацию чего-то или кого-то и пр. Это позволяет говорить, что зона риска предполагает определенную комби-

---

но «парадоксальность и амбивалентность человеческого существования». Любой рискогенный вызов активизирует не устоявшийся социальный опыт, но «собственные силы, возможность поиска нетрадиционных ответов». См.: Общество риска и человек: онтологические и ценностные аспекты / под ред. В.Б. Устьянцева. Саратов: Изд. центр «Наука», 2006. С. 225–240.

<sup>106</sup> Драйзер Т. Стоик: Роман. Рассказы. М.: Эксмо, 2005. С. 139.

<sup>107</sup> См.: Белякова Л.Ю. Указ. соч. С. 59.

наторику сил, их взаимодействие, игру, перипетии, риск проникнут энергией, силой, властью. Человек может претерпевать риск (находиться во власти ситуации), но также способен справиться с ним, управлять рисками, тем самым становясь «хозяином положения», т. е. получая власть над ситуацией и вещами (силой, ресурсами)<sup>108</sup>. Если кризис преодолен, то, значит, найден новый ход, но жизнь неизменно и вновь возвращает нас в модус заново творения. Жизнь, как заметил Ницше, — не состояние нужды, а богатство и избыток, в ней есть и борьба, и победа, через которые реализуется потребность человека быть самим собой, быть по принципу воли к власти.

Человек входит в область рискованного бытия, где ситуации сопутствует случай, неизвестность, непредсказуемость результатов, а значит необходимо такое онтологическое качество экзистенции, как смелость и решительность. Как это выражается в отношении к владению вещью? Аристотель полагал, что мужество — это «обладание серединой между страхом и отвагой». Всякое обладание серединой — благоразумие, а избыток — распущенность. Что касается даяния, приобретения или обладания имуществом, как говорит Аристотель, то в человеке могут возобладать такие качества, как щедрость (опыт середины, опыт благоразумия во власти/владении) или мотовство (происходящее из опыта избытка), а может и скупость (уходящая в переживание недостатка). Всякие крайние состояния в опыте обладания имуществом, полагает греческий философ, есть нарушение меры между избытком и недостатком. Скупость — это избыток в приобретении и недостаток в расточении, мотовство — избыточное расточение и недостаточное приобретение. Щедрость человека связана с соблюдением меры между крайностями и при-

---

<sup>108</sup> Слово «богатство» происходит от слова «бог», которое связано с семантикой «богатырства» (вогь, достояние, доля; «богатырь» — «богатый»). Богатырь отмечен особой силой богами, он отличен от всех остальных. См. подробнее: Богданов К.А. Деньги в фольклоре. СПб.: Белл, 1995. С. 29–30. Богатство и богатырство в русском фольклоре тесно связаны. Богатырь — один в поле воин, он выходит на бой и одерживает немислимые победы. Богатырь — это образ полноты и силы, он удерживает порядок в любой ситуации опасности и крайнего риска. Богатырь — это мифологический образ в идеологии победы, успеха, власти как утверждения порядка.

менительно к чести человека называется греческим философ «великолепием», «величием», но не спесью или приниженностью<sup>109</sup>. Имущество есть все то, что может быть измерено деньгами, что имеет отношение к даянию и обретению. Границы богатства не выходят за пределы имущества, как полагал Аристотель. «Богатство, — пишет он, — относится к используемым вещам, и лучше всех пользуется всякой вещью тот, кто обладает соответствующей добродетелью. <...> А таков щедрый. Пользование — это, по-видимому, трата и даяние имущества, а приобретение и сбережение — это, скорее, владение»<sup>110</sup>. Щедрости свойственно преступать меру в даянии, потому не всякий щедрый способен быть богатым, для него существенным является не приобретение и сбережение имущества, но его постоянное дарование. Но если щедрость — это добродетель, то она должна держаться середины между даянием и приобретением. Богатство — это возможность иметь и управлять вещами (имуществом), превращать владение вещью в искусство. Аристотель называет это искусство экономикой (наука о домохозяйстве), а все, что касается управления деньгами, называлось им хремастикой (искусством делать деньги). Если первая имеет границы, то вторая безгранична: средство хремастики — деньги, ее цель — их увеличение. Богатство всегда имеет вещественное выражение, поэтому оно обозримо, тогда как манипуляции с деньгами необозримы, авантюрны, они требуют от человека предельно рискованного существования, они бросают ему вызов, вводят в ситуацию выбора и пр. Для щедрого имущество значимо не само по себе, но как средство для свершения добродетельных поступков — таков ответ Аристотеля на вопрос. Как замечает Ф.Г. Юнгер, Аристотелю принадлежит самое пронизательное определение богатства как обладания, он говорит о богатстве как о совокупности орудий, т. е. дает не экономическое, а техническое определение.

Ф.Г. Юнгер, задаваясь вопросом «что такое богатство?», констатирует огромную путаницу в понимании категории. «Если я буду понимать богатство как бытие, то, следовательно, я буду богат не потому, что я многим обладаю, напротив,

---

<sup>109</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 1. 1107б. С. 88–89.

<sup>110</sup> Там же. 1120а. С. 121.



всякое обладание зависит от моего богатого бытия. В этом случае богатство не есть нечто такое, что неведь откуда свалилось на человека и точно также может вдруг улетучиться, богатство присуще ему как данность и, в общем, не зависит от его воли и усилий. Это богатство исконное, оно есть *избыток* (курсив мой. — С.С.) свободы, искра которой заметна в отдельных людях. Богатство и свобода неразрывно связаны друг с другом, связаны так тесно, что я берусь определить величину любого рода богатства мерой присущей ему свободы»<sup>111</sup>. В этом смысле богатым может быть и нищий человек, т. к. он обладает некоторым внутренним достоянием. Но мне интересно богатство в самом его очевидном смысле — владение имуществом, вещами, ценностями. Ф.Г. Юнгер полагает, что богатство не образуется путем обогащения и не вырастает из обладания вещами: «Обогащаться может лишь бедность. Аналогично богатству, понятие бедности заключается либо в небытии, либо в необладании. В том случае, если бедность состоит в небытии, ее нельзя отождествить с богатством, которое заключается в бытии. <...> Таким образом, богатство есть не что иное, как царственное могущество человека-властелина. Хотя это первоначальное значение скрыто в экономических текстах, где богатство понимается как обладание имуществом. <...> Денежное богатство, обладание деньгами, ничтожно, когда оно попадает в руки бедности, понимаемой как небытие. Верным признаком богатства является то, что оно, словно Нил, изливает вокруг себя *изобилие* (курсив мой. — С.С.). В человеке оно проявляется в царственной щедрости, которая золотыми жилами пронизывает все его существо»<sup>112</sup>. Более того, по версии Ф.Г. Юнгера, увеличение производства и повышение производительности труда не могут создавать богатства, т. к. они вызваны к жизни нуждой и появились как средство для удовлетворения повышенного спроса и ликвидации нужды и потребностей. Изобилие, избыток — не конечная цель и стремление деятельности человека, но оно изначально, и, имея этот бытийный опыт изобилия, избытка, человек может полу-

---

<sup>111</sup> Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность / пер. с нем. И.П. Стебловой. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 26.

<sup>112</sup> Там же. С. 27, 28.

чить богатство как материальный ресурс. С этой интуицией и идеей избыточности Ф.Г. Юнгера можно только согласиться.

Полагаю, что экзистенциальный смысл богатства открывается в опыте обладания, полноты власти над вещью и своими страстями в их отношении и, выражаясь словами Аристотеля, связан с опытом середины, располагающейся между избытком и недостатком, трусостью и смелостью. Что мешает человеку попасть в топос середины, щедрости, полноты владения, распоряжения вещами? В версии Аристотеля – это склонность человеческой природы к удовольствиям. Думаю, что это препятствие располагается не в чувственной природе человека или в области социальных отношений, а укоренено в экзистенциально-онтологической почве. Самопотакание и трусость не могут быть основанием власти над вещами и опыта богатства, но мужество в обладании капиталом (материальным, символическим, интеллектуальным) связано с экзистенциальной решимостью, а в социальном смысле держится середины между размеренной аскезой и расточительством.

Опыт власти над вещами как богатство исходно начинается в решительном погружении в неизвестность ситуации (бизнес-проекты, кража, мошенничество и пр., поступки и проступки в поисках обладания вещами). Далее он пролегает через некоторое скольжение между избыточностью даров (удовольствие и наслаждение властью обладания) и аскетическим удержанием себя перед расточительностью дара (самообладание, (само)держание-(само)державие власти). Опыт богатства – это искусство превратить собственный выбор в вещественное благо<sup>113</sup>. Опыт богатства тесно увязан с действием хозяйствования, обживания внешнего мира как собственного. Поэтому богатство – это не только цель деятельности человека в мире ценных вещей, но особый тип экзистирования. Это опыт хозяйского и хозяйственного существования, ресурс которого располагается в возможности по-

---

<sup>113</sup> Только таким путем можно достигнуть состояния любого типа богатства: полнота власти над вещами (материальная перспектива), полнота власти над знанием (интеллектуальная), полнота власти над собой (духовная).

падания человека в топосы избыточности экзистирования (щедрость, дар и пр.) и недостатка, нехватки (нищета, пустота, потеря и пр.). Если одна из составляющих в опыте богатства преобладает, превышая меру в отношении других, то появляется расточительность, мотовство и скупость, что приводит к потере подлинной связи человека и вещи, тогда сила и власть/владение мутирует, не позволяя богатству быть в действительности. Богатство как полнота владения есть гармония составляющих (нехватки и избытка, риска и осмотрительности и пр.), тогда оно не может «сгубить» человека, поскольку богатство здесь — не шальные деньги, не лотерея, не случай, но тип экзистирования. Мне представляется аристотелевское понимание богатства как блага, которое «полезно» и существует ради чего-то другого, неудовлетворительным. Если власть над вещами понимать как особый экзистенциальный опыт, то богатство (а также собственность или труд) не есть цель, польза или следствие, но значимо само по себе. Владение и распоряжение вещами есть то, что организует, упорядочивает наши желания, поступки, цели, способы их достижения. Тогда богатство — не средство для чего-то, но способ проживания и «плетения» самой ткани жизни.

Властное измерение богатства связано с сознанием человека «моего», «своего», что имеет свое максимальное выражение в феномене собственности. Переживание «собственного» в отношении к вещи происходит из навыка различия «своего» и «чужого» в сфере вещей, тем организуя порядок в отношениях человек/вещь, человек/человек. Собственность есть не только материальное отношение к вещи, социально-правовой феномен, но предстает как духовный феномен, который имеет глубокие метафизические корни. Феномен собственности становится понятным только в контексте философии поступка, проблемы свободы и силы экзистенции.

Русская философия собственности стала замечательным исключением в хоре ученых голосов, описывающих собственность только как социально-правовой институт. В частности, известный русский философ И.А. Ильин тесно связывает собственность с человеческим существованием: *«Подобает ли этому творческому духовному центру (человеку. — С.С.) иметь на земле некое прочное, вещественное гнездо, пред-*

*ставленное ему и обеспеченное за ним, — гнездо его жизни, его любви, деторождения, труда и свободной инициативы»<sup>114</sup>?* Частная собственность — это самый надежный способ хозяйствования, известный мировой истории. Философ отделяет проблему собственности, с одной стороны, и имущества и богатства — с другой. Идея частной собственности подсказана «человеку самой природой». Уже тело человека есть вещь среди других вещей, которыми необходимо заниматься. Чтобы выжить, человек занимается ими, приспособливает их к своим потребностям, посвящает им время, отдает им свой труд, тем самым превращая их «в объективное выражение и продолжение собственной личности». Человек не только трудится над производством и изменением вещей, но также сам связывает с ними «свою судьбу, веря им свое настоящее и свое будущее». Это значит, что человек связан с вещами не только материальным интересом, но и «волею к совершенству, и творчеством, и любовью», «это неизбежно от природы и драгоценно в духовном отношении»<sup>115</sup>. Иметь собственность есть естественное право человека, которое должно ограждаться законами, правопорядком и государственной властью. И если богатство имеет свойство некоторой эксклюзивности, то опыт собственности доступен абсолютно всем и в том или ином отношении переживается всеми, даже вне зависимости от возраста человека.

Социальный и экзистенциальный опыт собственности над вещами может быть очерчен следующими мотивами. Во-первых, собственность соответствует индивидуальному способу бытия, через вещь человек обнаруживает границы своего существования, осознает особенность и уникальность своего расположения в мире вещей. Существенный признак собственности — «мое» в противоположность всякому «чужому» — вносится в мой опыт не внешними условиями, а психическим моментом, «присвоением», внутренним постановлением предела, границы и препятствия для другого, как верно подмечает В.Ф. Эрн. «Живой нерв» собственности имеет своим «седалищем», как выражается философ, сознание. Собственность подобна жидкости, которая сдерживается стенками со-

---

<sup>114</sup> Ильин И.А. О частной собственности // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. С. 121.

<sup>115</sup> См.: Там же. С. 126.

суда, где «стенки» есть не что иное, как внутренний психический момент<sup>116</sup>. Истинное отношение к собственности на почве *индивидуальной* морали установлено быть не может. Индивидуальная мораль, как полагает философ, определяет отношение к *чувству* собственности, а не к *самой* собственности, как внешнему явлению. Собственность предписывает каждому — быть внутренне свободным. Даже самовольно отрешаясь от собственности, человек освобождается только от рабства, но не становится еще господином. Для победы над собственностью мало силы отдельного лица, «нужны коллективные силы и условия жизни общины»<sup>117</sup>. Действительно, фактическая сила «присвоения» создает ситуацию, когда становится невозможным пользоваться вещью другого, при этом мораль никак не задействована в изначальном расположении человека к имению «собственной» вещи, т. к. через собственность выстраиваются границы и осознается особенность «моего». По мнению В.Ф. Эрна, отношение к собственности как одной из форм власти нельзя установить на основании какой бы то ни было морали. Мораль не задействована в *изначальном* расположении человека к имению «*собственной*» вещи. Рассуждения Эрна есть яркий пример того, что коллективистская этика, к сожалению, не способна объяснить прочный экзистенциально фундированный опыт *моего*, личного, *собственного* отношения к вещи. Она прекрасно приложима к осознанию трансцендентных оснований власти собственности, но ничего не может сказать о том, как возможна власть конкретного человека именно над этой вещью, почему человек движим жадной ее обладания, каковы истоки моего стяжания вещи. Представляется, что они уходят своими корнями в индивидуальность и особенность человеческого существования, и через собственность выстраиваются границы моего существования.

Собственность, во-вторых, дает человеку силы в реализации собственных проектов, она становится энергетическим ресурсом, символом и реальной мощью его влияния на ситуацию. Собственность как феномен власти дает человеку

---

<sup>116</sup> См.: Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. С. 197.

<sup>117</sup> См.: Там же. С. 204–205.

опыт свободного действия в мире, опыт уверенности и полноты существования («состоятельность»). Русский философ П.Л. Лавров проблематизирует эту ситуацию, полагая, что вопрос о праве собственности неразрешим, потому что не разрешен вопрос о праве вещи быть или не быть собственностью. Во всех случаях, как полагает русский мыслитель, собственность является простым развитием эгоистических свойств личности, которая не признает достоинства ни в чем, что может себе подчинить. В пределе так оно и есть, философ прав. Человек распространяет свою власть на те вещи, которыми он потенциально в силах обладать, с чем он может справиться во всех смыслах (в телесном, энергийном, нравственном, социальном, экономическом, правовом/преступном и пр. отношениях). Думаю, собственность не нуждается в апологии: человек, движимый жадой обладания вещью, проявляет свободу воли и желания вплоть до произвола. Право собственности есть право первоначальное и связано со сферой свободы личности. П.Л. Лавров считает протестантский опыт богатства и власти, вытекающий из усилия и воли к достижению цели, верным, но подчеркивает, что в нем сфера собственности отлична от справедливости. Этот факт, по мнению Лаврова, делает европейскую концепцию собственности уязвимой<sup>118</sup>.

Более радикальную позицию занимает С.Л. Франк, который утверждает, что собственность не имеет никакого нравственного оправдания<sup>119</sup>. Конечно, изначальный опыт соб-

---

<sup>118</sup> См.: Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. С. 82–88.

<sup>119</sup> Требование, чтобы мое оставалось при мне – «такое требование как выражение чистой корысти и эгоизма никоим образом не может претендовать именно на абсолютную нравственную авторитетность». В абсолютном смысле «никто не является *собственником* какого-либо достояния». Человек – не собственник, а управитель достояния, доверенного ему Богом, а потому обязан распоряжаться им не в своих интересах, но ради «правды на земле». Право на собственность толкуется им как право на неприкосновенность личности, прежде всего в ее телесном измерении (вещь есть продолжение человеческого тела). Свобода пользования и владения есть единственное условие реальной свободы личности. Смысл человеческой жизни не в эгоизме, а в *служении* Богу, людям. См.: Франк С.Л. Собственность и социализм // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. С. 313–314.

ственности никак не связан с нравственным чувством или справедливостью. Поскольку человек, движимый жадой обладания вещью, не руководствуется институциями (они скорее препятствие для достижения власти над вещью, их установления нужно преодолеть, освоить, как-то справиться с ними ради утоления жажды обладания вещью).

В-третьих, собственность как опыт власти/владения дает человеку навык ценностного отношения к миру, задает критерий отношения к вещам, деятельности, людям. На основании факта обладания той или иной вещью человек демонстрирует границы и качество власти, кроме того, вещь становится указателем, маркирующим принадлежность к той или иной части политической, социальной, экономической иерархии. Крайнее выражение этого положения демонстрируют разные проявления вещиизма, корпоративных (групповых, классовых и пр.) предпочтений в приобретении и использовании социально окрашенных товаров. При помощи вещей люди маркируют меру и качество имеющейся у них власти. Человек попадает в значимые топосы общества через владение вещью, вещь здесь становится своеобразным маркером в демонстрации количества и качества собственности, которой владеет человек. Это естественно не только для современной культуры брендов, вещей как социальных знаков, игры их ценностей и значений – указанная тенденция существовала во всех культурах и эпохах. Свидетельством тому являются роскошные вещи в руках аристократии, свет облачения и перстень Папы Римского, держава и скипетр монарха и пр.<sup>120</sup> Если человек способен обладать такой-то вещью –

---

Думаю, служение не может быть антиподом опыту богатства и собственности, как полагает Франк (по крайней мере, их связь не такая однозначная, как кажется на первый взгляд). В опыте власти над вещами есть служение, но оно явно не только эгоистическое. В протестантском проекте богатства опыт собственности совпадает с приближением к Богу, здесь присутствует служение идеалам труда, идеалам трансцендентного.

<sup>120</sup> В истории человечества первой вещью, которая стала существенным знаком власти и показателем положения человека в социальной иерархии, становится пища. Социальная функция пищи и ее властного распределения сформировалась в результате перехода к поеданию мяса. Стол и его содержание становится главным индикатором количества власти человека над вещами. Изобилие и определенный набор продук-

значит, он получает доступ к определенным ценностям и знакам уважения, почета, власти. В социологии и философии эту тему широко обсуждают Бурдьё и Бодрийяр.

Вещь со стороны ее символического ресурса играет принципиальное значение в ритуализации власти. Например, особое место в иконографии власти занимает такая символическая вещь, как пустой трон. Уже в эпоху Римской империи практиковалось выделение специального сидения (украшенного золотой короной и инкрустированного драгоценностями), предназначенного для прокуроров, которые вершили свои полномочия. Сенат передает трон Цезарю, затем Август выставляет пустой трон во время игр, а Калигула приказывает поставить пустой трон в Капитолии с тем требованием, чтобы сенаторы перед ним низко кланялись. Возникает некоторая парадоксальная ситуация: *пустой* трон становится эле-

---

тов становятся главным индикатором политической иерархии в обществе. Любопытно, что этот механизм работает не только в традиционном, но и в современном обществе. Пищевые запреты, которые регламентируют власть людей над повседневными вещами, существуют и поныне (яркие примеры тому — «престижные пайки» советской партийной номенклатуры, приемы, которые демонстрируют влияние, силу и величие принимающей стороны). В частности, о туземных, царских и даже сталинских приемах и реакции на них буржуазных лидеров можно подробнее ознакомиться в кн.: Бочаров В.В. Истоки власти // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. С. 184–187; Россия глазами иностранцев XV–XVII вв. Л., 1987; С. 140–141, 257, 270; Россия глазами иностранцев XVIII в. Л., 1989. С. 203; Забелин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания и поэзия. М., 1990. С. 490–491.

Начиная с самых истоков появления общества существовали вещи, которые являлись символами власти. В частности, среди наиболее распространенных вещей-символов власти выступали *трон* (это не просто стул, кресло, но пьедестал, который должен представлять божественное и человеческое величие), *корона* (один из самых древних атрибутов владычества, ее положение на голове олицетворяет связь с трансцендентным, круглая форма — совершенство, орнаменты и украшения — знатность и принадлежность высшим классам), *меч* (решительная репрезентация власти, который, с одной стороны, продолжение руки, а с другой — сакральный объект, отделяющий владельца от остального мира). См. подробнее: Ковачев А.Н. Символы власти и их интерпретация в различных культурах // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. Т. 1. С. 252–258.



ментом функционирования почета и славы имперской власти. Как пишет Дж. Агамбен, «именно эта невыразимая, неуправляемая пустота и есть именно то, что, как представляется, подпитывает машину власти, то, в чем власть нуждается так остро, что она вынуждена любой ценой захватить и удержать в самом своем центре в форме Славы»<sup>121</sup>. Встраивание символических вещей в порядок управления задает социальной власти состояние стабильности.

Собственность как форма распространения власти человека над вещами и человеком, говоря словами Б.Н. Чичерина, является краеугольным камнем всего общественного порядка, а «потому в устройении гражданского порядка важнее определение того, что присваивается лицу, что образует законную область его деятельности, чем оно может располагать по своему изволению»<sup>122</sup>. И если собственность колеблется, то подрываются основы общественного порядка – не в экономическом, но в онтологическом смысле этого слова. Революция, приватизация, гражданские войны и иные социальные конфликты – это всегда бунт против устоявшегося порядка «своего», «моего», это попытка утвердить новый социальный порядок, когда «мое», а не бывшее «чужое» определяет архитектуру власти над вещами.

Собственность как форма власти над вещами является синтезом индивидуального и социального расположения человека. Основанием собственности оказывается опыт «моего», «своего», которое в нас задается опытом *различия*, отличия себя от другого, мысли от желания, близкого и далекого. Относительность между *собою* и *своим* есть и во внутреннем переживании собственности, и в сфере внешней собственности как социальном институте (о чем говорил Вл. Соловьев<sup>123</sup>). Я бы еще добавила, что в опыте собственности есть не

---

<sup>121</sup> Агамбен Дж. Искусство, без-деятельность, политика // Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. С. 111.

<sup>122</sup> См.: Чичерин Б.Н. Собственность и государство // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. С. 114.

<sup>123</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. Ч. 3. Гл. 16. § 8. С. 168.

только различие *себя* и *своего*, но и различие своего, близкого и чужого, далекого, это еще один принцип *различия*, на чем держится опыт собственности как власти. Думаю, исторически первый опыт собственности выстраивается в отношении к телу. Сартр верно заметил: «Поскольку *есть* мир, этот мир не может существовать без однозначной ориентации по отношению ко мне»<sup>124</sup>. Мир для меня является упорядоченным, и первоначально мировой порядок задает именно *собственное* тело. Собственный характер жизни тела задает перспективу моего отношения к миру. Мир и вещи, которые расположены в моей окрестности, организованы в перспективе моего тела. Опыт собственности в отношении к телу связан с опытом собственности в отношении к вещи, которая становится для человека продолжением его тела, его души, его экзистирования. Как заметил Вл. Соловьев, собственность — это «идеальное продолжение личности в вещах, или ее перенесение на вещи».

Не только собственное тело, но и вещь открывает нам понятие близости, о чем парадоксально писал Хайдеггер. «Близость, по-видимому, невозможно непосредственно обнаружить. Мы встречаем ее, скорее, следуя за тем, что вблизи. Близко к нам то, что мы обычно называем вещами. <...> Это приведение к близости есть при-близение. При-близение — существо близости. Близость при-близает далекое, а именно как далекое. Далекое хранимо близостью. Храня далекое, близость истинствует в своем приближении. При-близая далекое, близость утаивает саму себя — и остается по-своему самым близким»<sup>125</sup>. Парадоксальность мысли Хайдеггера состоит в том, что он формулирует проблему вещи как проблеме близости, хотя онтически нам кажется, что опыт близости связан с человеком.

На каких основаниях и в силу чего происходит это перенесение себя на другое, почему другое делается собственным? Обыкновенно на это вопрос отвечают двояко: собственность образуется либо на основании трудового усилия, либо по фак-

---

<sup>124</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 327.

<sup>125</sup> См.: Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 317, 323.

ту завладения, т. е. путем силы захвата. Соловьев приходит к интересному заключению: труд не производит никаких вещей, он лишь производит «полезности», поэтому он источник, но не дает права собственности. Труд есть источник собственности только в том смысле, что человек имеет право лишь на то, что им заработано. Еще меньше связь собственности как капитала с трудовой деятельностью, хотя капитал признается «собственностью по преимуществу». Из этого рассуждения Соловьев делает вывод: нет реального (трудового) основания собственности, т. к. оно идеально<sup>126</sup>! И в этом философ абсолютно прав, поскольку собственность как продолжение труда — это социальный механизм ее получения и организации (более всего в этом аспекте анализа продвинулся Маркс), но трудовой концепт собственности совершенно лишает феномен собственности как власти над вещами экзистенциального смысла. Представляется, что собственность не связана с трудом как усилием и деятельностью преобразования природы в культуру. Опыт собственности основан на усилении в обретении вещи и на силе ее удержания.

Власть человека над вещами, само переживание обладания ими тотально и принадлежит самому существу человека. Богатство позволяет существовать человеку под знаком владения, приобретения и управления вещами, а в основании феномена собственности лежит опыт «моего», «своего».

---

<sup>126</sup> См.: Соловьев В.С. Указ. соч. Ч. 3. Гл. 16. § 8-9. С. 170–172.

### 2.3. Экзистенциальные стратегии

#### власти над вещами:

#### *труд, авантюра, стяжательство*

— Вам нужно мертвых душ? — спросил Собакевич очень просто, без малейшего удивления, как бы речь шла о хлебе.

— Да, — отвечал Чичиков и опять смягчил выражение, прибавивши, — несуществующих...

— Найдутся... — сказал Собакевич...

— Я полагаю со своей стороны, положи руку на сердце: по восьми гривен за душу, это самая красная цена!

— Да чего вы скупитесь? — сказал Собакевич. — Право, недорого! Другой мошенник обманет вас, продаст вам дрянь, а не души, а у меня что ядерный орех, все на отбор...

*Н.В. Гоголь. Мертвые души*

Власть над вещами как расположение человека в отношении к вещи предполагает наличие нескольких экзистенциальных стратегий<sup>127</sup>, позволяющих человеку существовать под знаком управления вещами. Можно выделить, по крайней мере, три жизненные стратегии власти над вещами: труд, авантюра, стяжательство. Успешная и последовательная реализация этих стратегий может привести к богатству, владению имуществом или тому порядку вещей, который социально опознается как богатство.

#### **1. Трудовая (созидательная) стратегия власти над вещами**

Первая экзистенциальная стратегия управления и распоряжения вещами реализуется через труд, в основании которого лежит создание вещи. Наиболее зримо эта мысль проводится в интерпретации Кожевым Гегеля. Гегель, как известно, поставил вещь между Господином и Рабом, где самостоятельность вещи открывается Рабу (он ее обрабатывает), а потреб-

---

<sup>127</sup> Экзистенциальная стратегия — это сознательные и долгосрочные намерения человека, которые упорядочивают множество его действий и чаще всего имеют явно сформулированные цели. Стратегия задает порядок его действий, а ее выбор исходит из внутреннего экзистенциального запроса человека.

ляемость и несамостоятельность вещи предоставлена Господину<sup>128</sup>. Так вещь соединяет в себе диалектическое противоречие *для себя бытия и бытия для чего-то другого*. Отрицание природы проявляет свою реальность в труде Раба (Гегель), а также Гражданина, добавляет Кожев. Труд и борьба есть способы действия человека в мире, где на долю Господина выпадает борьба, Раба — труд, а Гражданина — и то, и другое. Как пишет Кожев, «человек существует настолько, насколько он трудится, а Труд и есть сущность и существование человека. С помощью Труда человек замещает враждебный ему и отрицаемый им природный мир техническим или культурным (историческим) миром»<sup>129</sup>. Так труд становится способом обживания враждебности природного мира.

Труд с точки зрения культурных стереотипов является деятельностью, порождающей множество парадоксов. С одной стороны, только в процессе трудового усилия возможно появление нового, с другой стороны, то, что создается на основе труда, мыслится как менее совершенное, чем то, что является результатом творчества на основе вдохновения, где трудовое (трудное) усилие словно исчезает за радостью вдохновенного свершения. Этимология слова «труд» во многих языках убедительно показывает, что этот термин несет в себе негативный семантический контекст, определяющий для человека некоторую дисгармонию, дискомфорт, неприятную обязанность, тягостную неизбежность, которая связана, прежде всего, с необходимостью приложения некоторых физических усилий<sup>130</sup>. Например, «труд» и «трудно» в русском языке — однокоренные слова, «работа» и «раб» также. Бросается в глаза высокая степень неопределенности понятия «труд», отсутствие строгости в содержательном толковании, известная логическая противоречивость<sup>131</sup>.

Идея труда и трудолюбия в процесс создания вещи (мотив протестантской этики), реально осуществившаяся в со-

---

<sup>128</sup> См.: Гегель Г. Феноменология духа // Гегель Г. Сочинения. Т. 4. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 103.

<sup>129</sup> Кожев А. Очерк феноменологии права. С. 306.

<sup>130</sup> См.: Четырова Л.Б. Социальное конструирование труда. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002.

<sup>131</sup> См.: Шкурин А.М. Концепции труда в истории философской мысли. Владивосток; Хабаровск: Изд-во ДВО РАН, 2003. С. 263–265.

циальной практике последних веков, внедрила в сознание людей стереотипы: «трудиться — значит молиться» (религиозная версия), «труд есть первая жизненная потребность человека» (светская, идеологическая). Как считает Пигров, Маркс соединил два начала — внутреннюю потребность в труде (любовь, наслаждение им и его результатами) и внешнюю необходимость (труд как императив, долг)<sup>132</sup>.

Оборотной стороной труда в мире капиталистического производства выступает процесс его отчуждения. Эту идею Маркса Пигров интерпретирует достаточно широко. «Обретя статус необходимости для существования цивилизованного общества, труд стал также формой антагонистических отношений — *порабощения*, — пишет философ. — Произошло отчуждение труда. Архаическая любовь к труду тем не менее не погибла. Она продолжала существовать в превращенных формах, а именно **в воле к власти**, а в буржуазном обществе как **страсть к наживе**»<sup>133</sup>. К.С. Пигров за страстью к обретению капитала, богатства, собственности видит опыт и жажду власти, первоначальная версия которой реализовалась в труде. Труд рабочего — это власть в значении оформляющей кем-то, но не им самим силы, деятельность владельца (капиталиста) — это власть в смысле способности управления материальными силами труда. Труд владельца (капиталиста) — это его *дело*, удел и логика его жажды владения. Гегелевский мотив из области онтологии идеального переходит в область анализа материального бытия общества.

Представляется, что труд в созидательной стратегии власти понимается не как рутинная деятельность, инспирированная жаждой выживания, но труд здесь поднимается до уровня творчества и движим идеей призвания. «А сильней всего человек всегда в том, чем он больше всего интересуется, что составляет его основное занятие, чему он посвятил всю свою жизнь, о чем думает и мечтает даже ночью»<sup>134</sup>, — только

---

<sup>132</sup> См.: Пигров К.С. Страсть к наживе и страсть к творчеству: феноменология интеллектуальной инициативы // Предприниматель и успех: сб. статей / под ред. К.С. Пигрова. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. С. 24.

<sup>133</sup> Там же. С. 22.

<sup>134</sup> Лондон Дж. Мартин Иден. Екатеринбург: Средне-Уральское книжное издательство, 1993. С. 200.

подобное отношение к труду способно породить власть над вещью в созидательной стратегии. Труд и творчество соединяются и образуют новую энергию в подчинении вещи собственной воле и силе. «Он работал напряженно и плодотворно с утра и даже до глубокой ночи, за исключением тех часов, когда ходил в библиотеку или навещал Руфь. <...> Но Мартину такой труд был нипочем. Он даже не считал это за труд. Просто он обрел дар речи, и все мечты, все мысли о прекрасном, которые долгие годы жили в нем, хлынули наружу неудержимым, мощным, звенящим потоком»<sup>135</sup>.

В трудовой стратегии власть имеет орудийный, инструментальный характер (тезис значим не только в отношении труда рабочего, но и в отношении произведения художника). Власть в трудовой стратегии осуществляется в действии соединения тела/сознания и материала для созидания вещи. В созидании и труде человек распространяет свое могущество, силу и влияние на мир посредством власти над предметом. Действие этой власти обнаруживается в освоении вещи до уровня мастерского владения ей как инструментом в действии. «Джо заботливо распоряжался минутами, никогда не терял ни одной, считал их, как скряга считает золото, работал яростно, неистово, как машина, в постоянном контакте с другой машиной, которая некогда была человеком по имени Мартин Иден. <...> Они оба были призраками в царстве нескончаемого труда»<sup>136</sup>. В орудийном освоении вещи человек натывается на затруднения в форме сопротивления материала и среды, которое он должен преодолеть.

В процессе осуществления труда происходит увеличение энергии. Труд — это сила, которая способна сокрушить все, начиная с человеческой неумелости и заканчивая социальными барьерами. Американский социолог, геолог и палеонтолог Лестер Уорд для характеристики человеческой деятельности обращается к термину «синергия» (впервые понятие разработано Г. Паламой), которым Уорд обозначает синтез активной деятельности, труда, и энергии. Синергия — это категория, которая обозначает социальную энергию, образующуюся

---

<sup>135</sup> Лондон Дж. Указ. соч. С. 81–82, 85.

<sup>136</sup> Там же. С. 135.

в кооперации, творчестве, синтезе труда. Безусловно, труд увеличивает энергетический бюджет цивилизации, т. к. он направлен на соби́рание и увеличение энергии в масштабах человечества. Но подчас увеличение энергии социума посредством труда может иметь опустошающие для экзистенции последствия, когда труд забирает силы до такой предельной степени, что человек теряет свое лицо. «Неутомимый борец за секунды и минуты, враг промедлений, сокрушитель препятствий, неиссякаемый источник энергии, человеческий мотор предельной мощности, сущий дьявол на работе, — теперь, окончив свою трудовую неделю, он находился в состоянии полнейшего изнеможения. <...> Не было уже в нем ни огня, ни энергии, и даже заслуженный отдых не интересовал его. <...> Все возвышенное было в нем подавлено, честолюбие его притупилось, а жизненная сила настолько ослабла, что он уже не испытывал никаких стремлений. Он был мертв. Его душа была мертва. Он стал просто скотиной, рабочей скотиной»<sup>137</sup>.

Так излишняя концентрация энергийного усилия человека в процессе труда разрушает его изнутри, поскольку в этот момент происходит потеря символического значения труда во внутреннем переживании человека. Труд в этом случае больше не организует жизнь человека, задавая ему основания и принцип действия, но разрушает его через потерю всякого смысла. Ситуация изнурительного труда нередка в современном мире, где напряженный труд оборачивается для экзистирования состояниями усталости и обесцениванием смысла деятельности. «Труд превращается в простую затрату сил при постоянном напряжении и спешке, после чего наступает изнурение — то и другое остается неосознанным»<sup>138</sup>, — пишет Ясперс. Изнурительный труд в экзистенциальной перспективе порождает его неосознанность в координатах свободного выбора и судьбы. Превышение меры в процессе трудового усилия делает созидательную стратегию непродуктивной и разрушительной для экзистирования. Это некое «извращение» в создании и управлении вещами.

---

<sup>137</sup> Лондон Дж. Указ. соч. С. 131–132.

<sup>138</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 128.



При этом в любом случае труд увеличивает энергетический бюджет цивилизации, или, говоря языком современной физики, выполняет негэнтропийную функцию, он направлен на соби́рание и увеличение энергии в масштабах человечества. Ярким маркером позитивного значения власти в трудовой стратегии выступает успех и признание. Успех, с одной стороны, — это «некое единство целей и средств», а с другой — это некий «”компромисс” между сферой *идеальности* замысла (цели) и сферой *материальности* средств»<sup>139</sup>. Успех, победа, власть есть дело персонального усилия, есть дело харизматичной личности и ее возможных ресурсов в добывании и стяжении победы. Человек, способный организовать ситуацию успеха, производит вещи и смыслы. Он властвует над реальностью, движимый идеей *признания*. Признание как победа в утверждении власти над вещью специфична, т. к. никогда не окончательна, но дарует все новые силы в созидании и творении вещей.

«Ведь поражение от победы ты сам не должен отличать», — вот строки Пастернака, которые открывают неуловимость и неустойчивость победы в творении новых вещей, в каком-то смысле ее невозможность как окончательного события бытия. Пастернак прав, ибо в победе существенно не то, что она есть свершившийся факт истории, но победа есть событие, которое должно постоянно возвращаться, чтобы быть таковой. «Как раз в этот миг, когда он прекратил борьбу, колесо фортуны повернулось. <...> Мартин никак не мог понять, почему все то, что так упорно отвергалось в продолжение двух лет, теперь принималось почти огульно. <...> Ничем нельзя было объяснить подобную перемену. Это была просто прихоть судьбы»<sup>140</sup>. Получается, что во всяком успехе помимо труда и упорства, силы, самообладания на пути к поставленной цели есть еще и доля случайности, то, что Джек Лондон называет «прихоть судьбы», а по сути дела означает утверждение власти как события, а именно события победы, которое, однажды свершившись, должно повторяться. Поэтому однажды достигнутый успех постоянно возоб-

---

<sup>139</sup> См.: Ревзин Е.А. Типология успеха руководителя // Предприниматель и успех: сб. статей. С. 78–79.

<sup>140</sup> Там же. С. 298.

новляет событие победы, образуя эффект «снежного кома», например, когда на главного героя романа Мартина Идена как бы *вдруг* посыпались предложения, деньги, слава, авторитет, влияние на людей и других художников.

В созидательной стратегии власти труд заявляет о себе как противоположность случая. В данной экзистенциальной стратегии случай не отвергается, но человек не может на него полагаться. Случай — это слишком неуправляемая и бурная стихия, которую труд не осваивает, но отвергает и преодолевает в усилении и держании вещи, в мастерском овладении ее энергией при сопротивлении материала. Случай необходим для создания имени, но не для утверждения своей власти над вещью. В этой стратегии власти над вещью случай — не игрушка судьбы, он может помогать как попутный ветер парусу, а может и замедлять движение судна, но никогда не прекратит. Созидатель никогда не может рассчитывать, подобно аргонавтам, на попутный ветер, у него всегда в запасе есть весла, которыми он будет преодолевать непредсказуемый (возможно и счастливый) случай.

Труд прокладывает путь производству, вещи, над которой создатель получил власть в силу ее творения. Однажды достигнутый успех имеет тенденцию возвращаться в форме все новых и новых побед, где победа — это выход в другой план бытия, переход от круговорота как дурной и безысходной бесконечности повторений в область бытия, в котором случается возвращение. Власть всегда должна возвращаться, в этом исток ее могущества и силы, в данной стратегии (о)владения вещами она возвращается в образе успеха (признания, победы).

Человек созидающий, творящий, управляющий вещами, дает лицо ситуации, становится символом успеха. Власть действует как механизм придания персонального лица определенному социальному феномену. Конкретный человек получает доступ к власти и могуществу в силу того, что он выиграл агон в борьбе за это место, доказал уникальность созданного им творения (вещи). Состоятельность субъекта власти основана на проверке: например, *cogito* Декарта должно пройти процедуру фундаментального сомнения, которая позволит ему мыслить истинно, всеобще, необходимо. Так и субъект в первой стратегии власти над вещами должен пройти процедуру проверки, чтобы получить доступ к механизмам вли-

яния, чтобы получить признание и засвидетельствовать его в ситуации успеха (победы). Всякий созидательный человек успешен, т. к. победил в агоне символического порядка реальности, его вещь признана ценной и важной для культуры и общества.

Если первой принципиальной сложностью в реализации созидательной стратегии власти является нарушение меры труда (его чрезмерная изнурительность), то второй ловушкой может стать успех. Успех – это искушение, которое не всякий может одолеть, к которому не всякий готов, о чем свидетельствует смерть главного героя романа Джека Лондона «Мартин Иден»: художник погибает, потому что не смог писать, работать, трудиться, впад в состояние глубочайшего экзистенциального разочарования, некоего семиотического шока от наступившего (и такого желанного и долгожданного!!!) успеха, шока от всеобщего внимания и богатства. «Морзам не было никакого дела ни до самого Мартина Идена, ни до его творчества. И если они искали его общества, то не ради него самого и не ради его произведений, а ради славы, которая теперь окружила ореолом его имя, а может ради тех ста тысяч долларов, которые лежали у него на текущем счету в банке. <...> “Боже мой, – думал Мартин, – а я тогда голодал и ходил оборванцем! Почему они меня в то время ни разу не пригласили обедать? <...> Нет, вы меня угощаете вовсе не за мою работу, а потому, что меня угощают все, и потому что угощать меня считается за честь”»<sup>141</sup>. Экзистенциальный трагизм успеха кроется в том, что признание – не только переживание человека-творца, но признание располагается вне человека, в известной степени он над ним не властен. Человек-созидатель обладает властью над толпой, она ему повинуется, выражая восторг, но одновременно признание шатко, потому что существует в сознании других людей, которые сейчас признают тебя и твои творения успешными, а завтра уже творят других кумиров. В сфере бизнеса показателем успеха выступает чистая репутация. Репутация – это самая существенная доля в достижении успеха, в утверждении легитимности своего владения и распоряжения вещами, обстоятельствами, авторитета среди определенного круга людей. Репутация – это то, что находится под

---

<sup>141</sup> Лондон Дж. Указ. соч. С. 319, 323.

угрозой проблематизации, и любое неблагоприятное действие человека, получившее всеобщую огласку, способно навсегда лишить деятеля репутации, а значит и социального успеха.

Инструментальный, орудийный характер власти в созидательной стратегии продолжается и в управлении деньгами. Деньги в трудовой (созидательной) стратегии являются «средством платежа», они имеют экономический смысл и лишаются ореола чуда (таинственности) или статуса сокровища. Деньги здесь — лишь знак успеха, и в этом смысле они значимы и желанны: «Как голодный человек не может отвести взоров от пищи, так и Мартин, у которого давно не было ни цента в кармане, не мог выпустить монеты из рук. Он не был ни жаден, ни скуп, но деньги означали для него нечто большее, чем известное количество долларов и центов. Они означали успех, и чеканные орлы на монетах казались Мартину крылатыми вестниками победы»<sup>142</sup>. Деньги обретают значение вознаграждения за труд, за аскетизм жизни и последовательность усилий. Подобно тому, как труд выступает посредником между человеческим телом/сознанием и объектом (материалом для создания вещи), деньги — посредник между человеком и благами цивилизации. Деньги в символическом смысле есть лишь знак успеха, и в этом смысле они значимы и желанны.

Итак, успех, богатство, деньги в первой созидательной стратегии власти над вещами есть результат культурной деятельности по производству и конструированию предметов и символов, порождаемых трудом и творчеством.

## **2. Авантюрная стратегия власти над вещами**

Второй экзистенциальной стратегией власти над вещами выступает авантюра. Яркие примеры авантюрной стратегии — образы Остапа Бендера, Чичикова, золотоискателей, предпринимателей, живущих в ситуации крайнего риска, или, как говорит К.С. Пигров, по принципам «бытия на авось». Вещь в трудовой стратегии власти над вещами понимается как результат творчества и труда, власть объявляет себя как способность к ее созданию. Вещь же в авантюрной стратегии представляет собой предмет «желания», и жажда обладания ею вводит человека в ситуацию поиска с целью захвата

---

<sup>142</sup> Лондон Дж. Указ. соч. С. 198.

и обладания вещь-объектом-желания. Зона желания — это всегда зона риска (желанно то, что недоступно, что требует усилия и риска), авантюрист всегда рискует, движимый жадой реализации своего проекта. В авантюрной стратегии власть над вещами можно получить, справившись с риском. Авантюра ориентирована на культивирование опыта экзистенциальной нехватки в ситуации неопределенности и случая.

Чтобы понять феномен авантюрного деятеля, нужно осмыслить мотивы его действий. Им движет не стремление к истине, не поиски спасения в потустороннем мире, не страх перед голодом и смертью, им руководит особый мотив, который именуется «жажда денег», как метко подмечает К.С. Пигров. Философ задается вопросом: а что собой представляет природа «желания богатства», «желания капитала» в новоевропейской культуре? Ответ, казалось бы, очевиден. Классический интеллектуальный ход в ответе на этот вопрос предлагает обратиться к анализу труда. Авантюра предполагает труд, но никогда и никак *не собственный*. Авантюристом движет жажда нового, а путь его пролегает через те дороги, которые еще не хожены людьми. Только авантюрист в поисках богатства, славы и роскоши способен открыть новые земли (история великих географических открытий тому подтверждение). «Героя нашего осенила вдохновеннейшая мысль, которая когда-либо приходила в человеческую голову, — пишет Гоголь. — “Эх я Аким-простота, — сказал он сам себе, — ищу рукавиц, а обе за поясом! Да купи я всех этих, которые вымерли, пока еще не подавали ревизских сказок <...>, вот уж двести тысяч капиталу! <...> А главное то хорошо, что предмет-то покажется всем невероятным, никто не поверит”<sup>143</sup>. Странные сюжеты и обстоятельства — вот что случается в сознании авантюриста и на его пути к достижению богатства, власти, успеха. К.С. Пигров прекрасно описывает данный опыт власти человека над вещами, разрабатывая оригинальный концепт авантюрного авось-бытия. Авантюра базируется на случайности, причем на случайности, переживаемой субъективно. Человек потому и человек, что «обречен (или “призван”?) к бытию на грани романного приключения и реальной авантюры»<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Гоголь Н.В. Мертвые души: Поэма. М.: Сов. Россия, 1988. С. 231.

<sup>144</sup> См.: Пигров К.С. Указ. соч. С. 24–27.

Власть над вещами Остапа Бендера, его путь к обладанию чемоданом т. Корейко или сокровищами из стула, а также предприятие с мертвыми душами Чичикова пролегают через опыт авось-бытия, через авантюры и счастливые случайности. Вот как описывают авторы романа «Двенадцать стульев» силу авантюризма героя: «Остапа не тревожила неудача с этим стулом, четвертым по счету. Он знал все штучки судьбы. <...> Великий комбинатор находился на положении рулеточного игрока, ставящего исключительно на номера, одного из той породы людей, которые желают выиграть сразу в тридцать шесть раз больше своей ставки»<sup>145</sup>. Пусть постигла неудача с четвертым стулом, это не беда! Главное, что неудача увеличила шанс на богатство в будущем. Авантюрист, страстно жаждущий богатства, никогда не может отказаться от авантур, но также он никогда не может довести их до конца. А значит, речь идет о фундаментальном определении человека. «Надобно отдать справедливость непреодолимой силе его характера, — пишет Гоголь о Чичикове. — После всего того, чтобы достаточно было если не убить, то охладить и усмирить навсегда человека, в нем не потухла непостижимая страсть. <...> И, однако же, он не мог отказаться от новых попыток»<sup>146</sup>. Падать и подниматься вновь — вот в чем выражается сила и страсть авантюриста. Поэтому богатство как цель авантурной стратегии власти над вещами — не личный капитал, но особый опыт мышления и действия, который приобретается в жажде власти, действия, отнесения себя к области вещей и их расположений.

В авантурной стратегии преобладает архаическое (неэкономическое) отношение к деньгам как к чуду, нерядовому событию, дару. Как подмечает К.А. Богданов, здесь деньги как бы противостоят традиционному обиходу, более того, они находятся как бы за сферой обыденной и нормативной повседневности. Деньги указывают на возможность чуда, а чудо — на возможность денег. Чтобы понять экзистенциальный вес денег, «принципиально необходим допуск либо абсурда, либо чуда». Для архаической традиции деньги чудотворны и представляют собой «главную движущую силу

---

<sup>145</sup> Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. СПб.: Азбука-классика, 2006. С. 237.

<sup>146</sup> Гоголь Н.В. Указ. соч. С. 229.

происходящих вокруг чудес»<sup>147</sup>. Деньги как бы иностранни фольклорному герою: то герой подарит деньги, то проплет, то отдаст кому-нибудь, то выкупит животное, которое мучают, и пр. Деньги находятся как бы за сферой обыденной и нормативной повседневности. Фольклорные «места денег» — город, дорога (как место грабежа и преступлений), царский двор — места, где герою грозит опасность, столкновение с экстраординарными ситуациями. Чудотворные деньги всегда сулят испытания и представляют собой главную движущую силу происходящих вокруг чудес<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> См.: Богданов К.А. Указ. соч. С. 13–23.

<sup>148</sup> Черт, Кашей Бессмертный владеют такими же реальными деньгами, как разбойники, купцы и цари. Круг субъектов, владеющих деньгами, незначителен, их фигуры подчас мифичны. Самая значительная фигура, связанная с деньгами, — купец. «Купец имеет отношение к деньгам по определению». Он предстает в двух ипостасях: либо сатирический герой, либо персонаж, причастный к «серьезному» чуду. Парадокс этой фигуры состоит в том, что «экономическая расчетливость для фольклорного купца а priori плохой советчик», чем менее расчетливо, по-купчески он себя ведет, тем больший барыш купец получит. Ситуация может доходить до абсурда, когда, например, былинный купец Садко на спор скупает все товары, включая разбитые глиняные горшки. Здесь интерес сосредоточен «не на героях, а на том таинственном, что происходит вокруг них», как пишет К.А. Богданов. Другие добытки денег — разбойники, которые изображались почти как волшебники, надельные сверхспособностями. Выходящий на дорогу попадает в иной мир, где не действуют законы мирного и божьего устройства, здесь царят загадочные и непредсказуемые силы. Дорога требует иных навыков, чем оседлость. Награбленное разбойник умеет сохранить: местом сбережения денег становится клад, который дается в руки тем, кто «знает магическое “слово”». Чтобы овладеть этими богатствами, нужно превзойти других в мощи, силе, выдумке, способности на чудо. Денежным промыслом в русском фольклоре занимался и солдат. Солдата, купца, разбойника объединяет дорога. Образ движения, перемещения исходно соответствует природе денег (они обмениваются, появляются, исчезают и пр.). Эти фигуры открывают природу денежного движения — они не имеют постоянного адреса и окружения, они далеки от оседлости, они кочуют. В целом, как пишет исследователь, «образ солдата рисуется как образ “типичного” авантюриста, не останавливающегося перед опасностью, но и мало чем брезгующего перед достижением цели». Так открывается образ голой и хватающей все человеческое естество наживы, чтобы иметь деньги, человек должен быть готов пойти на все. Деньги зачастую приводят к непредсказуемым результатам и причинно не вы-

В русском фольклоре разбойник, солдат, а часто и купец (например, Афанасий Никитин, а из фольклорных героев — Садко, купец из «Аленького цветочка») — персонажи, утверждающие авантюрную стратегию достижения власти над вещами. Чтобы реализовать ее, они должны обладать навыком существования в зоне денег, показать свою способность жить в ситуации риска, случая. Культурным символом авантюрной стратегии является дорога (как в ее реальном, так и в метафорическом смысле). Бендер, Чичиков находятся в пути, где жизнь сплетается из мелькания событий, движение наводит ужас и одновременно притягательно своим непостоянством и случайностью. Знаменитое окончание «Мертвых душ» тому прекрасная иллюстрация...

Авантюрист искренне полагает, что минимальное вложение денег при удачных обстоятельствах способно привести к огромному состоянию: «Время, — сказал он, — которое мы имеем — это деньги, которых мы не имеем. Киса, мы должны делать карьеру. Сто пятьдесят тысяч рублей и ноль ноль копеек лежат перед нами. Нужно только двадцать рублей, чтобы сокровище было нашим. Тут не надо брезговать никакими средствами. Пан или пропал. Выбираю пана, хотя он и явный поляк»<sup>149</sup>. Неравнозначность ставок («поставлено» двадцать рублей, которые ничего не значат в сравнении с тем, что «может быть получено» сто пятьдесят тысяч!) свя-

---

водимым последствиям. Например, сюжет «неумойки». Солдату предлагается пари, что он в течение пятнадцати лет должен «не бриться, не стричься, соплей не сморкать, нос не утирать, одежды не менять», взамен выполнения этого условия он получает деньги, но не по истечению срока, а сразу. Солдат соглашается, богатеет, денег некуда девать, он стал раздавать деньги бедным, а те еще больше прибавляются, потом богатым, потом самому царю (банкроту, т. к. не оказалось денег заплатить жалование солдатам), но взамен за услугу потребовал в жены царевну. Согласилась младшая, солдат обернулся красавцем, а старшие сестры повесились от отчаяния. Сюжет этой истории свидетельствует о том, что «деньги, входя в наш опыт как факт единичного, осмысляются как причина особенного, и в свою очередь всеобщего — любви, счастья, чего угодно». Фольклор ярко демонстрирует эту подмену: «там, где есть деньги, есть указание на возможность непредсказуемого и вообразимого одновременно». О деньгах в русском фольклоре см. подробнее: Богданов К.А. Указ. соч. С. 13–23.

<sup>149</sup> Ильф И., Петров Е. Указ. соч. С. 332.



зана не столько с наивностью игроков, сколько с их пониманием жизни как цепи случайностей. При этом можно выделить два вида случаев, которые возникают в авантюрной стратегии власти над вещами: «естественный случай» (счастливая фортуна, наиболее часто встречающаяся в действиях и жизни авантюристов) и «неожиданный случай» (нарушающий порядок вещей, громкая новость, угрожающая жизни героя). Для Остапа Бендера первый вид случая – это коллизии, в которые он попадает, они случайны в смысле необходимого и даже естественного в этот момент события («Какой случай! Фортуна! Если я его сейчас не вскрою на пятьсот рублей, плюньте мне в глаза», – кричал комбинатор и бежал в сторону силуэта Кислярского). Второй вид «случая» упоминается в романе однажды, когда авантюристы попали в эпицентр землетрясения («Остап был вне себя: землетрясение встало на его пути. Это был *единственный случай* в его богатой практике»). Эта стратегия власти над вещами конституируется через силу удержания себя в опыте рискованного бытия, а ее логика выстраивается по принципу возможной счастливой случайности свершающихся событий.

Власть в авантюрной стратегии завладения и управления вещами (и богатства при самых благоприятных обстоятельствах) выражается в способности и силе человека управлять(ся) стихийной силой случайности. Власть как сила человека выражается в его возможности включаться в поток случайности, иметь энергию и силу существовать в стихийном и непредсказуемом водовороте жизни. Власть как способ управления силой заключается в способности человека управлять и утверждать порядок вещей в стихии случайности. Авантюрная стратегия богатства – это способность овладеть вещью, ресурсом в стихии случайности. Случай – вот ключ к пониманию авантюрной стратегии власти.

### **3. Стыжательская стратегия власти над вещами**

Третья стратегия власти над вещами ориентирована на культивирование опыта экзистенциальной полноты, возникающей как эффект абсолютной власти над вещью. Вещь в авантюрной стратегии обнаруживается в зоне чуда, вступление в которую дарует человеку власть над случайностью. Вещь в стыжательской стратегии становится ценностью, которая является предметом полного обладания и произвола.

Стяжательская стратегия — это власть над вещами под знаком собственности (доведенный до предела опыт «моего», «своего»). В мягком выражении эта стратегия реализует себя в опыте владения богатством, где обладание имуществом связано с обустройством пространства своей жизни, как в материальной, так и в социальной перспективе. Стяжательство наиболее ярко выражено в образе Скупого рыцаря или Плюшкина.

Показателен конфликт сына (Альбера) и отца (скупого рыцаря), описанный Пушкиным. Противостояние Альбера и рыцаря — это конфликт противоположных идеологий и стратегий в отношении к вещам, здесь представляются разные концепты богатства:

*Деньги? — деньги  
Всегда во всякий возраст нам пригодны;  
Но юноша в них ищет слуг проворных  
И не жалея шлет туда, сюда.  
Старик же видит в них друзей надежных  
И бережет их как зеницу ока.*

*А. Пушкин*

Для сына вещи, деньги — это источник наслаждения и блеска, возможность получить доступ к иной (интересной, красивой) жизни, где люди живут в кружении балов, турниров, визитов, дорогого вина и изысканных блюд, где торжествуют роскошь, богатство — пропуск в высший свет. Альбер движим жадной прикоснуться к силе и власти денег как постороннему, но так непостижимо желанному источнику. Для сына вещи находятся за горизонтом его существования, а власть над ними грезится как будущая неотвратимая реальность, утверждению которой препятствует жизнь отца. В трагедии представлены два типа отношения во владении вещами: потребительское и стяжательское. Стяжателю власть и владение вещами дарует переживание собственного могущества.

Обладание вещами дает стяжателю уникальный опыт «моего», «своего», стяжатель полноту и ценность собственного бытия обнаруживает через владение, им же компенсируя недостаточность в иных регионах экзистирования. Богатство,

деньги, ценные вещи для скупого рыцаря — это не блеск золота, но мучительный путь воздержаний и аскетизма тела, страданий души, которая, отворотившись от совести и радости, жила в преодолении себя во имя силы, власти денег, во имя «моего».

*Кто знает, сколько горьких воздержаний,  
Обузданных страстей, тяжелых дум,  
Дневных забот, ночей бессонных мне  
Все это стоило? Иль скажет сын,  
Что сердце у меня обросло мохом,  
Что я не знал желаний, что меня  
И совесть никогда не грызла, совесть,  
Котистый зверь, скребущий сердце, совесть,  
Незванный гость, докучный собеседник,  
Заимодавец грубый.*

*А. Пушкин*

Богатство становится наградой за те мучения, которые претерпели душа и тело рыцаря, а деньги, сила — плата за воздержание и опыт «своего», история событий, потрясений, которые возникли благодаря неутомимой жажде обретения и власти. Распоряжение богатством, полученным в результате стяжания, радикально отличается от управления унаследованным богатством. Сила собственности и богатства, полученного по наследству, есть дар, которым владеет человек по факту рождения. Сила стяжателя продельывает трудный путь своего утверждения и вырастает из усилия множества людей. Богатство стяжателя есть способ упорядочивания и концентрации силы вещей. «И Беренис, — пишет Драйзер, — мысленно снова сравнила Стейна со своим энергичным и безжалостным возлюбленным. В Каупервуде — финансисте и стяжателе — любовь к искусству и красоте существовала лишь в той мере, в какой она не мешала его стремлению к власти и богатству. У Стейна же чувство прекрасного преобладало над всем остальным; при всем том он, как и Каупервуд, был человек незаурядный, к тому же богатый. Однако у него было и еще одно: титул, знатность, а стало быть, такое положение в обществе, какого Каупервуду никогда не добиться»<sup>150</sup>. Зачастую владение вещами и день-

---

<sup>150</sup> Драйзер Т. Указ. соч. С. 227–228.

гами стяжателя кажется постороннему взору в крайнем варианте отвратительной (как ее изображает Пушкин), в мягком варианте — не столь привлекательной в силу своей приземленности и отсутствия возвышенности и красоты. Главный упрек стяжателю — жадность к тому, чтобы получать больше, хранить лучше. «Максима жадности приобретения (как максима расточителя), — пишет Кант, — такова: доставать и получать все средства к жизни в достатке *с целью употребления* (курсив И. Канта. — С.С.). Максима *скарденности*, напротив, состоит в приобретении и сохранении всех средств к жизни в достатке, но *без намерения употреблять их* (т. е. цель здесь не употребление, а обладание)»<sup>151</sup>. В стяжательстве ярко высвечивается трагизм обладания: стяжание не только дает, но содержит силу превращения человека в раба вещей и собственного богатства.

*О! мой отец не слуг и не друзей  
В них видит, а господ; и сам им служит.  
И как же служит? как алжирский раб,  
Как пес цепной. В нетопленной конуре  
Живет, пьет воду, ест сухие корки,  
Всю ночь не спит, все бегаёт, да лает.  
А золото спокойно в сундуках.  
Лежит себе...*

*А. Пушкин*

Власть стяжателя обращается в конце жизни в трагедию. Проблема стяжателей кроется в конечности жизни, а значит, возникает вопрос о наследии. Смерть человека, который выстроил империю влияния и власти, ставит насущный вопрос о преемстве. Искусительность стяжательства состоит в том, что оно создает иллюзию полной власти, где его власть становится попыткой реализовать идею бессмертия, что делает стяжательство (как крайнюю форму собственности) понятным и в каком-то смысле оправданным. Стяжательство — это попытка бегства человека от смерти в бессмертие. «Собственность, — пишет Н.А. Бердяев, — по природе своей, есть начало духовное, а не материальное. <...> Начало собствен-

---

<sup>151</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 455–456.

ности связано с метафизической природой личности, с ее внутренним правом совершать акты, преодолевающие быстрое время. <...> Начало собственности связано с бессмертием человеческого лица, с правами его над материальной природой после его смерти»<sup>152</sup>.

Стяжание как феномен власти событийно, оно соткано из событий обладания и управления силой вещей. Смерть ставит стяжателя перед проблемой передачи имущества, а значит, и преемственности власти. Стяжательство как попытка преодоления смерти и конечности жизни ставит человека перед проблемой выбора наследника, т. к. теперь от последнего будет зависеть сохранение накопленного ресурса. И в этой точке стяжатель становится невластным над будущим его богатства, его владение обрывается... Наследование существенно в трех отношениях. Во-первых, власть как событие имеет разрывы во времени, а значит, необходимо нечто такое, что бы возвращало власть к своему истоку, поэтому наследие обнаруживает преемственность власти человека над вещью. Во-вторых, наследование важно как возможность передачи и сохранения власти над вещью во времени после смерти. В-третьих, это мощный ресурс власти и влияния на наследников.

Стяжательская стратегия есть презентация власти как полного и радикального произвола человека в отношении к вещи. Управлять вещью по собственному произволу – вот цель и смысл стяжателя. Власть в стяжательской стратегии открывает себя как произвол первоначально в отношении к вещи, а затем и в отношении к Другому.

Таким образом, власть человека над вещами, опыт его обладания ими открывается во множестве феноменов, самые яркие среди которых – собственность, богатство, труд, авантюра. Важно отметить, что этот опыт не является региональным, на который может претендовать лишь часть людей, но это опыт власти над вещами тотален, имеет глубокие экзистенциальные основания и смысл вне зависимости от положения человека в сфере социальных отношений. Качество и комбинаторика этих регионов опыта (авантюра, труд, собственность, богатство) в каждой индивидуальной судьбе своя, но само переживания обладания, власти над природой и ве-

---

<sup>152</sup> Бердяев Н.А. *Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русская философия собственности.* С. 304.

щами тотально и принадлежит к самому существу человека. Власть как владение является не единственным способом обживания мира, новый опыт власти возникает тогда, когда человек сталкивается с Другим, попадая или ускользя из круга его влияния. Одним из самых ярких феноменов, демонстрирующих неизбежность, тотальность и всеохватность влияния на нас Другого, выступает любовь. Этому посвящена следующая глава книги.

## Глава 3. Любовь как феномен власти

Может быть, одна из самых непростых для честного и открытого исследования областей — это взаимоотношения между любовью и властью<sup>153</sup>.

Думая о любви, мы усматриваем в ней высшее духовное начало, увязываем любовь с подлинностью человеческого существования, а когда рассуждаем о власти, то рассматриваем ее как нечто внешнее, развращающее и попирающее духовное начало жизни. Любовь — чиста, целомудренна и неподкупна, власть жестока, продажна, развращающа. Если рассматривать любовь не просто как чувство, но под онтологическим прицелом, как опыт бытия, то ее можно описать не только в категориях сущности и смысла, но и в динамических категориях изменения, силы, власти. Любовь в плотности ее реальной действительности выходит за границы чувства симпатии, а также за пределы «состояния сознания», любовь — это экзистенциальная ситуация, событие, в которое вовлечены все люди, испытывающие всем известное чувство... В этой перспективе любовь открывается со стороны ее постоянного созидания и падения, в чем нас убеждают и наши переживания, и опыт бытийного расположения экзистенции.

Связь власти, войны и любви<sup>154</sup> представлялась в философских исследованиях XX века достаточно успешно. В работах, преимущественно французских философов<sup>155</sup>, звучало

---

<sup>153</sup> Крамер Дж., Олстед Д. Маски авторитарности: очерки о гуру / пер. с англ. М.: Пресс-Традиция, 2002. С. 302.

<sup>154</sup> Пример связи любви и войны наиболее очевиден в куртуазную эпоху: «Воздействие рыцарского идеала ощущалось не только в правилах индивидуальной борьбы, но и в самом ведении сражений, и даже в политике. Военный формализм в эту эпоху мечтает об абсолютных религиозных ценностях». См.: Ружмон Д. Искусство любить и искусство воевать // Коллеж социологии / сост. Д. Олье., пер. с фр., ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 270.

<sup>155</sup> Здесь можно указать на такого известного автора, как Сартр с его известной феноменологией любви в одном из разделов «Бытия и ничто», а также других его текстах. (См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч.

множество вариаций на эту очень широкую и благодатную для интерпретаций тему. На фоне многообразия идей и мотивов тема любви как феномена власти и войны кажется рискованной для высказывания. «Что еще можно добавить по этому поводу?!» — вот единственное, что можно воскликнуть. Но мне представляется, что проблема любви как феномена власти до сих пор остается слабо раскрытой. Замалчивание конфликтной и властной природы любви происходит вследствие подпольно-архетипической работы сознания по стереотипизации любви на фоне социальных норм, поскольку любовь является одним из ведущих понятий и ценностей метафизической (особенно в версии христианской) философии и культуры. XX век с его нигилизмом и сексуальной революцией обнажает темную сторону любви. Рассмотрение любви как феномена власти позволяет внести свежую критическую струю в ее исследование, а возможно ведет к более целостному и тотальному анализу одной из самых трудных и провокативных проблем философии, а именно темы любви и власти.

Уже на уровне языка любовь как власть выстраивается в понятиях, терминах, метафорах захвата, завоевания, господства, привязи раба к господину. При этом язык войны и власти распространяется не только на любовную страсть и жажду обладания, но также на аскетизм, возникающий в ситуации любовных переживаний и отношений. Любовь как власть очень жестко регламентирует принципы и сферу социальных действий, она создает и ограждает возлюбленных, начиная с множества желаний, поступков, заканчивая управлением речью влюбленных (ее содержанием, интонацией, просто готовностью вступить в диалог). Любовь как отношения власти создает целый церемониал действий, где каждый элемент должен быть в свое время и в свою очередь (взгляд, вздох, поцелуй, подарок и дар, обладание и пр.), она организует целостную и связанную культуру воспитания чувств и действий человека, тем самым скрыто управляя его устремлениями, желаниями, поступками.

---

В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 379–394; Сартр Ж.-П. Любовные поражения // Сартр Ж.-П., Бовуар С. Аллюзия любви. М.: Алгоритм, 2008. С. 14–91). Кроме него в дискуссиях о конфликтной, воинственной природе любви приняли участие такие авторы, как Дени де Ружмон с главой «Любовь и война» в книге «Любовь и Запад», Рене Жирар «Романтическая любовь и романтическая истина», Пьер Клоссовски «Сила ненависти». (См.: Коллеж социологии / сост. Д. Олье., пер. с фр., ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 265–290.)



### 3.1. Власть, сила и любовь

С груди безжалостной  
Богов – пусть сброшена!  
Любовь досталась мне  
Любая: большая!

С такими путями!  
С такими льготами! –  
Пол-жизни? – Всю тебе!  
По-локоть? – Вот она!

*М. Цветаева*

Одно из самых очевидных смыслов власти – это сила, которая понимается и как ее исток, и как ее орудие. Сила и любовь тесно связаны не только потому, что любовь обладает силой, но и потому, что любовь – это онтологическое отношение, выражающее власть в значении силы. Связь любви и силы была обнаружена уже Платоном, который смысл платонической любви объяснял как определенный вид устремленности к возвышенному и прекрасному Эросу. Любовь начинает пониматься как фундаментальная познавательная и творческая сила, так силовая составляющая любви связывается в истории платонизма с познанием. Эта тенденция была развита в средневековье, где связь силы и познания в любви приобретает еще и этический смысл. Августин соединяет неоплатоническое учение об Эросе как мистической познавательной силе и способности с христианской идеей милосердия. Он формулирует главный тезис средневековья: «Мы познаем в той мере, в какой любим». Любовь становится движущей силой, приводящей человека к Богу, а «логика сердца» и вера выступают как основа обретения истины. Связь силы и любви в современной философии открывается в феноменологической антропологии М. Шелера<sup>156</sup>. Любовь рассматривается им как особая разновидность силы, которая направляет «каждую вещь» в сторону свойственного ей совершенства. Порядок любви, ее этос строится по принципу предпочтения одного и небрежения другим. Как «существо

---

<sup>156</sup> См.: Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения / пер с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова. М.: Гнозис, 1994. С. 341–372.

любящее» человек может быть «существом познающим» и «существом волящим».

Сила и любовь соединяются не только в точке познания, но также в опыте бессилия и насилия. Мир любовного чувства и отношений соединяет в себе силу и бессилие, чаще всего эта оппозиция выражает себя в социальном конструкте мужской силы и женской слабости. Одним из позитивных феноменов бессилия выступает невинность, превращающая бессилие в достоинство, ценность. В классической культуре только невинность может быть ставкой в военном столкновении за сердце, за тело и судьбу любимой женщины. Р. Мей различает два типа невинности: первый выступает свойством фантазии (например, художника или поэта, детская ясность восприятия), второй тип – «псевдоневинность», когда человек принимает образ внешнего бессилия, чтобы украдкой добиваться своих целей<sup>157</sup>. Псевдоневинность является весьма распространенным феноменом социальной жизни и выступает защитой от признания собственной силы или конфронтации с ней. Взрыв насилия в любовной борьбе проистекает часто из бессилия и тесно связан с псевдоневинностью, которая мнимо выводит человека из состояния ответственности. Когда конфигурация асимметричного отношения женская слабость/мужская сила достигается любыми способами, то сила любви модифицируется в насилие, обращаясь в садизм и мазохизм, о чем писал Сартр в «Бытии и ничто». «Миссис Хиггинботам ничего не ответила. Ее негодование уже остыло, ее дух снова забирался в недра утомленного тела. Супруг торжествовал. Он одержал верх. И его бусинки-глаза сверкнули злобной радостью. Ему доставляло большое удовольствие смирять ее, и, по правде говоря, теперь это было совсем не трудно, не то что в первые годы их супружеской жизни, когда ежегодные роды и его постоянные придирки еще не подорвали ее сил»<sup>158</sup>. Насилию присуща тенденция извергаться во всех направлениях, обходить все рациональные функции. Если сила в позитивном выражении направлена на созидание и упорядочивание, то насилие как негативный феномен силы и власти действует

---

<sup>157</sup> См.: Мей Р. Сила и невинность. М.: Смысл, 2001. С. 53–55.

<sup>158</sup> Лондон Дж. Указ. соч. С. 32.

спонтанно и разрушительно. В насилии власть максимально проявляется в форме произвола.

Альтернативой власти по принципу произвола может быть власть по модели влияния. Влияние — это власть интеллектуальная по сути, а значит, любовное отношение превращается в состязание за получение максимального воздействия на любимого. В любви соединяется сила как напор и власть как влияние, из чего возникает энергия любовной борьбы. Власть в любви объявляет о себе как способ управления и предъявления силы, избытка бытия, его событийного становления. Любящий, попавший в путы любви, подчинен власти чувства. Кожев, отвергая связь любви и власти, говорит о том, что подчинение — видимый эффект любовного отношения как якобы властного. Этот эффект проистекает из естественной склонности человека «любить того, кого он признает Властью, равно как и признавать *Властью* того, кого он любит»<sup>159</sup>.

Сила и чувство значимости в человеческой жизни взаимозависимы, и поэтому сила и власть соединяются. Очевидный смысл власти приписывает ей межличностный характер, говорит как о силе и способности влияния. Но, несмотря на расхожую достоверность и очевидность такого понимания, важно иметь в виду, что власть как определенный тип отношения невозможна, если люди не видят и не слышат другого, где нет *признания* другого, т. е. там, где нет изначального контакта, а есть только обозначение присутствия. П. Тиллих утверждает: «Власть актуализирует себя через посредство силы и принуждения. Но власть — это ни то, ни другое. Она использует принуждение во благо и во зло, чтобы превозмочь угрозу небытия... Злом является не само принуждение, а принуждение, в котором не выражается силы бытия, именем которого она применяется»<sup>160</sup>. Как было сказано выше, понятие силы достаточно темное и до сих пор невнятно артикулировано и в науке и в философии, поэтому когда я буду говорить о силе любви, я буду отождествлять силу любви с исходной силой бытия, «силой быть» (термин Тиллиха). Эта сила любви имеет не только витальный смысл, но также онтический и онтологический (традиция понимания бытия как силы древняя и идет от Гераклита, Паламы, Ницше, Бергсона, Хайдеггера и т. д., см. гл. 1). Власть есть

<sup>159</sup> См.: Кожев А. Понятие власти. С. 20.

<sup>160</sup> Цит. по: Мей Р. Сила и невинность. С. 119.

способ управления и предъявления силы, избытка бытия, его событийного становления. К тому же, понятие силы более широкое, чем власть, т. к. реальность последней (в отличие от первой) не выходит за пределы социального мира. Власти в природе нет, там есть только сила, власть возможна только в социуме, где есть Я и Другой.

Двумя силовыми каналами любви выступают нежность (отказ от давления, сила, обволакивающая другого) и страсть (открытая демонстрация силы, предъявляемая как вызов). Нежность и страсть выступают двумя базовыми силовыми каналами любовного отношения. С нежностью тесно связаны забота, участие, понимание и пр. в любовном отношении. Этот тип силы рождает покровительственный характер власти в любовном взаимодействии.

*Сестры — тяжесть и нежность — одинаковы ваши приметы,  
Медуницы и осы тяжелую розу сосут.  
Человек умирает. Песок остывает согретый,  
И вчерашнее солнце на черных носилках несут.*

*Ах, тяжелые соты и нежные сети,  
Легче камень поднять, чем имя твое повторить!  
У меня остается одна забота на свете:  
Золотая забота, как времени бремя убить.*

*Словно темную воду, я пью помутившийся воздух.  
Время вспахано плугом, и роза землею была.  
В медленном водвороте тяжелые, нежные розы,  
Розы тяжесть и нежность в двойные венки заплела.*

*О. Манделштам*

Если нежность, — обволакивающая сила, подобно электронным зарядам создающая напряжение вокруг тела, сознания, мира любимого, то страсть — это центробежно-центростремительная сила, сила притяжения и отталкивания. Страсть — это состояние, которое является в переходе мира физического и мира метафизического, она олицетворяет деятельное начало власти, тогда как нежность — топологическое. Страсть устремляет, нежность располагает, страсть дает энергию, нежность управляет и распределяет. Страсть выражает себя в сексуальности, ревности, агрессии и прочих феноменах.

*Я наравне с другими  
Хочу тебе служить,  
От ревности сухими  
Губами ворожить...*

*Еще одно мгновенье,  
И я скажу тебе:  
Не радость, а мученье  
Я нахожу в тебе.*

*И, словно преступленье,  
Меня к тебе влечет  
Искусанный в смятеньи  
Вишневый нежный рот.*

*О. Мандельштам*

Страстная составляющая любви выстраивает отношения как партнерские и свободные взаимодействия субъектов власти. Страсть — это особое захваченное состояние, которое переводит силу в режим максимального собирания сознания и тела в единство устремленности. Страсть создается интенционально-концентрированной погруженностью в любимого.

*Вороной, русой ли масти —  
Пусть сосед скажет: он зряч.  
Разве страсть — делит на части?  
Часовщик я, или врач?*

*Ты — как круг, полный и цельный.  
Цельный вихрь, полный столбняк.  
Я не помню тебя отдельно  
От любви. Равенства знак.*

*М. Цветаева*

По мнению Ружмона, «любовная страсть имеет в своем истоке нарциссизм: самолюбование одного из партнеров, которое сильнее, чем отношение к другому, к тому, кого он любит. Тристан жаждал не столько обладать Изольдой, сколько испытать жар любви, поскольку сильный и неутолимый жар страсти делал его равным богу. Страсть жаждет того, чтобы я стал значительнее всех, я один, равный по силе

Богу. Страсть жаждет (не осознавая того), чтобы по ту сторону этой славы ее смерть была бы подлинным концом всего и вся»<sup>161</sup>. Отношения страсти и нежности являются асимметричными, поскольку предполагают господствующего и подчиненного (но не как самостоятельных субъектов, а как содержательные места власти). Доминирование какого-либо силового канала любовного взаимодействия (нежность или страсть) рождает разные виды любви: доминирование нежности приводит к конструированию любви по модели родительской или братской, например; преобладание силового канала страсти приводит к модели эротической любви (в сфере отношений между людьми), а также к модели любви к Богу (предельная и наиболее целостная структура любви как абсолютного, духовного, вне-сексуального, но телесного отношения). Любые виды любовного отношения (в том числе любовь и преданность определенным идеям или Богу) всегда предъявляют себя через игру, имеющую символическую и телесную составляющие.

Таким образом, сила любви конституирует особую власть — власть призывания и признания другого, в любви власть не господствует, но пре-образует(ображает) силу экзистенции.

### **3.2. Любовь как зона опасности, конфликта и борьбы**

Привычно думать, что любовь дарует человеку состояние безопасности, когда другой — никогда не враг, но дарующий и принимающий. Полагаю, любовь создает лишь иллюзию безопасного существования. Я не согласна с Сартром, который полагал, что только взгляд любящего делает мое существование среди других защищенным, т. к. взгляд любящего способен оправдать мое существование среди враждебного мира другого и других. Напротив, любовь интенсифицирует состояние неопределенности, которое можно назвать «экзистирование в опасности». Опасность является универсальной ситуацией, встречающейся в природе и социальной жизни<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Ружмон Д. Указ. соч. С. 281.

<sup>162</sup> Опасность в природе преимущественно понимается как естественное, рефлекторное состояние организма, связанное с угрозой жизни, в культуре же она определяется системой ценностей. Человек и входит

Ценность и мера опасности/безопасности в человеческой жизни определяются и посредством поля культуры (система ценностей), и через опыт всегда уникального экзистирования человека (опыт существования на границе). Любовь как «экзистирование в опасности» возникает как нарушение привычного порядка вещей, ставя человека в ситуацию необходимости ответа и ответственности. Цель существования человека в этой ситуации не в ликвидации угрозы и достижении безопасности (режим естественной жизни), но в упорядочивании реальности на других основаниях. Здесь власть заявляет о себе определенно и в образе силы (бессилии справиться с опасностью), и в образе упорядочивания (самоопределения и самоутверждения). Опасность опознается в любви как угроза ее потери (она приходит и уходит *вдруг*), как страх быть объектом манипуляции и потерять доверие к любимому, любящий опасается быть обманутым в своих чувствах или разочарованным в любимом (Делез<sup>163</sup> называет знаки любви знаками обмана) и пр.

Фундаментальные угрозы любви как проекта экзистирования связаны, как мне представляется, с ее событийным характером осуществления, т. е. любовь не есть, любовь сбывается, случается, она всегда существует как бы «с чистого листа». Сартр говорит о трех опасностях любви. Во-первых, она есть обман и система бесконечных отсылок. Во-вторых, любимый в любой момент может сделать меня в своих глазах объектом, отсюда вечная необеспеченность любящего. В-третьих, любовь есть абсолют, превращаемый самим фактом существования других в нечто относительное, отсюда постоянный стыд или гордость любящего. Более того, появление третьего, бросающего взгляд, также разрушает мирную безопасность любовного очарования<sup>164</sup>. Зона опасности

---

в ситуацию опасности, и справляется с ней, движимый не столько инстинктами, сколько смыслами. Состояние опасности — постоянно возникающее явление биологической жизни, но опасность в человеческом экзистировании определяется смыслами, которые сопровождают представления человека о «цене и ценности» жизни. А значит, ситуация опасности в мире человека отличается от опасности в естественной среде. См.: Рыбалкин Н.Н. Философия безопасности. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.

<sup>163</sup> См.: Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / пер. с фр. Е.Г. Соколова. М.: Алетейя, 1999. С. 32–36.

<sup>164</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 392–393.

в любви создается не только любящим и любимым, но также и третьим, который, бросая взгляд, разрушает мирную безопасность любовного чувства и отношения. Трагический смысл любви заключается в ее невозможности оправдать мое существование, другой всегда отсылает меня к моей неоправданной субъективности, любовь не делает мое существование рядом с другими умиротворенным и бесконфликтным. По большому счету попытки спрятаться в своей объектности посредством любви напрасны: даже страсть ничуть не поможет; другой отсылает меня — либо сам, либо через других — обратно к моей неоправданной субъективности.

В любви как ситуации экзистенциальной и социальной опасности есть физический, метафизический и социокультурный смысл. Опасность представляет не сам предмет, но наше отрицательное отношение к нему, которые мы в своем субъективном опыте распознаем как угрозы. Чтобы событие несло состояние опасности, нужно, чтобы мы приписали ему значение и смысл опасности, расшифровали его как мерцание угроз. Опасность возникает не из воздействия предмета, но только из моего определения ситуации как угрожающей. Так в разных культурных ситуациях опасность может быть по-разному понята. Например, развязывание войны во имя любви (типичный мифологический сюжет, наиболее известный из произведений Гомера), рыцарские турниры, дуэли и пр. кажутся современному культурному субъекту верхом неосмотрительности и вероломства, тогда как в традиционную эпоху подобная «культура опасностей» только и была востребована в любовных, куртуазных отношениях. Любовь вводит человека в зону опасности именно потому, что она есть событие, а значит, она бесосновна, неопределенна, индивидуальна, субъективна, это создает палитру противоречий, угроз, ловушек... Опасность нарушает определенность и ставит человека, соучаствующего в фактичности, на границу события, на границу творения заново или деструкции. Любовь (также как и экзистенциальный опыт ужаса и смерти) есть предельная зона опасности для потерянного в фактичном человека.

Существует множество «модулей» опасности в социальном мире (например, ядерная, экологическая, демографическая, финансовая и пр. опасность), в отличие от них любовь как зона опасности предполагает и социальный, и экзистен-



циальный смысл. Власть в ситуации «экзистирования в опасности» активизирует ресурс и способность человека к упорядочиванию жизни. Можно выделить две парадигмы этоса власти в зоне любовной опасности: парадигма «преодоления опасности» и парадигма «обживания опасности». Первая организует борьбу с угрозами и ориентирована на их предотвращение. Эта парадигма власти выражается в родительской или братской любви, в заботе и участии любящего. Вторая парадигма — «обживание опасности» — базируется не столько на внешнем отрицании опасности, сколько на развитии собственных внутренних сил. Она реализуется в эротической любви, здесь опасность не преодолевается, но, напротив, вводит любимого в зону угроз и неопределенности и, активизируя его силы, реализует свой проект власти. Управляющий характер власти выражается в действии по упорядочиванию мира любовной совместности «в зоне ее опасности».

Зона опасности и угроз любви возникает как следствие ее властной и конфликтной природы. Любовь — это не единение душ и тел любящих (хотя такое бывает как ее акме), природа любви противоречива: это борьба любящего и любимого, конечность события любви и вечность чувства, свобода выбора и необходимость ответа и пр. Любовь как экзистенциальная ситуация обнаруживает себя не столько в единении, сколько в конфликте и борьбе. Феноменологический смысл любовной борьбы выделен Сартром: «Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого. Если мы исходим из первичного откровения другого как *взгляда*, то должны признать, что испытываем наше непостижимое мое бытие-для-другого в форме *обладания*. Мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда не увижу»<sup>165</sup>.

Традиция толкования борьбы как структурной силы социального разработана во множестве концепций — Макиавелли, Гоббсом, Гегелем, Марксом, Ницше, Фуко. Но возникает вопрос: насколько можно понимать любовь как борьбу, которая имеет социальное значение; может, любовные конфликты не имеют социального смысла, а являются лишь психологическими? Известный европейский философ, последо-

---

<sup>165</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 380.

ватель Хабермаса А. Хоннет (автор теории «борьбы за признание»), принимает фундаментальный тезис о борьбе как основе коллективного действия, но одновременно отвергает любовь как структуру, включенную в ландшафт социальной борьбы. Любовь, по Хоннету, относится к сфере низших форм взаимодействия индивидов, она, как самая элементарная форма признания, не заключает в себе морального опыта, способного сформировать социальный конфликт<sup>166</sup>. Не могу согласиться с позицией Хоннета, т. к. любовь, охватывая сферу первичных отношений, предполагает наличие сформированного социального поля. Любовь как порядок совместности людей возможна только при посредстве всей плотности социальной жизни. Для Хоннета в основе борьбы лежит потребность субъекта в признании, которое индивид получает через любовь, право, солидарность. Эта идея имеет эвристический потенциал, хотя тезис о социальной «однобокости» любви неудовлетворителен.

Дени де Ружмон, рассуждая в традиции понимания социального как зоны борьбы, выдвигает гипотезу о параллельной эволюции в западном обществе эротического и военного: любое изменение в политике и военной науке ведет к изменениям в области любовных отношений, стратегий соблазна и обладания, и наоборот, изменения в концепциях любви ведут к переменам в сфере военного. Параллелизм форм возникает в силу того, что логика войны и любви сходна, ее направление и амплитуда — от желания через страсть к смерти. «Страсть означает, — пишет он, — страдание. Наше понятие любви, включающее в себя любовь женщины, связано, таким образом, с понятием *плодотворного страдания*, которое приукрашивает или тайно узаконивает — особенно в западном сознании — тягу к войне»<sup>167</sup>. Корреляция определенных представлений о женщине, любви и соответствующей им войны имеет огромные последствия для морали, воспитания и политики. Де Ружмон изменяет логику: не мораль, воспитание, политика создают концепт любви и сексуальных отношений, но, наоборот, статус женщины и ее любовные переживания задают принципы морали, политики, этикета

---

<sup>166</sup> См.: Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. Вильнюс: ЕГУ, 2006. С. 133–134.

<sup>167</sup> См.: Ружмон Д. Указ. соч. С. 266–267.

и пр. Но при этом он прямо заявляет, что не существует никакого приоритета между войной и любовью, они параллельны, и в этом основная идея Ружмона.

Очевидность связи войны и любви зафиксирована в языке, поэты как главные конструкторы метафорики любви используют военные метафоры в ее описании. Влюбленный *осаждаст* даму сердца, он *преследует* ее, он стремится *разрушить последний оплот* стыдливости, дама *сдается на волю победителя*, влюбленный *попадает в плен* очарования...

*Это было не раз, это будет не раз,  
В нашей битве глухой и упорной:  
Как всегда, от меня ты сейчас отрелась,  
Завтра, знаю, вернешься покорной.*

*Но зато не дивись, мой враждующий друг,  
Враг мой, схваченный темной любовью,  
Если стоны любви будут стонами мук,  
Поцелуи окрашены кровью.*

Н. Гумилев

Что же является объектом завоевания в любви? Кажется, ответ очевиден: любящий вступает в войну за любовь и обладание любимым. Сартр подходит к вопросу шире: за военными действиями в любви кроется более глубокое экзистенциальное значение борьбы. Философ пишет: «В той степени, в какой я открываюсь себе как ответственный за свое бытие, я беру на себя это бытие, каково я есть, иначе говоря, я хочу его возобновить или, в более точных выражениях, я есть проект возобновления своего бытия»<sup>168</sup>. Борьба хотя и разворачивается за любимого, но любящий движим задачей возобновления собственного бытия. Любящий создает проект по отвоеванию себя через присвоение свободы любимого. Отвоевание самого себя происходит как действие власти, жаждущей и движимой идеей признания. Сартр прав, если понимать любовь как проект преодоления нехватки экзистенции благодаря спасительно-любящему взгляду другого. Я предполагаю обратное: любовь, в основании которой лежит ресурс и действие власти, инспирирована не нехваткой бытия (съжившегося под взглядами другого), но, напротив,

---

<sup>168</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 380.

любовь — это событие, проистекающее из избытка силы и власти экзистенции. Я завоевываю другого, потому что есть силы и страсть это делать.

*Ваш нежный рот — сплошное целование...  
— И это все, и я совсем как нищий.  
Кто я теперь? — Единая? — Нет, тыща!  
Завоеватель? — Нет, завоевань!..*

*— Души печаль, очей очарованье,  
Пера ли росчерк — ах! — не все равно ли,  
Как назовут сие уста — доколе  
Ваш нежный рот — сплошное целование!*

*М. Цветаева*

Наиболее ярко любовь как борьба проявляет себя в диалектике любящего и любимого, в основе которой лежит конфликт свободы и принуждения. Любящий и любимый — это не постоянные роли, закрепленные за тем или другим субъектом, но это особые места концентрации силы, которые образуются в тот момент, когда рождается ситуация любви. Власть в любви носит специфический характер: в ее основе лежит сила жадности, привязанности, очарования и пр., власть любви соединяет в себе избыток (сила страсти) и нехватку (жажду другого, голод по нему). Любовь выражается в формуле: «блаженны нищие духом». «Нищий духом, — пишет В.А. Конев, — это не пустой, не невежда, а страждущий, жаждущий, просящий и готовый принять. <...> Поэтому и в самой богатой душе, уже наполненной знанием и опытом, если она живет, если она хочет жить, всегда обнажается место “нищеты”, место “желания”, место моления»<sup>169</sup>.

Первое правило диалектического противостояния и борьбы можно было бы сформулировать так: любящий и любимый — это полноправные субъекты отношений власти, и поскольку власть есть отношение, то любовь невозможна в отсутствии какого-либо субъекта, занимающего определенное место. Если сформулировать проще и очевиднее, то любовь всегда взаимна, несмотря на то, что субъект (любящий,

<sup>169</sup> Конев В.А. Нищие духом // Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. С. 192.

прежде всего) всегда испытывает сомнения на это счет. Власть в любви объявляется уже на первом шаге, когда любимый покоряется воле любящего. Но почему любимый отвечает на любовь любящего? Момент принудительности в любви действует в том, что мы должны покориться Другому, чтобы обрести опыт любовного и, как следствие, социального или символического существования (версия лакановской школы). М. Божович пишет, что мое я превращается из любимого в любящего, когда оно сознает, что другой не любит меня за меня самого, т. е. «реальный объект-причина не заключен во мне – и именно потому, что объект-причина не находится во мне, и я не в состоянии вернуть его, я могу ответить на него лишь любовью»<sup>170</sup>. Любящий любит любимого за то, чего в нем нет, за то, что он способен усмотреть в нем отблеск бытия и его смысл, что и вызывает у любимого ответное чувство.

*Любить иных – тяжелый крест,  
А ты прекрасна без извилин,  
И прелести твоей секрет  
Разгадке жизни равносителен.*

*Весною слышен шорох снов  
И шелест новостей и истин.  
Ты из семьи таких основ.  
Твой смысл как воздух бескорыстен.*

*Б. Пастернак*

Любовное переживание не требует ответа, хотя обычно нам кажется обратное. Для Лакана и Салецл субъект расщеплен и охвачен фундаментальной *нехваткой*, благодаря которой встречаются с объектом-причиной желания. В любви проявляется двойная нехватка: это *собственная* нехватка и нехватка *в объекте* любви. «Любовь как запрос нацелена в *другом* на объект в себе, на реальное, несимволизируемое ядро, вокруг которого субъект организует свое желание»<sup>171</sup>. Современный психоанализ дифференцирует два центра силы

---

<sup>170</sup> См.: Божович М. Узы любви: Лакан и Спиноза // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Истории любви / пер. с англ. А. Смирнова; ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2005. С. 96–97.

<sup>171</sup> См.: Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / пер. с англ. В. Мазин. М.: Художественный журнал, 1999. С. 32–33.

и власти — любящего и любимого — через разделение порядка их функционирования. Во-первых, любящий конструирует в другом то, чем он сам не обладает, — *объект а* (объект, который представляется как чистая пустота, которая только и может вызывать желание у субъекта), т. е. любящий предполагает, что любимый обладает чем-то большим, чем есть он сам (*объект а*). Во-вторых, желание любящего становится объектом любви со стороны любимого, т. е. чем больше субъект что-то желает, тем больше он оказывается желанным. Из этого вытекает ответ: *другой* становится объектом любви, желанным объектом в силу того, что он — расщепленный субъект<sup>172</sup>. Однако еще до психоанализа о любви как жажде и стремлении к целостности, вызванной нехваткой, высказывался Платон: «Любовью называется жажда целостности и стремление к ней. <...> Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду»<sup>173</sup>.

В экзистенциальной версии ответа на запрос любви картина вырисовывается иная. Любимый становится любящим тогда, когда построит проект быть любимым: «Любить — это в своей сущности проект *заставить* полюбить себя»<sup>174</sup> (курсив мой. — С.С.). Я убеждена в том, что проблемы ответа в любви не существует, если любимый не желает входить в круг отношений любви и ее власти, то любовный проект становится невозможным с этим конкретным человеком и в этих конкретных обстоятельствах, и не более того. Субъект выбора всегда случаен, а вот логика отношения регулярна и имеет порядок своего существования. Если любимый входит в зону любовного отношения и силы (он выбирает любовь), то он вынужден реализовать логику, принуждающую его отвечать на вызов любящего. Любовь становится своеобразной ловушкой власти: от нас требуется ответ, и мы нудительно отвечаем, более того, отвечаем только любовью, поскольку иной ответ немислим и неприемлем. Если человек выбирает любовь, то история его существования складывается как непрерывное блуждание по центрам власти и состояниям силы: любящий — любимый, и наоборот. Исключением, пожалуй, может быть только любовь к Богу, на которую никог-

---

<sup>172</sup> См.: Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. С. 58.

<sup>173</sup> Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1993. С. 101, 110.

<sup>174</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 390.

да нельзя получить ответа, поскольку Бога любят за него самого, как он есть. Он если и любит, то никогда не в ответ.

Второе правило диалектической логики власти любви состоит в том, что любовь необходимо включает свободу, которая реализуется в повторяющемся выборе центров силы или состояний любящий/любимый. Диалектическое напряжение между любящим и любимым возникает из-за того, что любящий хочет быть свободно выбираемым любимым, и одновременно он ограничивает его свободу. Любящий требует клятв — и клятвы его раздражают. Как метко замечает Сартр, любящий желает быть *априори* объективным пределом свободы любимого, выступать в качестве предела, императива, пронизывающего свободу Другого<sup>175</sup>. Здесь Сартром четко уловлен нудительный смысл любви, сила и привязанность тесно сплетены, любящий открывает себя в измерении силы привязанности. Так понимаемая борьба за обладание свободой другого показывает, что в любви необходимо переплетаются свобода выбора и нудительность ответа. Любящий действует как сила привязанности, любимый — как задающий ее границы и канализирующий ее мощь. Ответ любимого в ситуации нудительного выбора — стать целью и смыслом свободного действия другого. Свобода и императивность выбора создают вторую диалектическую коллизию любовной борьбы за получение власти над другим. Это диалектическое правило показывает то, что власть существует там, где обитает свобода, если, конечно, не мыслить власть исключительно в концепте «господство», оппозицией которому будет только сопротивление<sup>176</sup>.

Третье правило диалектической логики любящего и любимого состоит в том, что в основе их отношения лежит внутренний конфликт силы/власти. Сартр суть этого конфликта видел в том, чтобы получить власть над свободой другого, предпринять проект ее захвата и обладания, но поскольку завладеть свободой другого онтологически невозможно, то и любовный проект сущностно трагичен и в пределе незавершен как предприятие. Любовь натывается на свободу другого, и никакая сила желания не способна преодолеть его сопротив-

---

<sup>175</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 384–385.

<sup>176</sup> Наиболее емко и детально эта идея была разработана в творчестве М. Фуко.

ление. Любовь, ожидаемая от другого, не должна ничего *требовать*: она — «чистая преданность без взаимности»<sup>177</sup>. Незавершенность любовного проекта, его трагическое бессилие как единственно возможный конец любви связаны с тем, что любовь всегда натывается на свободу другого, и никакая, пусть и великая, сила желания и восторга неспособна окончательно преодолеть сопротивление. Любящий находится во власти любви по своей воле, это «чистая власть» как неукротимая жажда обладания. Парадокс в том, что эта власть наталкивается на одно фундаментальное препятствие — свободу другого. И платой за разрешение конфликта будет не захват свободы любимого, но отчуждение свободы любящего. Устремляющий характер власти предстает в образе *дара*.

*С груди безжалостной  
Богов — пусть сброшена!  
Любовь досталась мне  
Любая: большая!*

*С такими путями!  
С такими льготами! —  
Пол-жизни? — Всю тебе!  
По-локоть? — Вот она!*

*М. Цветаева*

Суть внутреннего конфликта силы и власти в любви состоит в том, что событие случившейся любви выражает избыточную силу и энергию экзистенции. Каждый жаждет обрести власть и влияние на другого и одновременно пытается ускользнуть от встречного напора и захвата — таков третий принцип силового противостояния любящего и любимого. Ранжир действий нападения и захвата множественен и подобен стратегии и тактике на поле военных действий. Это игра сил и энергий экзистенции, которые выражают себя в захвате власти на пути маневрирования между свободным выбором и нудительностью отклика. Базовой тактикой и стратегией любовной борьбы выступает соблазн.

---

<sup>177</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 390.



### 3.3. Соблазн как стратегия власти любви

Современное общество неслучайно называют обществом соблазнов, т. к. оно организовано не по принципу нехватки и ее непрерывной ликвидации, что характерно для классического общества труда и производства, но это мир избытка. Избыточность проявляет себя во всех сферах человеческой и социальной жизни: избыточность информации, выбора, власти, людей, возможностей, сценариев будущего и пр. Создано общество, в котором энергия и сила бытия обладает огромным ресурсом, с одной стороны, и сложной управляемостью — с другой. Смещаются центры сил: от единого (государства, бога, бытия и пр.) к множествам центрам сил институций и людей, что переносит принципы региональной организации власти на уровень более крупных социальных форм и взаимодействий. Традиционно соблазн как способ получения власти применялся на уровне локальных перипетий человеческой жизни и повседневной совместности людей друг с другом. В современном обществе происходит метаморфоза: соблазн внедряется в крупные формы социальной организации людей, разворачивая свои принципы на все поля их совместности (телевидение, масс-медиа, реклама, маркетинг и пр.). Кажется, что соблазн из частного предприятия в области любовных отношений перетекает на все поле социального. Значит ли это, что в информационном обществе стало больше любви? Даже если любовь как событие человеческой жизни не стала встречаться чаще, то, по крайней мере, система знаков и кодов любви рассыпается по всему полю социальности в избыточной множественности своих повторений.

Как замечает Ж. Липовецки, «обольщение является преобладающим началом в социальных отношениях, глобальным принципом организации в обществе изобилия»<sup>178</sup>. Именно реальность современного постиндустриального общества ставит соблазн и обольщение в центр совместности людей друг с другом, превращая эту совместность в «общество спектакля», говоря словами Ж. Дебора. Размах обольщения

---

<sup>178</sup> Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В.В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001. С. 34.

не сводится «к зрелищу накопления», но отождествляется с «богатством *выбора*», которое делает возможным изобилие и учитывание свободы индивида. Происходит тотальный процесс персонализации общества, обольщение становится не столько тотальным, но касается теперь «конкретной личности». Обольщение — это логика, которая пробивает себе дорогу путем постепенной толерантной социализации, цель которой — «персонализировать и психологизировать человека»<sup>179</sup>.

По мнению Р. Сеннета, в последний век происходило постоянное разрушение публичной жизни, что серьезно деформировало личные отношения и не могло не затронуть такого интимного переживания, как любовь. В нынешнем мире физическая любовь деформировалась «из эротизма в сексуальность». Викторианский эротизм предполагал социальные отношения, а современная нам сексуальность востребует персональную идентичность. Эротизм означал, что сексуальное выражение реализуется в действии (выбор, подавление, взаимодействие), секс является выражением самости, которая прорывается сквозь запреты и табу, тогда как сексуальность — это не действие, а состояние, при котором физический акт любви является само собой разумеющимся следствием, естественным результатом для людей, испытывающих интимные чувства друг к другу. Сексуальность энтропична, она связана с нарциссизмом, как полагает Сеннет<sup>180</sup>.

Реальностью современной культуры стал феминизм, который всячески преодолевает гендерные различия, вычищая знаки соблазна и эротики из повседневной суеты социальной жизни, но даже эта вековая работа по размыванию «гендерных различий» абсолютно не отменяет того факта, что любовь до сих пор остается «делом соблазнения». Но тактика и стратегия соблазнения сейчас резко меняются. В традиционной культуре гендерных (читай — любовно-соблазнительных) отношений система правил и запретов четко соответствовала существующим тогда нормам. В «Камасутре» или другом подобном тексте ясно прописан свод правил и действий, которые партнеры принимают и понимают как соблазнение. Сегодня все эти правила перестают работать,

---

<sup>179</sup> См.: Липовецки Ж. Эра пустоты. С. 34–40.

<sup>180</sup> См.: Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. С. 13–14.

поскольку уже нет традиционного культурного уклада и системы норм. Тем не менее, правила соблазнения существуют. Теперь коды соблазнения, как верно замечает Салецл, понимаются не как правила, а скорее как «технические средства, которые могут помочь женщинам достичь своей желанной цели — найти партнера»<sup>181</sup>. Сегодняшний субъект играет со своей идентичностью и одновременно отчаянно пытается привести в порядок эту свободную игру. Неслучайно Лакан сказал, что «женщины не существует». И это действительно так в культуре постмодерна. Женщиной уже не рождаются, но она должна ею стать, обрести свою идентичность, всякий раз вступая в игру за отвоевание своего культурного имени — женщина (то же кажется верным и для современных мужчин). Пожалуй, более точен Бодрийяр, который, выступая против Лакана (но, кажется, за правоту Фрейда), помещает сексуальность во власть производства, тем не менее, он еще более радикально заявляет: «Женщина — ничто, и как раз в этом ее сила». Женское в образе ничто бросает вызов мужскому и тем самым «ставит под вопрос существование мужского как пола, его монополию на пол и наслаждение, его способность пойти до конца и отстаивать свою гегемонию насмерть»<sup>182</sup>. Примеров тому множество, один из самых известных — это письмо Татьяны Лариной Евгению Онегину. Женщина бросает вызов мужчине, но он не выдерживает этой проверки на пол, на свободную и творческую любовную дуэль, огораживаясь крепостью пустых социальных знаков «человеческого наставления» юной и трепетной души на путь истины. Здесь производство мужского в редакции Онегина превращается в «делопроизводство» (метафора Бодрийяра) пустых знаков, что для него закончилось достаточно трагично, когда Татьяна, заняв место любимой, ответила на пылкость его подлинного желания холодным ритуалом обольщения.

Ведущей стратегией любовной борьбы выступает соблазн. Соблазн — стратегия, при помощи которой любовь как власть обретает социальный смысл. Соблазн есть социокультурная

---

<sup>181</sup> См. подробнее: Салецл Р. Указ. соч. С. 173–175.

<sup>182</sup> См.: Бодрийяр Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000. С. 45, 57.

стратегия власти любви, которая разворачивается как агон, силовое напряжение, игра любящего и любимого. Пока агон продолжается, любовь есть, когда состязание заканчивается, она переходит в состояние агонии, умирания. Агония любви связана не с переходом в ненависть, но с торжеством разлагающей любовь силы равнодушия.

*Случилось, мы умерли оба,  
Лежим с успокоенным взглядом.  
Два белые, белые гроба  
Поставлены рядом.*

*М. Цветаева*

Так понятное отношение силы и любви исходит из понимания ее не как единства любящего и любимого (их обретенная целостность), но как конфликт субъектов, втянутых в любовное отношение. Как всякий агон любовь имеет своих субъектов, которыми выступают любящий и любимый. У Любви есть правила игры (ухаживание, объяснения, подарок и дар, близость, ревность и пр.). Агон любви строится по правилам соблазна, где главное правило – это отсутствие правил.

*Ты все толкуешь наобум,  
От этого ничуть не хуже,  
Что делать, самый нежный ум  
Весь помещается снаружи...*

*В тебе все дразнит, все поет,  
Как итальянская рулада.  
И маленький вишневый рот  
Сухого просит винограда.*

*Так не старайся быть умней,  
В тебе все прихоть, все минута.  
И тень от шапочки твоей  
Венецианская баута.*

*О. Мандельштам*

Что же соблазняет? Что увлекает воображение соблазненного? Как полагает Сартр, соблазнять – это подставить себя под взгляд другого и дать ему разглядывать себя; подвергнуть себя опасности *быть увиденным*, без чего я не могу

получить точку опоры для присвоения себе. Соблазнять — значит вступить в борьбу, сделав себя *чарующим объектом*<sup>183</sup>.

*Ей лестно чувствовать любовь со всех сторон,  
Но для исканий всех она неуловима.  
Она кокетлива и девственно-груба,  
Такая ласковая по природе,  
Она чувствительна и чувственна, но страсть  
Ей подчиняется, а не она — порыву...*

*И. Северянин*

Сила соблазнения в том, что она «никогда не оказывается там, где мыслится». Соблазн ускользает потому, что за ним нет никакой реальности, а лишь пустота, ничто. «Смысл в том, что эти объекты таковыми не являются. Они не описывают, как натюрморт, знакомой реальности, — они описывают пустоту, отсутствие — отсутствие какой бы то ни было фигуративной иерархии, призванной упорядочить элементы картины»<sup>184</sup>... И хотя Бодрийяр противопоставляет власть и соблазн, принцип реальности (производства) и пустоту обольщения, мне представляется, что соблазн также является стратегией власти, но власть здесь — это не институт или энергия реального ресурса влияния. Соблазн — это власть мира символического<sup>185</sup>, из которого сплетаются сложные стратегии обольщения. Это властные стратегии смещения, со- вращения, отклонения, где основными чертами соблазна как действия власти выступают ее «обратимость и неопределенность», как точно подмечает Бодрийяр.

---

<sup>183</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 387.

<sup>184</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. С. 116–117.

<sup>185</sup> Глубокую мысль о порождении/возвращении в знаковом и символическом пространстве как принципе порядка культурного бытия высказывает В.А. Конев: «Знаки рождаются в социальности (в мире культуры вообще) и одновременно *порождают* те или иные миры социальности, оказываясь ядром их постоянного повторения. Типы знаков становятся априорными формами конституирования реального социального и культурного опыта индивида. <...> Поэтому знак есть *произведение* социальности: он про-из-веден из нее (ею), и он про-изведен для нее, он производит социальность». См.: Конев В.А., Лехциер В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. С. 98, 104.

Высшей формой соблазна является обольщение, превращенное любой культурой в навык рафинированной части общества (свидетельство тому творчество де Лакло, Кьеркегора, Казановы, де Сада и пр.). Мы обольщаем друг друга, бросаем вызов, исполняя его в плане *дуально-дуэльного отношения*, и действие власти здесь направлено не только на подчинение, завораживание другого (очарованного полнотой/пустотой бытия соблазнителя), скорее в действе и действии обольщения власть соблазняется только собой. И в этом ее магнетическое очарование и умопомрачительная сила околдовывания другого. И если, по Бодрийяру, соблазняет то, за чем находится смерть, бессмысленность и пустота, то, по мнению Сартра, соблазняет состояние полноты, т. к. соблазнение имеет целью вызвать в другом сознание ничтожества перед лицом соблазнительного объекта. В любом случае, околдовывающее действие соблазна чудесно переплетает пустоту и полноту, верх и низ, ритуал и крушение правил.

*Такая женщина не любит никого,  
Но и любить ее, конечно, невозможно:  
Все осторожно в ней, бескрыло и ничтожно,  
Толпа любовников, и нет ни одного,  
О ком подумала бы нежно и тревожно...  
И эта женщина — земное божество!*

*И. Северянин*

Бодрийяр противопоставлял желание и соблазн, производство и символическую игру, власть и ускользание. Желание и соблазн для него принципиально противоположные типы любовного отношения. Соблазн истребляет производство, власть, желание, ускользая и дезинтегрируя их, вводя в пространство соблазнения и женского переживания любви. Представляется, что в любовном отношении происходит состязание не только субъектов, но и противоположных стратегий ведения агона, игры. В ситуации любви происходит состязание не только индивидов, но и конкурирующих стратегий ведения агона. Можно выделить *стратегию желания* и *стратегию влечения*.

Для любви важна жажда обладания, которая реализуется через силу влечения любящего. Соблазн выражает логику желания, но для любовных переживаний и отношений существенна жажда обладания, которая реализуется через силу

влечения, т. е. эта та сила, которая постоянно владеет, захватывает и оказывает постоянное давление на любящего. Фрейд определяет влечение как либидо. Уже для Фрейда было понятно, что влечение находится на стороне другого и что оно располагается вне принципа удовольствия, поскольку влечение всегда привлекает другого, который санкционирует, дает разрешение на трансгрессию. Для современной психоаналитической традиции, в частности у Салецл, важно, что сила желания и сила влечения по-разному соотносятся с символической структурой. Желание соотносится с системой социальных и культурных запретов, оно действует по принципу: «я сделаю это, хотя знаю, что делать этого нельзя». Влечение в отличие от желания не интересуется ни запретами, ни проблемой преступления каких бы то ни было границ, оно действует по логике: «я не хочу делать это, и все же делаю».

*И вот — теперь — дрожа от жалости и жара,  
Одно: завывать, как волк, одно: к ногам припасть,  
Потупится — понять — что сладострастью кара —  
Жестокая любовь и каторжная страсть.*

*М. Цветаева*

Когда человека захватывает сила влечения, то он действует не согласно своему желанию, но получает удовольствие именно от самого делания, а не от удовлетворения позыва. «Влечение, — как пишет Салецл, — парадоксальным образом находит удовлетворение, в то время как желание должно оставаться неудовлетворенным, должно постоянно переходить с одного объекта на другой, выстраивать новые пределы и устанавливать запреты. Влечение, таким образом, — это постоянное давление, кружение вокруг *объекта а*, которое приносит наслаждение, болезненное удовольствие. <...> В своем поиске удовлетворения влечение напоминает перверсию»<sup>186</sup>. В социальном и психическом смысле — это чаще деструктивная сила, но в экзистенциально-онтологическом смысле за ним кроется влечение к смерти, следовательно, оно способно открыть глубокий метафизический смысл. Влечение, подрывая основы символической вселенной, выталкивает человека на границу культурного существования и экзистенции.

Посредством влечения наше существование посылает запрос к самому себе, как верно отмечали приверженцы психо-

<sup>186</sup> Салецл Р. Указ. соч. С. 61–62.

анализа, влечение абсолютно не подчиняется принципу удовольствия (как раз то, чем захвачено желание), оно важно и принципиально само по себе, и только поэтому оно приносит человеку наслаждение. Влечение выражает силу любовной страсти, которая подчиняет себе экзистирование человека полностью и бесповоротно.

*Я не имею больше власти  
таить в себе любовные страсти.  
Меня натура победила,  
я, озверев, грызу удила,  
из носа дым валит столбом,  
и волос движется от страсти надо лбом...*

*Я не имею больше власти  
таить в себе любовные страсти,  
они меня, как лист, иссушат,  
как башню временем, разрушат,  
нарвут на козы ножки, с табаком раскурят,  
сотрут в песок и измечуют...*

*Д. Хармс*

Различие желания и влечения в любви возникает не произвольно, но за ними кроются неодинаковые основания и условия. Любовь под знаком власти желания имеет преимущественно социальное (символическое, в терминологии Лакана) значение, тогда как любовь под знаком власти влечения раскрывается через обретение ее экзистенциального смысла. Любовь-желание возникает из системы управляющих табу и предписаний, которые позволяют человеку балансировать между «да» и «нет», тем создавая игру и интригу переживаний и отношений. Если желание интерсубъективно, то влечение, как метко замечает Салецл, «солипсично». В любви-влечении действует сила, направляющая мое существование к другому помимо моей воли, здесь сила овладевает моим существованием, накладывая на него отпечаток власти. Но в обоих типах любви (и желании, и влечении) власть действует как сила, которая направляет наше существование к другому, пытаясь обладать, управлять и регулировать отношения с ним. Они не только различаются логикой и реализацией, но также и по-разному конструируют другого. Желание наталкивается на другого, производя его как эффект внешнего символического мира.



*Мастерица виноватых взоров,  
Маленьких держательница плеч,  
Усмирен мужской опасный поров,  
Не звучит утопленница речь...*

*Ты, Мария, — гибнущим подмога  
Надо смерть предупредить, уснуть  
Я стою у твердого порога —  
Уходи, уйди, еще побудь...*

*О. Мандельштам*

В желании мы жаждем, но боимся другого (отказа, запретов, уловок любимого, неясности обстоятельств и пр.), во влечении другой не страшен, мы пленены и страшимся только нашей страсти и устремленности. Другой в желании поделен на множество всяких «но», другой во влечении всегда целен и целостен. Влечение конструирует целостность другого, так возникает сознание того, что мы не просто любим, но захвачены любовью, мы пленены не другим, но самим нашим переживанием, находимся в его полной власти, хотя оно и неотделимо от нас. Желание делает любовь порождением власти социального, влечение связано с онтологическим, метафизическим основанием любви. Представляется, что трагизм в любовных переживаниях и отношениях возникает как эффект наложения этих двух типов власти, которые, соревнуясь за энергию человеческого бытия, желание или влечение, бросают человеку вызов, заставляя маневрировать между этими полюсами.

Влечение ставит человека перед фундаментальной проблемой его существования — вопросом и опытом ничто. Лакановская традиция психоанализа в своей критике субъекта очень верно подмечает, что субъект есть, по сути дела, Ничто, но признание этого факта травматично для его душевной жизни, поэтому мы все нуждаемся в другом, который бы помог нам преодолеть эту истину своего бытия, поэтому мы помещаем другого в символический порядок, тем самым обретая «своего рода счастье»<sup>187</sup>. Экзистенциализм в этом смысле радикальнее и глубже: опыт ничто хотя и травматичен для

<sup>187</sup> Салецл Р. Указ. соч. С. 75–76. И еще одна из цитат по этому поводу. «Субъект сам по себе ничто, он обретает авторитет и власть исключительно извне, из символических знаков отличия». См.: Там же. С. 154.

психики и обыденности, но только он способен открыть человеку смысл его бытия, а значит, нам никогда нельзя ускользнуть от власти бытия, мы можем только его стоически выдержать. Любовь приоткрывает нам силовой и властный характер существования самого бытия. Поэтому любить и быть любимым выступает подлинным опытом человеческого проживания, это трудный опыт преодоления и познания смысла через управление стихией другого, через падение или устройство отношений с ним.

Таким образом, предпринятый набросок описания и анализа любви как феномена власти приводит к важным заключениям. В любовном переживании и отношении отчетливо открываются два смысла власти: во-первых, экзистенциальный смысл власти, который кроется в любви как безосновной силе влечения и желания обладания объектом любви (то, что мы называем в нашей повседневной жизни «путами любви»); и, во-вторых, социальное значение власти, которое реализуется через систему ритуалов, особых кодов и институций, тем создавая особую идеологию и политику, регулируемую любовные отношения. Первое значение власти в любви связано с самой жизнью и предстает как внутренняя нудительная сила, направляющая субъекта к множеству переживаний и поступков. Второе значение власти связано с культурой и типом существующего общественного устройства и открывается в нормах, регламентирующих реализацию всякого возможного переживания и отношения. В любви значении власть, действующая посредством любви, всегда имеет характер принудительной силы вне зависимости от того, идет ли она от бытия (экзистенциальный смысл) или от институтов (социальный).

### **3.4. Власть любви: мир социального или событие свершения?**

Первым образцом социального концепта любви было античное представление о любви человека к человеку в границах полиса (дружба, филантропия). В одном из своих эссе Х. Арндт поднимает вопрос о человечности и дружбе, обращаясь к греческому опыту, поскольку древние считали, что без дружбы не стоит жить. В современной культуре дружба

считается исключительным феноменом личной близости, когда два человека, встречаясь, раскрывают друг другу душу. Эта традиция, начиная с Руссо (защитника этой позиции), утверждает, что человек полностью может раскрыться только в сфере интимной, а не публичной жизни. Поэтому вопрос о политическом значении дружбы в Новое время совершенно не поднимается, чего не скажешь о греках, для которых «филия» — дружба между гражданами — одно из основных условий благополучия полиса. Сущность дружбы для греков в разговоре, посредством которого проявляется ее политическая значимость и мера человечности людей. Если люди не разговаривают друг с другом, не обсуждают нечто, то мир становится бесчеловечным. Ту человечность, которая реализуется в дружеской беседе, греки называли «филантропия», «любовь к людям», поскольку она проявляется в готовности разделить мир с другими людьми, определяет порядок их совместности и человечности друг к другу. Ее противоположность — мизантропия, ненависть к людям — состоит в том, что человек не находит никого, с кем желал бы разделить мир, никого не считает достойным разделить с ним радость мира и космоса<sup>188</sup>. Важно, что уже греческий идеал любви к человеку предьявляет ее властный характер, более того, любовь как механизм установления совместности дает правила для гармонизации социальной власти. Думаю, что не только филантропия, но также и все остальные виды любви имеют сходный социальный смысл, т. к. любовь человека к человеку есть форма совместности, которая всегда осуществляется при посредничестве всего общества и культуры в целом, с одной стороны, и упорядочивает повседневную жизнь людей — с другой.

Любовь как явление социальной жизни начинается с некоторых предписаний: любви родителей своих, свое отечество, свой народ, своего ближнего и пр. Так получается, что социокультурная действительность *требует* от человека любви, более того, любовь предписывается там, где «на самом деле отсутствует всякая возможность выбора ее объектов», когда «случайные обстоятельства рождения преобразуются в объект

---

<sup>188</sup> См.: Арендт Х. О человечности в темные времена: мысли о Лессинге // Арендт Х. Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 35–36.

предписанной любви», как полагает М. Долар<sup>189</sup>. В нравственных и моральных требованиях любви незримо работает власть, которая не дает человеку возможности выбирать, пусть даже и возникает иллюзия того, что у него есть выбор. Принудительность выбора любви в культурной действительности можно сравнить с ситуацией, о которой говорит Лакан в работе «Четыре основных понятия психоанализа». Это известная всем формула принудительного выбора: «Жизнь или кошелек!». Если отнести к фразе серьезно, то никакого выбора нет: естественно можно выбрать только жизнь. Когда субъект осуществляет предложенный ему выбор, то он неизбежно сталкивается с утратой, которая возникает всегда как плата за наше социальное (или символическое, в терминах Лакана) существование. М. Долар полагает, что любовь также содержит в себе этот механизм. Любовь в социальном пространстве смыслов действует по принципам принудительности и власти: «Любовь, во всем своем многообразии, содержит этот механизм принудительного выбора, всегда связанного с ней. Проще говоря, субъект вынужден выбирать любовь и тем самым отказаться от свободы выбора, поскольку, отдавая предпочтение свободе выбора, он лишается и того и другого»<sup>190</sup>. В версии психоанализа требование любить родителей или ближнего по культурной механике сближается с формулой «жизнь или кошелек». Думаю, эротическая любовь, основанная на свободном выборе человека, также включает в себя этот механизм. Это наша плата за то, чтобы стать социальным существом.

Как связаны любовь и автономия выбора в социальном мире? Самый поверхностный взгляд на любовь указывает на традиционный сюжет: он встречает ее случайно, но эта случайность чудесным образом осознается как глубокая истина существования и знак судьбы (этот сюжет, наверное, самый популярный и использован всеми — начиная с Шекспира и заканчивая множеством текстов, называемых женскими романами). В обыденном сознании сила любви противопоставляется любым расчетам, потерям, она просто требует безус-

---

<sup>189</sup> См.: Долар М. С первого взгляда // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Истории любви / пер. с англ. и биограф. справка А. Смирнова; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2005. С. 12.

<sup>190</sup> Там же. С. 15.

ловного подчинения Другому. В обыденном осознании любви неизбежно происходит «пересечение случайного внешнего и сокровенного внутреннего».

*Было душно от жгучего света,  
А взгляды его — как лучи.  
Я только вздрогнула: этот  
Может меня приручить.*

*Наклонился — он что-то скажет...  
От лица отхлынула кровь.  
Пусть камнем надгробным ляжет  
На жизни моей любовь.*

*А. Ахматова*

Возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны, для любви *требуется* свободный выбор субъекта (иначе она невозможна), с другой стороны, любовь *требует* безусловного подчинения Другому. И в том, и в другом власть объявляет себя как категорическое требование, которое должно быть исполнено, а если оно не реализуется, то субъект лишается любви как самой высочайшей ценности человеческой жизни и культуры. Так чистая случайность превращается в необходимость, нудительность без возможности выбора. Это противоречие, как полагает М. Долар, может быть снято тем, что человек *должен* «подтвердить и одобрить решение Другого, приняв неизбежное как собственную внутреннюю сущность», поэтому «влюбиться — значит *покориться* необходимости <...>, а субъект узнает об этом после того, как это произошло»<sup>191</sup> (курсив мой. — С.С.).

В книге «(Из)вращения любви и ненависти» Рената Салелл также задается вопросом: как получается, что люди послушно соблюдают социальные ритуалы, вступающие в противоречие с их подлинным переживанием? Некогда Альтюссер утверждал, что бессознательного не существует до дискурса, в котором он якобы выговаривается как оплошность, оказия или что-то в этом духе (что мы можем увидеть в работах Фрейда). Напротив, бессознательные силы, действуя в теле дискурса, «производят либидо в качестве своего результата; в случае идеологического дискурса силы произ-

---

<sup>191</sup> См.: Долар М. Указ. соч. С. 18–19.

водят эффект (не)признания». Именно сила дискурса (или Большой Другой) порождает в действительности любовь. Опираясь на методологию Лакана и идеи Альтюссера, Р. Салецл приходит к выводу, что отношения любви и социальных установлений парадоксальны. «Настоящая любовь, — как полагает исследователь, — может родиться только на фоне внешнего, договорного, символического обмена, опосредованного институтом. Любовь — это не только маскировка невозможности отношений с близким существом, но также и утаивание, скрывающее собственную радикальную *нехватку* субъекта»<sup>192</sup>. Следовательно, любовь не есть событие по сути безусловное, бесосновное, любовь есть игра символической власти, установленной в отношении человека Большим Другим (символическая структура, в которую субъект оказывается постоянно вовлеченным). Настоящая любовь, рассмотренная в лакановской методологии, рождается в душе человека только на фоне внешнего, договорного, символического обмена, который опосредуется институтами. Это вытекает из утаивания субъектом от самого себя радикальной *нехватки*, где любви достается роль маски ее утаивания. За этой суетой субъекта и властью большого Другого опять (как и у Сартра) располагается нехватка. Природа любви состоит в том, что другой любит нас за нечто такое, что в нас самих нас же и превышает (то, что Лакан называет *объект а*). «Парадоксально, но таков предел любви — мы видим в другом не его самого, а то, чего в нем нет. Таковы условия любви. Позиция истерического субъекта состоит в постоянном стремлении угадать, что же находится за кулисами, вот почему такой субъект в конце концов, как правило, остается ни с чем, вот почему такой субъект в конечном счете отказывается от самой любви»<sup>193</sup>, — пишет Салецл.

Одним из ярких феноменов, демонстрирующих работу социального концепта власти любви, выступает так называемая безусловная или безоговорочная любовь. Концепт безоговорочной любви (иногда ее называют идеальной любовью), который долгое время существовал и встречается и поныне (особенно в русской культуре), предстает как феномен власти:

---

<sup>192</sup> Салецл Р. Указ. соч. С. 35.

<sup>193</sup> Там же. С. 45.

*Я — страница твоему перу.  
Все приму. Я белая страница.  
Я — хранитель твоему добру:  
Возвращу, и возвращу сторицей.*

*Я — деревня, черная земля.  
Ты — мне луч и дождевая влага.  
Ты Господь и Господин, а я —  
Чернозем и белая бумага.*

*М. Цветаева*

Безоговорочная любовь — это любовь, выстроенная по модели социального контроля. Переживания в этой модели любви сильно зависят от устоявшихся представлений. Идеальная (безоговорочная) любовь тесно переплетается с проблемами контроля и на уровне личности, и на уровне общества. «Парадокс заключается в том, что для того, чтобы испытать чувство, которое бы его удовлетворило, человек должен вырваться за пределы самого себя. Такие головоломки искусственны и необязательны, потому что проистекают от умственного подразделения на “я” и “других”, на бескорыстное и эгоистичное. Безоговорочная любовь — одно из понятий, берущих начало в таких противопоставлениях»<sup>194</sup>. Пафос исследователей диаметрально противоположен идее Вл. Соловьева, который писал о любви как жертве человеческого эгоизма. Они утверждают, что выделять в любовном переживании эгоистичное и бескорыстное неверно, любовь — великая ценность, которая связана и с самопожертвованием, и одновременная она нужна, чтобы чувствовать себя состоявшимися.

Притягательность безоговорочной любви в опыте человеческого переживания связана с двумя моментами. Во-первых, любовь дает сиюминутное ощущение свободы от всяких ограничений, условий и ожиданий. Во-вторых, чувство, что любимого полностью принимают таким, как он есть. Пребывая во власти очарования любимым, разум не задается вопросом о природе этого чувства, он начинает работать тогда, когда любовное переживание идет на убыль. Безусловная любовь — это глубокое переживание человека, которое ставит его в ситуацию вне времени, вне разума. Авторитарность любви,

---

<sup>194</sup> Крамер Дж., Олстед Д. Указ. соч. С. 290.

полагают Дж. Крамер и Д. Олстед, проявляется в подчинении другому (Богу, гуру, мужчине, женщине и т. д.) без сопротивления и на основе общепринятых ценностей: «капитуляция – это путь к страсти»<sup>195</sup>. Я бы сказала иначе: капитуляция – это *путь страсти*. Одержимость страстью означает сдаваться без боя, отдавать без ответа, одаривать и исчезать. Капитуляция ученика перед авторитетом гуру, любящего перед любимым интенсифицируется в мире социального через создание барьеров (отчужденность, подавление, заверения, угрозы и пр.) и «любовную зависимость» (потребность устанавливать контроль над другим или собой).

Формой контроля в безоговорочной любви выступает создание барьеров (это такие средства, как отчужденность, подавление, отрицание, заверения, удаление, угрозы и пр.). В широком смысле контроль – это способ влияния людей друг на друга. Контроль всегда предполагает выдвижение неких условий, идеальное понятие «безоговорочной любви» означает, что мы никак не оговариваем условия и степень нашей открытости. Мысль Дж. Крамер и Д. Олстед состоит в том, что любви присуща жажда власти и контроля, что делает невозможной «безоговорочную любовь», она лишь миф, а не реальность. Можно говорить о том, что концепт безоговорочной любви – это проект власти над другим, который отвергает и попирает свободу другого, превращая любимого в «собственность».

Другой формой социального контроля как проявления власти в любви является «любовная зависимость». Власть выражает себя в постоянной жажде и потребности устанавливать контроль (чаще всего над другими, иногда над собой). Условия любовной зависимости предполагают покорность высшей власти, которая в данном случае сосредоточена в любимом человеке. Дисбаланс власти, который вынуждает человека к покорности любимому, приводит к появлению страстной любви. То, что мы в повседневной действительности называем «любовь как помутнение разума», возникает именно благодаря действию власти, опыту власти. Партнер, занимающий лидирующее положение, подпитывает эту зависимость, удовлетворяя свою потребность во власти, контроле и поклонении. Любовная зависимость достигает своего пика, когда любящий постоянно нуждается в любимом, ко-

---

<sup>195</sup> Крамер Дж., Олстед Д. Указ. соч. С. 69.



торому он мог бы покоряться. Какова же мера и граница любви? В традиционной культуре роль отдающего и живущего интересами более сильного в паре принадлежит женщине, поэтому патриархальный брак всегда более продолжителен и успешен, в нем больше вероятность сохранить любовь на долгие годы. В традиционном любовном союзе оценивается не мера между отдачей и потреблением, а качество реализации, выполнения, игры в предложенные роли. Современные люди часто не могут приспособиться к традиционным ролям, и безусловную любовь, любовь без меры воспринимают как атрибут старой системы морали.

Иной смысл любви открывается, если представить ее не с позиции социальных требований, но со стороны ее экзистенциального значения и события сбывания. Любовь предстает как событие взгляда, его случайность, его произвол. Наиболее подходящий пример в рассмотрении случайности, бессосновности и событийности любви — любовь с первого взгляда, истоком которой является случайная встреча людей, принимающих случайность за самую суть своего бытия, за нечто определяющее их судьбу, за то, что дает переживание уникальности и полноты своего существования.

*Раскрыв ладонь, плечо склонила...*

*Я не видал еще лица.*

*Но я уж знал, какая сила*

*В чертах Венерина кольца.*

*И раздвоенье линий воли*

*Сказало мне, что ты, как я,*

*Что мы в кольце одной неволи —*

*В двойном потоке бытия.*

*М. Волошин*

В любви с первого взгляда обнаруживается момент узнавания, но откуда оно берется? Мы можем узнавать только то, что уже когда-то знали. Неожиданное узнавание предполагает, что «первый раз» встроено в повторение, ведь если мы узнали, значит, мы знали. В парадигме внезапной и случайной встречи «происходит обмен взглядами, Реальное встречается взглядом, даже если другой человек не ответил, не был задет им или не знал о нем»<sup>196</sup>, — полагает М. Долар. Взгляд

<sup>196</sup> См.: Долар М. Указ. соч. С. 23.

другого делает меня рассматриваемым, а я сам вижу ценой слепоты (ослепленные любовью). По Сартру, взгляд есть не только проводник случайности в любви, но это первичное отношение к другому, которое выражается в форме обладания. Я бросаю взгляд на другого, и уже этим фактом я получаю власть над ним. «Если исходить из первичного откровения другого как *взгляда*, то мы должны признать, что воспринимаем свое неуловимое бытие-для-другого в форме *обладания*. Мною владеет другой: взгляд другого манипулирует моим телом в его обнаженности, заставляет его явиться на свет, вылепливает его, извлекает его из неопределенности, видит его так, как я его никогда не увижу. Другой владеет тайной: тайной того, чем я являюсь. Он дает мне бытие и тем самым владеет мною, я одержим им, и это его владение мною есть не более и не менее как его сознание обладания мною. И я, признавая свою объектность, ощущаю, что у него есть такое сознание. В плане сознания другой для меня — это одновременно похититель моего бытия и тот, благодаря которому “имеется” бытие, являющееся моим бытием»<sup>197</sup>. Если в психоаналитической традиции бросающий взгляд попадает в ловушку власти любви как не-обходимости и нудительности, превращающей человека в автомат, то для Сартра только любовь может спасти человека от власти обладающего им чужого взгляда. Так или иначе, взгляд создает властное и представительное присутствие, которое является твердой опорой бытия субъекта с другими.

Любовь дает нам сложный опыт, соединяющий в себе переживание текучести времени и одновременно метафизической остановки, попадание в точку существования, подобную центру компаса. Связь любви и времени открывается через вопрос о возвращении события любовного переживания и встречи. Ницше утверждал, что власть существует по принципу возвращения. Этот же порядок действует и в любви как феномене власти. Полагаю, что возвращение события любви, будь то в образе желания или влечения, происходит неизбежно.

---

<sup>197</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 380.

*Откуда такая нежность?  
Не первые — эти кудри  
Разглаживаю, и губы  
Знавала темней твоих...*

*Откуда такая нежность?  
И что с нею делать, отрок  
Лукавый, певец захожий,  
С ресницами — нет длинней?*

*М. Цветаева*

Желание возвращается, поскольку его никогда невозможно утолить, оно всегда словно на пороге, и в области телесного существования находит свое высшее воплощение в сладострастии, которое, по меткому замечанию Л. Иригарей, «может обратить в пыль субъект и объект». В сладострастном устремлении «эрос может открыть доступ к той невинности, которая никогда не имела места по отношению к другому как другому»<sup>198</sup>. Желание в любви нельзя свести к простому потреблению, иначе рано или поздно можно было насладиться и насытиться, но желание возвращается вновь и вновь, обнаруживая себя в ласке, вознося тело к событию любовного соединения, соития, создающего мир за-ново.

Влечение также возвращается без запроса, и знаком тому является событие узнавания, бросания взгляда, обращающего смотрящего к истоку страсти. В основе возвращения влечения лежит верность. Если желание возвращается через соблазнение любимого (поэтому оно зависит от качеств очаровывающего субъекта), то влечение не зависит от обольщения. Любящий верен своей страсти, и только так влечение возвращается. Желание зависит от другого, который владеет им, интенсифицируя, снижая, не оправдывая и пр. А влечение зависит только от меня, оно предельно событийно: бросая взгляд на любимого, власть (как пути) любви возвращают к первой «искре».

Любовь событийна по своей онтологической основе, она возникает и существует как без-основное, в ней причудливо осуществляется власть, понимаемая как основа события (его

---

<sup>198</sup> См.: Иригарей Л. Этика полового различия / пер. А. Шестаков, В. Николаенков, ред. И. Аристархова. М.: Художественный журнал, 2004. С. 157–159.

сила, энергия). Сила как вид энергичной и динамической устремленности открывает себя в любовном переживании и отношении, которое может иметь познавательную, волевую, эмоциональную и пр. составляющие. Сила не есть следствие любовной устремленности, а, напротив, она вызывает к жизни любовь как фундаментальную ценность и основание человеческой жизни. Любое состояние силы и энергии не имеет морального и этического измерения, сила обретает ценностный смысл благодаря любви. Любовь как власть предопределяет логику и драматургию разворачивания любовного переживания и отношения. Действительно, место, время и объект любви (возлюбленный) случайны, но никогда не случайна любовь сама по себе, поскольку власть любви действует не только как сила, но еще и как свершение. Любовь как событие без-основна и разворачивается в логике игры сил и случайностей, здесь власть выражает себя во взгляде. Также любовь как событие выражает себя в форме свершения, где власть объявляется в форме предопределенности, нудительности и даже принудительности в отношении к субъектам власти в любви – любимым и любящим.

Применение методологии экзистенциальной философии приводит к выделению и описанию власти как особого экзистенциального опыта. В круг моего описания вошли власть над вещами как владение (*богатство*), власть призывания и признания другого (*любовь*), но есть еще один значимый опыт, который предстает как власть над собой, или *совесть*.

## Глава 4. Совесть как феномен власти над собой

### 4.1. Властные аспекты совести в философском дискурсе

Может быть, это точка безумия,  
Может быть, это совесть твоя —  
Узел жизни, в котором мы узнаны  
И развязаны для бытия.

*О. Мандельштам*

Если власть — это способ (на)(у)правления силой, энергией и способностью свершения события, то она укоренена в экзистенции человека, поэтому должна быть сингулярна и всякий раз должна требовать своего выявления. Одним из самых ярких феноменов экзистенции, открывающих силовой и властный характер осуществления человеческого бытия, выступает совесть. Коллизии совестливого переживания, которое рождается в душе любого человека, демонстрируют нам, что совесть есть феномен власти или определенный способ управления и направления человеческого бытия.

Разговор о совести в эпоху культуры пост- кажется либо идеологическим штампом, либо морализаторством «осколков» традиционного сознания, как-то выживающих в стихии множественности ценностных установок и общей ориентации на «толерантность» ко всему и вся... О кризисе совести в эпоху постиндустриального общества, власти техники и производства/потребления пишет Г. Маркузе: «Мысль людей направляется таким образом, чтобы они видели в аппарате производства эффективную движущую силу мышления и действия, к которым должны присоединиться их индивидуальное мышление и поступки. В этом переносе аппарат также отстаивает себе роль морального фактора, вследствие чего совесть становится балластом в мире овеществления, где царит единственная всеобщая необходимость (необходимость одномерного общества)»<sup>199</sup>. Мне представляется, что слова Маркузе о кризисе совести в эпоху одномерного общества и

---

<sup>199</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. С. 104.

человека имеют некоторые основания, но лишь некоторые. Скорее, можно говорить о том, что в современном обществе и культуре происходит некоторая «миграция» совести с позиции платформы морального сознания в область внутреннего интимного опыта человека, осознающего свое существование в координатах свободного и ответственного выбора, который принято называть нравственным чувством и действием человека. Эта миграция совести из сферы публично-го действия\* в область частной, приватной жизни человека кажется мне позитивным явлением, т. к. произошедшее выпадение совести из идеологической машины государственности и культурного официоза позволит занять подобающее ей место, ведь власть совести имеет исключительно событийный, конкретный и уникальный характер своего сбывания.

В современной философской литературе, исследующей совесть, существуют две фундаментальные, в определенной степени противоположные концепции совести как власти. Первое направление, идущее от Ницше и Фрейда к Фуко и гендерной критике, локализует власть совести в пространстве социальных институтов, акцентируя внимание на ее подавляюще-регламентированном характере, где совесть — это способ проговаривания социального диктата по отношению к человеку, его желаниям, устремлениям и свободе. Совесть объявляет о себе в форме репрессивной власти общества над уникальностью человека. Эта традиция разрабатывает теории социального субъекта, вкладывая в них идею производительной силы нормы. Второе направление, напротив, указывает на онтологический смысл власти совести, рассматри-

---

\* В этой связи вспоминаются такие фигуры, как Лев Толстой и академик Сахаров, которые были олицетворением совестливого действия в сфере публичной жизни общества. Кажется, что прошло то время героев, которые чувствовали себя призванными совестью как побуждающим стимулом поступка в области широкой публичности, более того, насколько мы сами как агенты социального действия готовы расслышать и оценить такие поступки? Этот вопрос представляется мне ключевым в постановке проблемы места и роли власти совести в сфере публичной социальной жизни. Мне кажется, что время публичных подвигов совести прошло, последним феноменом покаяния стало осознание вины за нацизм и тотальное уничтожение евреев немцами после Второй мировой войны. Социальный, политический, культурный контекст современной действительности все больше укрепляет меня в мысли, что совесть перекочевала в область «частной» жизни людей.

вая ее как самую подлинную способность быть собой, способность выйти из потерянности в людях, способность уничтожить диктатуру повседневного давления. Кант, Бахтин, Хайдеггер указывали на онтологически фундированный характер совести, понимая ее как фундаментальную способность человека «быть», или умение «слушать себя, прислушиваясь к людям». Независимо от того, является совесть обращением к себе или закону, властный характер ее зова выражается через возвращение к подлинности, нудительно присутствующее в структуре бытия человека.

Мне бы хотелось обсудить возможные способы описания власти совести в философии и высказать ряд соображений на этот счет. Впервые неоднозначный характер совести как способа управления силой, а значит, как власти зафиксировал Ницше. Предыдущие этические концепции просто постулировали наличие совести, но никак не очерчивали круг ее власти. Ницше прямо ставит вопрос о ложном характере совестливого переживания, фактически компрометируя субъекта, производя из него фикцию социального. У философа встречается два фундаментальных определения совести. В первом совесть увязывается с инстинктом и жизнью. «Гордая осведомленность об исключительной привилегии ответственности, сознание этой редкостной свободы, этой власти над собою и <...> стало инстинктом, доминирующим инстинктом — как же он назовет его, этот доминирующий инстинкт? <...> Суверенный человек называет его своей *совестью*»<sup>200</sup>. Совесть — это сила, это способность обещать и держать слово, именно это отличает человека от раба. Эта способность обещать приписывается «невинной совести хищного зверя как ликующего чудовища», «хищному зверю благородных рас» «белокурой бестии», имя которой — победа. Совесть, по Ницше, формируется у человека через фигуру *обещания*. Онтологический смысл совести в том, что она есть сила, способность обещать и держать слово вне зависимости от враждебности событий и обстоятельств. В этом случае совесть в социальной действительности формируется по модели обещания. Смеющийся обещать всегда бросает вызов не просто нормам, но себе, открывая для себя набрасывающий, риско-

---

<sup>200</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали. URL: <http://www.lib.ru/NICSHE/morale.txt> (дата обращения 15.10.2007). Ч. 2. § 2.

ванный, силовой и властный характер собственного бытия. Это своеобразная экзистенциальная, онтологическая перспектива совести как броска. Здесь совесть тесно связывается с инстинктом, жизнью, волей к власти, и в этом отношении она выше культурных норм и запретов, выше морали.

Но этим не исчерпывается понимание совести у Ницше, поскольку основной фокус его внимания, в частности, в «Генеалогии морали» направлен на анализ совести как феномена социальной власти, имеющего собственную историю и «машинерию» функционирования. Обещание становится камнем преткновения для социального субъекта и превращает его совесть в «нечистую», фальсифицируя ее невозможность выполнения обещания. Социальный смысл власти совести конституируется в этом случае по модели должник/заимодавец. Совесть не только формирует различные психические феномены, но сама «сформирована». «Выдрессировать животное, смеющее обещать, — не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа относительно человека? не есть ли это собственно проблема человека?.. <...> Такова польза активной, как сказано, забывчивости, как бы некой привратницы, охранительницы душевного порядка, покоя, этикета, из чего тотчас же можно взять в толк, что без забывчивости и вовсе не существовало бы никакого счастья, веселости, надежды, гордости, никакого настоящего»<sup>201</sup>. Святость обещания необходима для того, чтобы должник страдал нечистой совестью как глубоким заболеванием, вынуждающим его склониться под давлением мира и общества. Основное понятие морали — «вина», как толкует его Ницше, произошло от материального понятия «долги». В этой ситуации власть совести основана на идее эквивалентности ущерба и боли и устанавливается из договорного отношения между займодавцем и должником, которое восходит к основополагающим формам купли, продажи, обмена и торговли<sup>202</sup>.

Так окончательно связывается совесть, боль, ущерб и долг. В «Генеалогии морали» Ницше показывает историю появления и распространения совести как социального феномена власти займодавца перед должником. История общества —

---

<sup>201</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали. Ч. 2. § 1.

<sup>202</sup> См.: Там же. Ч. 2. § 4.



это сложный процесс становления рабского сознания человека, история потерь и проигрыша человека перед напористой и крепкой рукой общества и государства. История происхождения нечистой совести у Ницше показывает то, что появление совести как института власти не было ни постепенным, ни делом конвенции, но представляло собою прыжок, принуждение, против которого невозможной оказывалась всякая борьба и даже *ressentiment*. Рождение безликого человека и населения происходило на пути сплошных насильственных актов со стороны древнейших «государств», в виде страшной тирании, превращающей людей в пластическую и тягучую массу<sup>203</sup>. Власть нечистой совести, сформированной на пути разрывов и насилия, может быть преодолена только активной наступательной силой, справедливостью сильной власти индивида. Альтернативой нечистой совести как онтологической слабости субъекта может быть только агрессивность и справедливость сверхчеловека, практикующего свободу и власть.

«Эта протяженная воля, сохраняющая самоидентичность во времени и устанавливающая свое собственное время, формирует человека совести»<sup>204</sup>, — пишет Батлер о концепте совести у Ницше. В социальном смысле, как пишет Ницше, а вслед за ним Фрейд, Батлер и многие другие исследователи, совесть содержит в своей основе механизм социального подчинения и репрессий. Обещание как атрибут воли «есть следствие репрессии, забывчивости», социальной регуляции.

Идея первичности репрессии/вытеснения в концепте совести прямо отсылает нас к Фрейду, который понимал невроз как либидинальную привязанность к запрету. Фрейд указывает на репрессивный характер совести, увязывая власть совести с интенсивностью силы желания. Он исследует феномен совести в связи с темой нарциссизма и паранойей. Совесть описывается иногда как сила желания, иногда как сила агрессии, которые обращены на самих себя. Совесть встроена в структуру запрета, который сам является действием желания. По мнению Батлера, у Фрейда сила совести питается той

---

<sup>203</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали. Ч. 2. § 17.

<sup>204</sup> Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. 2002. С. 66.

агрессией, которую она сдерживает. Сила совести вытекает не из страха наказания или памяти о нем, но это *интенсивность собственной агрессии субъекта*<sup>205</sup>. Запрет интенсифицирует силу желания и, как следствие, усиливает энергию и потенциал совести. Таков ресурс совести как социального феномена, репрессивного в отношении к бытию субъекта. Роль Фрейда в анализе власти совести состоит в том, что он не просто усиливает идеи Ницше, но продуктивно продолжает их, акцентируя внимание не только на репрессивном характере власти совести, но и на силовом ее аспекте. Совесть — не только система запретов и обязательств, но также и ресурс, тесно связанный с жизненной силой человека, и чем мощнее она, тем яснее выражена ее могущественная власть над субъектом. «Совесть (вернее, страх, который потом станет совестью), — пишет Фрейд, — была первопричиной отказа от влечений, потом отношение переворачивается. Каждый отказ делается динамическим источником совести, он всякий раз усиливает ее строгость и нетерпимость»<sup>206</sup>. Совесть для Фрейда — это особая психическая инстанция. Ее назначение — обеспечить нарцисстическое удовлетворение, исходящее из идеала Я, посредством наблюдения за действительным Я, непрерывно сравнивая его с идеалом.

Каждый отказ делается динамическим источником совести, именно он всякий раз усиливает ее строгость и нетерпимость. Совесть как инстанция сознания вырастает из опыта наблюдения, первоначально родительского, а затем и самонаблюдения. «Подобная сила, — пишет Фрейд, — которая следит за всеми нашими намерениями, узнает их и критикует, действительно существует уже у всех нас в нормальной жизни. <...> Побуждением к образованию идеала Я, стражем которого призвана быть совесть, послужило влияние критики родителей, воплощенное в слуховых галлюцинациях, а к родителям со временем примкнули воспитатели, учителя и весь необозримый и неопределенный сонм других лиц, составляющих общественную среду (окружающие, общественное мнение)»<sup>207</sup>. Встраивание совести в струк-

---

<sup>205</sup> См.: Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. С. 62–65.

<sup>206</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура: сб. статей. М.: Ренессанс, 1992. С. 120.

туру сознания человека проходит исключительно на социальных основаниях. В структурном отношении власть совести первоначально была воплощением родительской критики, а в дальнейшем — критики общества — процесс, который повторяется в тех случаях, когда под влиянием сначала внешнего запрета или препятствия развивается склонность к вытеснению. Именно человеческое желание желать эксплуатироваться в процессе социальной регуляции, поскольку мы обретаем социальное признание себя, когда происходит *регулирование* и обретение своего социального существования<sup>208</sup>, как толкует власть совести Батлер.

История развития совести для Фрейда (также как и для Ницше) — это непрерывный процесс индивидуального возмущения человека против цензорской инстанции совести. Совесть — это параллельный процесс возникновения человеческой привязки к запрету и его стремления освободиться от всех цензорских влияний. Самокритика совести вытекает из навыка самонаблюдения, на котором зиждется. Психическая инстанция, взявшая на себя функцию совести, тут начинает служить целям того же внутреннего исследования, которое доставляет философии материю для ее мыслительных операций. Это тонкое наблюдение Фрейда показывает, что способность к философской рефлексии у человека вытекает из продуктивной работы инстанции совести. Совесть играет существенное значение для «развития склонности к конструированию спекулятивных систем». Критическая функция совести, инстанция цензорского наблюдения, власть совести, по мнению Фрейда, распространяется даже на сновидения личности. Образование сновидений происходит под властью цензуры, в динамических проявлениях совести он узнает цензора сновидений<sup>209</sup>.

Американский теоретик власти Джудит Батлер развивает концепцию власти совести как социального феномена и задается вопросом: в силу каких особенностей своего форми-

---

<sup>207</sup> Фрейд З. О Нарцизме // Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Киев: Изд-во «Здоровье», 1990. С. 105–106 или URL: [http://ihtik.lib.ru/psychology\\_21dec2006/](http://ihtik.lib.ru/psychology_21dec2006/) (дата обращения: 5.03.2007).

<sup>208</sup> См.: Батлер Дж. Указ. соч. С. 71.

<sup>209</sup> См.: Фрейд З. О Нарцизме. С. 106–107 или URL: [http://ihtik.lib.ru/psychology\\_21dec2006/](http://ihtik.lib.ru/psychology_21dec2006/) (дата обращения: 5.03.2007).

рования субъект становится уязвимым перед покорением, давлением? Страсть к подчинению у человека возникает в силу того, что субъект изначально расположен и имеет потребность в социальном существовании. Уязвимость субъекта перед обществом связана с его жадой признания, которая встраивается в душевную жизнь субъекта в виде инстанции совести. Совесть дает голос власти, которая эксплуатирует жажду признания так, что человек попадает в неизбежную ловушку власти просто в силу своего социального существования. Субъект может искать признания своего существования только в категориях, терминах и именах, не им созданных, поэтому знаки своего существования находятся вне его, в дискурсе, дарующем и существование, и субординацию (доминирование) одновременно, встраивая субъекта в структуры власти<sup>210</sup>. Власть совести организует управление человеческой жадой признания. В совестливом переживании объявляет себя жадой признания, через посредство которого реализуется контроль общества за индивидом.

Батлер продолжает традицию Ницше, Фрейда, Альтюссера в анализе феномена совести, которая понимается как действие производительной силы нормы на субъекта. В своей работе «Психика власти» она показывает, что эта философская традиция рассматривает фабрикацию совести как эффект запрета, социальная функция совести состоит в том, чтобы всякий раз исполнять психическую привычку к самопорицанию. По мнению Батлер, условия власти должны повторяться вновь и вновь, и зоной этого повторения как раз и выступает субъект. Условия воспроизведения власти не являются механическими, но принимают форму настоящего и будущего времени, это темпоральные, динамические, активные структуры, которые осуществляются через инверсию направления, разрывы и пр. «Воспроизводство власти» придает временной характер условиям субординации, в этих инверсиях власти всегда осуществляется свобода, которая и меняет направление власти, осуществляет разрывы<sup>211</sup>. Власть совести разумеется тогда как способ социального регулиро-

---

<sup>210</sup> См.: Батлер Дж. Указ. соч. С. 30.

<sup>211</sup> См.: Там же. С. 27.

вания желаний человека и как механизм воспроизводства запрещенного желания.

Традиция толкования совести как ресурса социальной власти и давления на субъекта вырастает из гегелевской концепции борьбы за признание, которая разворачивается в индивидуальном существовании в образе нравственного отношения. Как толкует гегелевскую диалектику Хабермас, связь логики и жизненной практики в философии абсолютного идеализма «выявляется в диалектике отношений нравственности, которая разворачивается Гегелем под заголовком *борьбы за признание*», в ней «реконструируется подавление и восстановление диалогической ситуации как нравственного отношения»<sup>212</sup>. Самосознание субъекта и связанная с ним власть совести в философии Гегеля является результатом борьбы за признание. Когда Батлер решает проблему власти совести, то она явно находится под влиянием интерпретации Гегеля Кожевым, Альтюссером и Хабермасом. Думаю, что мысль Гегеля глубже, чем то, как ее представляет себе Батлер.

Действительно, Гегель в «Феноменологии духа» определяет истину нравственного мира как «самость *лица*; наличное бытие лица есть *признанность*». Когда Гегель говорит о признанности, то он имеет в виду, что «лицо *обладает значимостью*, и притом непосредственно», но не в социальном смысле, а в феноменологическом, т. е. Гегель определяет совесть в качестве «*достоверности себя самого*» или осознания различия *в-себе-бытия и самости*<sup>213</sup>. Эта непосредственная достоверность самого себя в совести ведет к открытию чистого долга. Но если долг, по Гегелю, имеет позитивное определение, то совесть он определяет апофатически, негативно: «Совесть, напротив, есть негативное “одно” или абсолютная самость, которая уничтожает различные моральные субстанции; она есть простое сообразное долгу совершение поступков, которое выполняет не тот или иной долг, а знает и совершает конкретное правое дело»<sup>214</sup>. Совесть и есть совершение моральных поступков как *поступков*, она позволяет перейти всеобщему абстрактному бездеятельному мораль-

---

<sup>212</sup> Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки о гегелевской «философии духа» йенского периода // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Практикс, 2007. С. 16.

<sup>213</sup> См.: Гегель Г. Феноменология духа. С. 339–340.

<sup>214</sup> Там же. С. 341.

ному сознанию в режим жизни. Гегель противопоставляет совесть и моральное сознание (чистый долг). Первая никогда не обращена в сторону морального сознания, но «*совесть для себя самой* имеет свою истину в *непосредственной достоверности* себя самой». Признанность, о которой Гегель упоминает лишь несколько раз в главе «Феноменологии духа», всплывает в его рассуждениях о всеобщности силы и стихии совести в людях: «Совесть есть стихия, общая самосознаниям, и эта стихия есть субстанция, в которой действие имеет *устойчивое существование и действительность* — момент *признаваемости* со стороны других». Полагаю, мы не можем утверждать, что Гегель говорит о совести не как о борьбе за признание, но скорее о признаваемости совести, которая возникает в силу того, что совесть присуща любому сознанию. Гегель понимает власть совести иначе, совесть, отрешаясь от принудительности долга как силы закона, черпает свою власть и силу «в силе достоверности самой себя, она обладает величием абсолютной автаркии, властью связывать и разрешать»<sup>215</sup>.

Собственно для Батлер принципиальным положением является то, что совесть выступает фигурой «обращения назад на себя, как если бы тело возвращалось к себе, возвращалось к мысли о своем желании, тело, для которого его желание становится симптомом в этой позе возврата»<sup>216</sup>. Парадокс совести как фигуры возвращения состоит в том, что она не просто постоянно воспроизводит социальные регламентации в форме некоторых экзистенциальных «угрызений», но и выступает машиной, запускающей воспроизводство запретных желаний, механизмом обращения к энергии, действующей принципом отрицания. Совесть является феноменом власти не потому, что она регламентирует поведение и устремления индивида, внедряя социальные запреты во внутреннюю жизнь человеческого сознания, но совесть является феноменом власти, поскольку она есть по способу *возвращения*, обращения к онтологическому истоку экзистенции. Как было показано выше, для Ницше власть совести выражается в возвращении к силе собственного обещания (в социальном смысле это возвращение долга), для Фрейда совесть — это

---

<sup>215</sup> См.: Гегель Г. Феноменология духа. С. 343, 348.

<sup>216</sup> Батлер Дж. Указ. соч. С. 73.

инстанция возвращения личности к наблюдениям и регламентации своих желаний, для Батлер власть совести вытекает из потребности субъекта в социальном признании. Думаю, что совесть — это фигура власти вовсе не потому, что она есть нудительное требование ответа человека на вызов общества или императива. Напротив, совесть открывает властный, силовой характер бытия, обращающий человека к этому простому факту. Каким бы ни было толкование совести, оно не отменяет того, что совесть конструируется через силу экзистенции в событии ее возвращения к истоку. Совесть — феномен власти, принципом ее осуществления выступает возвращение или событие обращения на себя силы (в виде воли, запрета и пр.) или «зова» закона (Альтюссер). В социально ориентированных концептах совесть — это возвращение человека к закону, норме (в известном смысле репрессивное и насильственное), в экзистенциально-антропологических совести — это власть, сила, обращающая человека к самому себе.

#### **4.2. Власть совести: потрясение и побег**

Она внедряется, переворачивая суть,  
И ночи рвет, не умереть и не уснуть,  
Ты испаряешься, но твердо зная  
Боль потери наперед, идешь вперед...

*С. Голубева*

Наиболее ярко власть совести как возвращение силы экзистенции к истоку собственного бытия представлена в философии Хайдеггера. Философ показывает диалектику экзистенциальности и фактичности в феномене совестливого переживания человека. Совесть вызывает самость присутствия из потерянности в людях, обращает экзистирование из человеко-самости (экзистентная модификация людей) к самости.

Хайдеггер, конечно, не говорит о совести как власти и вообще не связывает совесть с системой господства и подавления, но совесть для него выступает способом подлинного существования человека. Тем не менее, его концепция

совести является принципиальной для исследования совести как феномена власти. В «Бытии и времени» высказывается мысль: совесть есть способ осуществления онтологической силы, а следовательно, и власти как способа управления силой экзистенции. Во-первых, Хайдеггер делает акцент на силовом характере существования совести. Во-вторых, совесть выступает одной из «структур» возвращения, в данном случае возвращения к себе из потерянности в людях. Эти два тезиса позволяют понять совесть как феномен власти в фундаментальной онтологии Хайдеггера. «Эту невыбирающую ничью тоже-захваченность, через какую присутствие увязает в несобственности, можно опрокинуть только так, что присутствие намеренно вернет себя из потерянности в людях назад к самому себе. У этого возвращения однако должен быть *тот* способ бытия, *через упущение какого* присутствие потерялось в несобственности. Возвращение себя назад из людей, т. е. экзистентное модифицирование человеко-самости в *собственное* бытие-самостью, должно происходить как *наверстание выбора*. Но наверстание выбора означает *избрание этого выбора*, решимость на способность быть из своей самости. В избрании выбора присутствие впервые *позволяет себе* свою собственную способность быть»<sup>217</sup>. Власть совести организуется как «машина» возвращения, а именно возвращения к ситуации выбора как такового. Хайдеггер понимает выбор не как факт наличного сущего, когда мы выбираем что-то из нескольких предлагаемых нам возможностей. Однако выбирать в принципе — значит иметь возможность определять себя в своей экзистенции помимо и вопреки своему социальному образу, социальным возможностям и пр., но войти в ситуацию выбора как такового. Только в наверстании выбора у нас есть возможность, способ, проще говоря, *совесть* выбирать собственную возможность быть. Эмансипируясь от власти социума, совесть остается силовой, властной структурой возвращения из «падения», растворения экзистенции «в людях».

Власть совести на онтологическом уровне открывается благодаря существованию в ее целостной структуре **возвра-**

---

<sup>217</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 или URL: [http://ihtik.lib.ru/philosbook\\_22dec2006](http://ihtik.lib.ru/philosbook_22dec2006) (дата обращения: 5.03.2007. Разд. 2. Гл. 2. § 54).



щения, силы, вызова и ответа. Чаще всего в совести видели вторгающуюся, внешнюю для человека силу. Силу совести приписывали воле человека, силе закона или голосу божественного, трансцендентного бытия, в секуляризованном смысле силе категорического императива. Хайдеггер выступает категорически против понимания совести как «чужой силы», силы внешнего давления и контроля. Тогда что это за сила, вызывающая событие совести? Эту силу он называет силой ужаса, которая обретает очертания в образе «не-по-себе» бытия. «Не-по-себе обнажается собственно в фундаментальном расположении ужаса. <...> Зовущий в его кто *ничем* в «мире» не может быть определен. Он есть присутствие в его не-по-себе, исходное брошенное бытие-в-мире как не-у-себя-дома, голое “так оно есть” в ничто мира. Зовущий не освоен повседневной человеко-самостью – что-то вроде чужого голоса»<sup>218</sup>. Состояние не-по-себе (рождаемое ужасом своей брошенности) приводит к решимости, раскрепощает силу собственной способности быть. Чтобы иметь совесть, человеку «не требуется прибегать к неприсутствиеразмерным силам», поскольку эти (чужие) силы не проясняют существования во мне силы, обращающей меня к зову. Для понимания совести достаточно силы собственной экзистенции присутствия (ее ужаса, ее не-по-себе, ее решимости). Активизация и интенсификация энергии совести вытекает из состояния не-по-себе, которая затем модифицируется в решимость экзистенции. Поэтому никакой публичной, всеобщей и объективной совести не существует, *совесть всегда только моя*.

Коллизии совестливого переживания и весь ужас власти совести представлен Достоевским в «Преступлении и наказании». «Перемена эта произошла как-то в один миг, в одну минуту. <...> Кажется, не нашлось для них у него ни одного человеческого слова, до того вдруг опустело его сердце. Мрачное ощущение мучительного бесконечного уединения и отчуждения вдруг сознательно сказались в его душе. <...> Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя от всех и всего в эту минуту. <...> Раскольников в бессилии упал на диван, но уже не мог сомкнуть глаз; он пролежал с полчаса

---

<sup>218</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 или URL: [http://ihtik.lib.ru/philosbook\\_22dec2006](http://ihtik.lib.ru/philosbook_22dec2006) (дата обращения: 5.03.2007). Разд. 2. Гл. 2. § 57.

в таком страдании, в таком нестерпимом ощущении безграничного ужаса, который никогда не испытывал»<sup>219</sup>. Бунт Раскольникова первоначально был против совести как договора, конвенции власти комфортной совместности. Героя манили лавры сверхчеловека, поэтому постоянное проговаривание, почти заговор: «Право имею!» Имею право посягнуть на жизнь, разорвав циничную конвенцию ради искоренения человеческой подлости и ничтожества. Раскольников предпринял отчаянную попытку сбросить долговые обязательства совести как диктат заимодавца. Он не просто забыл о договоре, но он разорвал его, уничтожая жизнь. Нарушение договора, бунт Раскольникова обернулся трагедией, когда вдруг и совершенно неожиданно совесть не исчезла, потому что она не просто договор и обещание оплаты долга. Совесть объявила себя в молчаливом ужасе понимания проступка. Лавры сверхчеловека пали сухим, пыльным, ничтожным венцом. Оказалось, что «права не имел»...

Власть совести в экзистенциальном существовании открывается в двух измерениях: первое — это зов из не-по-себе, когда сила экзистенции обращает мою самость к себе самой; второе измерение — это голос: «Виновен!». Это и есть наша актуальная способность и воля иметь совесть здесь и сейчас. Существенно, что всякий раз власть (вызов) совести в нашей экзистенции открывается в форме призыва, *голоса* совести. Голос совести в философии толкуется по-разному, точнее называются разные источники и субъекты его производства. Он может приписываться и социальным институциям, и социальным субъектам, и силе собственной экзистенции. Если у Хайдеггера голос совести, ее молчаливый оклик становится образом возвращения к силе экзистенции и отказу от силы и власти социума, то у Альтюссера этот голос, оклик совести призывает, отдает нашу человеческую свободу в руки социальной власти. «Окликнутой самости ничего не *на-зывает-ся*, — пишет Хайдеггер, — но она *вызывается* к себе самой, т. е. к ее самой своей способности быть. Зов, отвечая своей зовущей тенденции, не вводит призываемую самость в “судоговорение”, но как призыв к *самой* своей *способности* самобытия он есть вы-(выводящий-“вперед”)-зов присут-

---

<sup>219</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Куйбышев: Куйбышевское издательство, 1983. С. 126, 137–138.

ствия в его собственной возможности»<sup>220</sup>. Зов окликает в модусе молчания, зов совести просто обращает к бытию-виновным. Голос как форма вызова важен не сам по себе, но как совестливое понимание, совестливое усмотрение собственной своей возможности быть. Наша собственная способность быть бросает нам вызов, усиливая наш силовой ресурс, наше желание/решимость (или нежелание) иметь совесть. Совесть как структура власти означает здесь не социальный диктат идентичности, но есть то, что зовет нас в молчании моей самости, что дает возможность иметь мне волю быть по способу совести. Голос совести молчалив, но заставляет его слышать, охватывая и потрясая нас до глухоты и немоты.

У Альтюссера оклик, зов совести также обращает человека к вине, но не ради самости и подлинности его экзистирования, а ради «барыша социальной идентичности». Известна иллюстрация власти голоса у Альтюссера. Он приводит пример: когда полицейский, находящийся среди проходящих и движущихся по улице людей, вдруг начинает говорить и обращаться к кому-нибудь («Гражданин!»), то мы невольно оборачиваемся на его голос. В этом простом примере открывается сама суть власти как зова. Комментируя позицию Альтюссера, Батлер пишет: «Сам зов также построен как запрос на встраивание себя в закон, как оборачивание (чтобы встретиться лицом к лицу с законом? чтобы найти лицо для закона?), как вхождение в язык самоопределения — “Вот это я” — через апроприацию вины. <...> Обращение к закону, таким образом, есть обращение против себя, обращение на себя, что составляет движение совести. <...> Важно помнить, что призыв не несет за собой с необходимостью оборот к закону; оборот неизбежен в смысле менее чем логичном, поскольку он сулит обретение идентичности»<sup>221</sup>.

Хайдеггер и Альтюссер противоположны в своем движении и анализе, но, говоря о совести, они высказываются о ней как о феномене власти, что не только очевидно, но и верно. Совесть как способ социального контроля, как властная жажда идентичности, как способ силового, властного вращения от человеко-самости к самости выступает разными

---

<sup>220</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Разд. 2. Гл. 2. § 56.

<sup>221</sup> См.: Батлер Дж. Указ. соч. С. 92–93.

формами ее существования в жизни человека и общества.

Эмпирически мы далеко не всегда имеем совесть, а что если мы не слышим вызов и забалтываем его отговорками и прочими уловками? Думаю, что ситуация полной и радикальной глухоты в отношении голоса совести невозможна. Кажется более существенным сформулировать иной вопрос: возможно ли существование совершенно бессовестного человека? Бессовестность — такой же факт нашего существования, как и событие совести. Бессовестный человек существует в структуре самообмана, который маскирует зов бытия, но совершенно его не отменяет. Мне кажется, что бессовестность как форма бессилия (кто-то скажет «сопротивления», ускользания от власти) не есть онтологически и логически первичная реальность (Хайдеггер, кстати, полагает обратное), поскольку онтологически изначально состояние силы, власти, энергии, добра. В какой-то степени проблема власти совести разрешает древнюю теодицею добра и зла, которую пытался разрешить Августин. Он утверждал, что зло есть отсутствие добра, подобно темной комнате, в которой темнота проистекает лишь из отсутствия света. Зло и бессовестность как онтическое расположение обстоятельств и поступков людей вроде бы очевидны, типичны (Мамардашвили писал о том, что совесть удивляет, тогда как бессовестность привычна и обыденна). Зло и бессилие — оптический эффект, замутненность события и бытия. Бессовестность — это не противоположность власти совести, не ее альтернатива, а указание на конфликтную природу ее власти. Поэтому радикально бессовестного человека не существует, поскольку совесть как событие нашего существования онтологична, совесть все равно будет возвращаться, производя зов. Существенно, что возвращение и слышание зова совести происходит как событие нашей экзистенции. «Зов ведь, — как точно замечает Хайдеггер, — как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими. “Оно” зовет, против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет *от* меня и все же *сверх* меня»<sup>222</sup>. Этот факт открывает и событийную, и силовую природу существования власти совести. Бытие-виновным открывает нам нетствующий, отрицательный характер

---

<sup>222</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Разд. 2. Гл. 2. § 57.

экзистирования.

Совесь имеет характер вызова к бытию-виновным, она бытийствует в структуре вызова и ответа. И если само бытие взывает, посылает мне вызов в виде бытия-виновным, то как Присутствие отвечает на это вызов? Думаю, что ответом на этот вызов может быть только «*воля-иметь-совесь*», это и позволяет стать «фактично виновным». Ответом на зов бытия, по Хайдеггеру, может быть не только совесь, но и бессовестность, отказ расслышать свое бытие-виновным. У Хайдеггера парадоксальным образом связываются совесь и бессовестность, именно вина и бессовестность становятся условием возникновения совести. «Всякое действие фактично необходимо “бессовестно”, не только потому что не избегает фактичной нравственной провинности, но потому что на ничтожном основании своего ничтожного наброска всегда уже в событии с другими стало перед ними виновно. Так *воля-иметь-совесь* становится принятием на себя сущностной бессовестности, лишь внутри которой имеет место экзистенциальная возможность быть “добрым”»<sup>223</sup>, — пишет он. Бессовестность в экзистенциальное существование вносится бессилием присутствия перед лицом его виновности. *Воля иметь совесь* возможна как онтический опыт только в силу того, что присутствие онтологически виновно, а значит бессовестно. Такова позиция Хайдеггера. Мне представляется, что верно обратное. Власть совести носит онтологический характер, тогда как отпадение и побег от нее в бессовестность (негативный, отрицательный опыт экзистенции) значим лишь в той мере, в какой мы имеем память и опыт о событии совестливого переживания и поступка.

Расхожее толкование совести исходит из того, что опыт совестливого переживания наступает как бы после проступка, после случившегося события, когда пробуждается движение совестливых угрызений души. Поэтому «чистая совесь» как бы следует за «нечистой», за трагичным опытом переживания своей вины по окончанию каких-то коллизий. Хайдеггер выступает против обыденного разума, чистая совесь никогда не выводится из совестливого опыта повседневного присутствия как некоторого баланса между «виной» и «невинностью». Экзистенциальный анализ феномена со-

---

<sup>223</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Разд. 2. Гл. 2. § 58.

вести направлен на то, чтобы выявить, как возможен *по-ступок* присутствия, силу и ресурс которого рождает решимость. Он ухватывает подлинный смысл совести не как апостериорный факт нашей способности свершать поступки, но как событие, которое располагается до поступка и всякий раз способно организовать поступок под знаком совести, выйти из круговорота человеческих проступков/повторов на поступок.

Хайдеггеровский анализ совести особенно примечателен для понимания событийной, властной (силовой) природы совести, но все же он натывается на некоторый камень преткновения. Думаю, наш повседневный опыт совестливого слышания зова, который свидетельствует в тишине моего молчаливого «не-по-себе», убеждает меня в том, что есть не только я, но и другие. У Хайдеггера нет другого, он ему не нужен. Мой решительный выбор иметь совесть действительно производится в глубине моего интимного (читай — онтологически чистого) существования. Никто меня не может заставить иметь совесть, но это вовсе не значит, что другой совершенно не влияет на мой выбор ее иметь, на мое событие совестливого экзистирования. Этого философ не учитывает в экзистенциальном анализе совести. Более того, совесть как онтологически-экзистенциальное расположение человека возможна тогда, когда другого как раз и нет, когда он исчезает. Решение этого вопроса Хайдеггером очень отличается от заключений Ницше, Фрейда, Альтюссера, Батлер и др. В совестливом зове, по Хайдеггеру, призывает не другой, но сам голос бытия Присутствия. Толкуя позицию немецкого философа, В.Л. Лехциер говорит об опыте про-живания совестливого зова как о страдательно-респонзивном, он и пассивно претерпевается, и одновременно голосу совести нудительно отвечают. «В опыте совести, — пишет он, — таким образом, заявляет о себе брошенность, конечность и *респонзивность* бытийной конструкции вот-бытия. <...> Вот-бытие сразу и зовет и отзывается»<sup>224</sup>. По мнению исследователя, во всяком состоянии выпадения из повседневности в область со-

---

<sup>224</sup> Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. С. 100.

бытия экзистенциальной перемены человек обращен к *Иному*, а не к *Другому*<sup>225</sup>. Решение вопроса о роли и месте Другого (Иного) в экзистенциальном опыте власти совести имеет более широкую перспективу и очерчивается противоположными позициями Хайдеггера и Левинаса. Первый говорит об исходности, подлинности экзистенции (собственного бытия) в отношении к другому, тем утверждая приоритет онтологии (пусть в проекте фундаментальной онтологии) по отношению к этике. Интуиция Левинаса обратная: идя от существования Иного, Другого, он действительно обосновывает приоритет этики над онтологией<sup>226</sup>.

Экзистенциальная аналитика игнорирует участие другого в опыте моего совестливого переживания и поступания. Другой, как представляется, важен, потому что он усиливает ресурс вызова, а значит, интенсифицирует мой ответ на вызов бытия, мою волю иметь совесть. «Это оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого, — пишет Левинас, — зовется этикой. Чуждость Другого — его несводимость к Я, к его мыслям и собственности — проявляется именно как оспаривание спонтанности “я”, как этика»<sup>227</sup>. Более того, другой необходим, чтобы указать на захватывающий характер силы и власти бытия. Власть как способ управления силой ставит человека перед проблемой отчуждения. В социально ориентированных концептах совесть рассматривается как структура, приватизирующая социальное

---

<sup>225</sup> *Иное*, полагает В.Л. Лехциер, предпочтительнее *Другого*, т. к. последнее «сильно зашлаковано самыми разнообразными коннотациями и контекстами», а также *Иное* есть именно то, «что вторгается, модус враждебности непредсказуемой принудительности здесь заметно более выражен, чем в *Другом*». Как пишет исследователь, «страдательность опыта “пере”, его пассивность (патос) вызвана опытом Иного, переживаем Иного как вторжения в жизнь, нарушения ее порядка». См.: Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. С. 149–150.

<sup>226</sup> «Понимание бытия вообще не может *доминировать* над отношением к Другому. Напротив, последнее господствует над первым. Я не в состоянии разорвать союз с Другим, даже когда я рассматриваю в нем бытие сущего. <...> Это “говорить по направлению к Другому” — отношение к Другому как к собеседнику, как к *сущему* — предшествует любой онтологии. Оно — наивысшая форма отношения, существующая в бытии». См.: Левинас Э. Указ. соч. С. 85–86.

<sup>227</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 80–81.

лицо человека в совместность с другими на правилах и требованиях общества и тем отчуждающая агента действия от его онтологической свободы. В экзистенциальном же концепте другой только отчуждает присутствие от него самого, делая его объектом разглядывания (Сартр) или организуя его падение в «люди» (Хайдеггер), предоставляя человеку сомнительные социальные дивиденды. Совесть здесь — не интенсификация другого и отчуждения, но интенсификация собственного бытия без другого, где отчуждение заменяется одиночеством экзистенции.

Понимание совести как власти невозможно без обращения к фигуре другого. «Другой, — пишет Делез, — не есть ни объект в поле моего восприятия, ни субъект, меня воспринимающий, — это прежде всего структура, без которой поле это в целом не функционировало бы так, как оно это делает»<sup>228</sup>. Другой как одна из структур моего восприятия организована через категорию «возможного». Другой как выражение возможного мира становится априорным принципом организации любого поля восприятия, по мнению Делеза. Он различает эмпирического другого и априорную структуру Другого. Последний позволяет существовать возможному. Другой — это возможный мир, я — прошлый мир, поэтому мое, свое нежизнеспособно без другого. Смерть другого, как показано в романе Турнье, вызывает «извращение» сознания субъекта, ибо его мир существует под знаком необходимого и никогда не освещен возможным. Мир без другого нежизнеспособен, ибо здесь нет совместности и диалога.

Вопрос о другом насыщен в решении проблемы совести как феномена власти, т. к. событие совести организуется через структуру вызова и ответа, хотя, конечно, вызов может посылать мое автономное бытие-виновным в модусе *иного* (Хайдеггер) или Другого (Бахтин, Левинас), чужого (Вальденфельс). Другой появляется, врывается даже тогда, когда этого не хотят, интенсифицируя мое «участное мышление», усиливая «мое не-алиби в бытии» (Бахтин). *Вызов и ответ* на зов бытия или другого открывает власть совести в ее *со-бытийном* измерении. В рамках классической метафизики

---

<sup>228</sup> Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора, 1999. С. 287–288.



«ответ» человека представлялся как некое действие (или понимание) на вызов трансцендентного (судьбы, Бога, бытия и т. д.). Ответ находился в компетенции человека, а вот вызовы следовали из области трансцендентного или бытия. Здесь нет взаимодействия и выбора, мир подлинного бытия выступает как субъект власти, человек всегда в роли объекта, средства, исполнителя его воли. Современная культура вызова и ответа выстраивается в ситуации диалога (здесь и я, и другой — субъекты, партнеры во власти), тогда возможна интрига между вопросом и ответом, субъектом и субъектом, а следовательно, логика ответа непредсказуема, событийна и сингулярна.

Появление Другого, который интенсифицирует власть совести, или, как говорит Левинас, «нравственное сознание» человека, есть испытание моей свободы, Другой ставит вопрос о необходимости оправдания «власти произвола». Западная традиция не проблематизирует факт спонтанности свободы, он очевиден, но Лик Другого позволяет мне открыть не только произвол воли, но также и ее «несправедливость», «сознание моей неправоты». Для того, чтобы человек мог почувствовать неудачу своего произвола, необходим Другой, который обратит меня к Бесконечному. Другой способен интенсифицировать силу моего нравственного чувства и совестливого переживания из горизонта бытия. Это объявляет о себе в переживании *стыда*. Вот как пишет об этом Левинас: «Бесконечное (в нравственном сознании. — С.С.) не останавливает меня подобно силе, побеждающей мою силу; оно ставит под вопрос наивное право моей власти, победительную спонтанность живого, “наступательную силу”. <...> Это *стыд*, который испытывает свобода, обнаруживая убийственность и узурпаторство самого своего применения»<sup>229</sup>. Если бытие накрепко связывает меня с виной, то Другой рождает переживание стыда.

В контексте разговора о власти совести важен еще один вопрос, актуальный в совместности людей друг с другом: «Если в моей истории свершилось событие моего совестливого переживания и отношения, то есть ли совесть у Другого»? Ясно, что для Хайдеггера подобный вопрос не имеет смысла (совесть — это событие бытия-виновным, а не уни-

---

<sup>229</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 301.

версальная машина), но в ситуации совместности с другими мы, так или иначе, задаем его себе. Для Хайдеггера всякое нравственное требование апеллирует к бытию-виновным. Вина не есть ущербность или неудовлетворенность требованиям, она упорядочивает *со-бытийность* бытия присутствия с другими, но не открывает истину в существовании совести. Идея вины, как полагает философ, должна полностью отрешиться от привязки к недостатке, долженствованию, закону. Напротив, в экзистенции не может быть «изъяна», но не потому что она совершенна, а потому что ее бытийный характер отделен от всякой наличности<sup>230</sup>. В этом вопросе Хайдеггер перекликается с Кантом, для которого совесть есть структура долга, существующего в сознании субъекта априорно как категорический императив. Кант и Хайдеггер совпадают: у них нет другого, но только *каждый* (Я без Ты), автономный субъект, который имеет совесть.

Хабермас подмечает важные следствия кантовской критики нравственного действия. Всеобщность морального закона, о которой пишет Кант, разворачивается в двух перспективах: всеобщность морали подразумевает, во-первых, intersubjectивную обязательность, во-вторых, общезначимость абстрактной формы действия по категорическому императиву. Проще говоря, можем ли мы ждать от Другого того, что у него есть совесть? Каждый субъект должен *«прилагать»* максимы своего действия как в равной степени обязательные максимы ко всякому другому субъекту, проверяя их состоятельность в качестве принципов всеобщего законодательства». Любопытно, что Хабермас, рассматривая практическое сознание и действие человека, распространяет власть нравственного закона на отношение к самому себе (совесть самореферентна), но также и на отношение к другим (они тоже должны иметь совесть!). В этом Хабермас принципиально отличен от Хайдеггера и Канта. Хабермас полагает, что к совести в практическом действии человек не только обращается сам, но к ней часто призывает, тем самым проверяя на прочность всеобщность власти совести. Как подмечает философ, в рамках моральных законов «интеракция распадается на акции обособленных и самодостаточных субъектов, каждый из которых должен действовать так, словно он является един-

---

<sup>230</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. Разд. 2. Гл. 2. § 58.

ственным существующим сознанием». Следовательно, «интерсубъективность значимости моральных законов... допускает редукцию нравственного действия к действию монологическому»<sup>231</sup>. Так власть совести производит некоторую герметизацию субъекта, человек здесь не попадает под влияние или господство другого, но пребывает во власти морального закона (Кант), зова вины (Хайдеггер) и пр. Хабермас называет нравственное действие не коммуникативным, а стратегическим, т. к. решение в ситуации альтернативного выбора принимается субъектом «принципиально монологично, то есть без согласования *ad hoc*, поскольку правила выбора предпочтений и максимы, обязательные для каждого отдельного партнера, уже изначально согласованы»<sup>232</sup>.

Итак, кто или что вынуждает нас отвечать и побуждает к совестливому переживанию и поступку? Кто и как вопрошает, кто и как отвечает? Как пишет Жижек, вопрошание никак не связано с субъектом, субъект — это ответ Реального на вопрос, задаваемый другим (символическим порядком). Субъект не задает вопросы, он лишь невозможность ответа на вопрос другого. Сама форма вопроса как таковая неприлична, она предполагает виновность субъекта, словно его внезапно «застали» за чем-то неприличным. Виновность опознается уже на уровне желания. Например. «Где ты был? Чем ты занимался?» — спрашивает взрослый, входя в комнату к ребенку, и в ответ получает растерянность и стыд. В идеале всякий вопрос открывает это изначально чувство вины субъекта, поэтому ответ — это всегда извинение. Вопрос открывает бессилие субъекта: дать ответ невозможно, не хватает ни слов, ни сил. Субъект становится невозможностью ответа вследствие чувства вины, он изначально расколот<sup>233</sup>.

Общество, по Жижеку, тотализирует пространство жизни субъекта, который всегда находится под прицелом непристойного вопрошания Другого. Совесть есть предельное выражение этого внутреннего раскола и состояния вины. По-

---

<sup>231</sup> См. интерпретацию Хабермаса нравственного действия в философии Канта: Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки о гегелевской «философии духа» йенского периода. С. 20–21.

<sup>232</sup> См.: Там же. С. 22.

<sup>233</sup> См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронов, ред. С. Зимовец. М.: Художественный журнал, 1999. С. 181–182.

этому ситуация вопрос-ответ есть ситуация власти, зависания между вопросом и невозможностью ответа. Субъект всегда стоит «у стенки», потому что вопрос касается реальности, существующей в самом средоточии субъекта, которую, однако, нельзя ни объективировать, ни овладеть ею. Любое вопрошание травмирует субъекта, активизируя его стыд, вину, истеричность, с одной стороны, и конституирует субъект как субъекта желания и действия — с другой стороны. Конечно, общество несет в себе некий диктат, вынуждающий отвечать на поставленные вопросы, но и в самой природе человеческого существования заложена нехватка, о которой говорил Лакан, или ситуация поисков, о которых писал Хайдеггер. Власть совести обнаруживается в виде внешней репрессивной силы в отношении к человеку, его свободе, ставя его перед требованием ответа во что бы то ни стало. Думаю, что в основе совести как феномена власти заложена не нехватка субъекта, но, напротив, силовая избыточность экзистенции, поэтому зов возобновляется вновь и вновь, обращая человека к истокам его бытия-виновным. У человека есть силы и ресурс иметь совесть, обеспечение которой взято из излишка экзистенции.

Мне представляется, что человек отвечает на вызов в силу того, что само бытие или другой как запрос бытия обращает его лицом к «нудительности» исконного существования. В одной из своих работ Бубер выделил три вида ответа: ответ-молчание (уклонение), ответ-лепет (попытка свершения), ответ-отказ (один из обликов свершения)<sup>234</sup>. Уклонение, свершение и отказ — вот три возможных варианта разрешения интриги вызова и ответа в структуре власти совести. Уклонение уводит человека в состояние самообмана, тем организуя его онтическое существование, но не позволяет субъекту укрыться от власти совести окончательно. Свершение или совестливый поступок — наиболее позитивная форма ответа, в этой ситуации наиболее очевидно человек не столько выступает объектом приложения власти, сколько сам интенсифицирует властный аспект бытия экзистенции. Я не покоряюсь совести, но я беру на себя нудительность своего бытия как мой свободный выбор, как способ организации

---

<sup>234</sup> См.: Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М.: Республика, 1995. С. 106–107.

моего онтического опыта. Отказ от ответа на вызов совести неоднозначен. Он может быть самой радикальной попыткой бегства от ситуации, но также отказ может означать действие по долгу. Отказ тогда выступает как стоическое утверждение себя в ситуации нравственного выбора.

Ответ на вызов власти совести первоначально ставит человека в ситуацию растерянности. Ведь по большому счету подлинный ответ может быть дан только из неопределенности обстоятельств, из отсутствия правил действия в этой ситуации. Поэтому исток ответа располагается в топосе неопределенности: неясности правил, спутанности ценностей, проблемы собственного сопротивления (начиная от неохоты, заканчивая бунтом против другого, против бытия). Готового ответа на вызов никогда нет. Подлинный ответ возникает из крушения правил, отказа от предварительного знания, механических действий и т. д. Такое понимание ответа существенно сужает его границы, но позволяет говорить о его происхождении не из сферы удовольствия или социального навыка, а из области должного и сферы власти (начиная с публичной, заканчивая божественной). Тогда я отказываю ответу в том, чтобы быть просто отговоркой или уловкой, но я могу утверждать, что ответ есть событие. В респонзивной феноменологии Вальденфельса ответ характеризуется несколькими определениями: сингулярность, неизбежность, пост-фактум, асимметрия. Это означает, что чужое притязание всегда больше, чем случай закона или части целого, это событие, которое принуждает отвечать, которое схватывается лишь в форме своих последствий, которое включает в себя сдвиг между притязанием и ответом в свете появления третьего<sup>235</sup>. Сингулярность открывает событийность моего ответа на вызов совести в том смысле, что в жизни и человека, и культуры есть нерядовые события, которые отклоняют русло жизни и могут утвердить новый символический порядок.

В зове совести нет места для готовых ответов и невозможен абсолютный отказ от ответа. Вызов и ответ как событие моей истории есть утверждение нового смыслового порядка. Поэтому ответ не только отклик, громкая новость и творчес-

---

<sup>235</sup> См.: Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив чужого / пер. с нем., науч. ред. А.А. Михайлов, отв. ред. Т.В. Щитцова. Минск: ПроPILEI, 1999. С. 134–138.

кий акт; сама этимология слова «ответ» включает в себя значение ответственности. «Подлинная ответственность есть лишь там, — пишет Бубер, — где есть действительная возможность ответа. Ответа на что? На то, что с человеком случается, что он видит, слышит, чувствует. <...> От внимающего ждут, что он воспримет происходящее творение»<sup>236</sup>. Говоря об ответственности в ситуации вызова и ответа совести, я хочу сказать, что ответ — неизбежность, и каков бы он ни был по содержанию (утверждение, отказ, уловка или что-то еще), он всегда заявка и манифестация своего уникального жизненного кредо, своей самости в самом ее чистом виде.

Предложенный анализ власти совести связан с толкованием ее как особой власти (практики) над собой, хотя этот тезис может показаться спорным, в частности, Кожев пишет на это счет следующее: «Уже по определению очевидно, что невозможна власть над собой — тогда лишилась бы смысла идея реакции»<sup>237</sup>. Думаю, что данное высказывание имеет право на существование, но проделанный анализ убеждает меня в том, что власть совести как власть над собой включает в себя несколько принципиальных моментов: власть совести событийна, в ее свершение входят три составляющие — сила, возвращение, вызов и ответ, а также другой, который обладает силой, способной интенсифицировать, призывать к свершению события совестливого переживания.

Такие феномены, как богатство (власть над вещью), любовь (власть призывания, признания другого), совесть (власть над собой) позволяют открыть власть со стороны событий ее утверждения, которые упорядочивают экзистенциально-силовой ресурс человека. Эти три типа власти укоренены в экзистенции человека вне зависимости от исторической почвы его обитания, но переход человека в режим культурного бытия наталкивает его на новые типы власти, которые специфичны в отношении к функционированию институтов политической власти. Специфичность власти в культуре можно обнаружить, обращаясь к таким феноменам, как священное/сакральное и техника.

---

<sup>236</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 106.

<sup>237</sup> Кожев А. Понятие власти. С. 57.

## Раздел 2.

# Феномены власти в культуре

Если целью первого раздела книги было показать экзистенциальное измерение власти, ее бытийную укорененность в жизни человека, в событиях совести и любви, опыте обладания и владения, то в центре внимания второго раздела находится исследование специфики власти в культуре. Самыми очевидными культурными феноменами, эксплицирующими не-политический смысл власти, являются сфера сакрального (рассматриваемая в разделе в перспективе опыта священного) и власть техники, приобретшая особенное значение в современном нам обществе. Выбранные для анализа феномены позволят выделить альтернативные господству модели власти в области культурного бытия, пока не получившие освещения и проработки в философском дискурсе.

### Глава 1. Власть священного в экзистенциальном опыте и культуре

Стоит задуматься о видимом господстве священного, о чрезвычайной диспропорции на всех уровнях между священным и общиной, как становится понятным, что инициатива во всех областях кажется исходящей именно от священного.

*Жирар Р. Насилие и священное*

Человек уже век назад провозгласил «Бог умер» и определил себя как совершенно автономное, свободное и разумное существо, стоящее в центре мира. В этой ситуации разговор о священном может показаться пережитком также умершего мышления или неким анахронизмом откуда-то взявшегося бессознательного импульса, прорывающегося сквозь толщу современности из исторической памяти культуры. Однако современный человек, сам того не понимая, как черепаха волочет на себе панцирь намертво спрессованных представ-

лений и предвкушений, являющихся нам в виде странного опыта, вырывающего нас из пут суеты повседневности. Или, как писал М. Элиаде, «мирской человек, желает он того или нет, несет на себе печать поведения религиозного человека, из которого выхолощена, однако, религиозная значимость. Он не может сокрушить свое прошлое, так как сам является его продуктом. Он весь состоит из серии отрицаний и отказов, от которых он отрекся»<sup>238</sup>. Действительно, процесс разрушения святости мира привел просто к карикатурным последствиям: свободная ниша душевной и культовой жизни человека была заполнена современными гадалками, колдунами, разными формами дешевого трюкачества, а также немислимым количеством сект и адептов разного рода магий. Говоря словами Элиаде, большинство современных неверующих людей живут под влиянием «псевдорелигий и деформированных мифологий». Паразитизм на том месте, которое когда-то было занято культурой сакрального, неистребим, видимо, по одной существенно важной причине – потребности человека во власти священного. Власть священного кажется необходимой для любого культурного существования человека не только потому, что утоляет его жажду бытия, но также по каким-то иным основаниям, которые и находятся в центре настоящего исследования.

В своем анализе я не касаюсь вопроса о связи религиозных организаций с борьбой и интересами разных групп, о религиозных войнах, об использовании религиозных организаций для политического умиротворения, об отношении власти и религии, о ее вкладе в легитимацию разных политических положений и интересов и т. д. Власть священного будет рассмотрена со стороны экзистенциально значимого религиозного опыта человека.

Власть в культуре имеет специфический смысл, что подтверждает необходимость обращения к анализу религии и религиозной жизни человека. Здесь власть имеет не-политический смысл и выходит за пределы модели господство/подчинение, реализуя иную логику установления порядка, организации силы и ресурса. Власть в области религиозной жизни человека можно скоррелировать, как я полагаю, с вла-

---

<sup>238</sup> Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл., коммент. Н.К. Гарбовского. М.: МГУ, 1994. С. 127.



стью совести, которая ранее была представлена как власть над самим собой. Сходную мысль высказывает и Р. Отто: «Религия *по сути своей* есть внутреннее obligation, обязательство для совести и связанность совести, есть послушание и служба. Причем не из простого принуждения со стороны всемогущего, а из признательного преклонения перед священной *ценностью*»<sup>239</sup>. Чтобы более полно представить себе специфику власти в области религиозной жизни, необходимо обратиться к ее центральной фигуре, ее ключевой связывающей энергии, фундаментальной ценности — это образ и сила священного. Конечно, идея и понятие «священного» выходит за границы религиозной жизни, проникая в другие области экзистенциально значимого опыта человека. Обращение к священному в религиозной жизни позволит рассмотреть его как феномен власти в некоторой чистоте и незамутненности опыта.

### 5.1. Эскиз философских идей по проблеме священного

У истоков идеи власти священного находится представление европейской философии об энергийном, силовом понимании природы бытия, которое впервые ясно артикулировано в философии Аристотеля. «У Аристотеля первый признак энергии, в которой продолжается мысль Парменида о бытии — завершенность, полнота. Энергия похожа на движение, а сама по себе, собственно энергия <...> законченность, достигнутость цели»<sup>240</sup>. Эта старая философская база присутствует и у Паламы, «Триады» которого знаменуют важный шаг в развитии дискурса энергии в области религиозного опыта человека. Он разрабатывал практику аскетического делания, в котором подвижник переустраивает всего себя и

---

<sup>239</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в его идее божественного и его соотношении с рациональным / пер., послесл. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. С. 95.

<sup>240</sup> См.: Бибихин В.В. Материалы к исихастским спорам // Синергетика. Проблемы аскетики и мистики Православия / науч. сб.: под ред. С.С. Хоружего. М.: Изд-во «Ди-Дик», 1995. С. 191–192, а также Аристотель. О душе // Аристотель. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. I. С. 437–438.

устремляется к стяжанию благодати — или Божественной энергии. Действие благодати — это соединение энергии человека с Божественной энергией. Впервые основы подобной практики были сформулированы св. Максимом Исповедником (VII в. н. э.), который обозначал этот процесс движения энергий как *обожение*. Эта традиция представляется С.С. Хоружему чрезвычайно важной для развития человеческой мысли и культуры существования: «База энергийной философии и энергийной онтологии позволяет развить энергийную антропологию, обладающую адекватными категориями для описания подвижнического опыта. Исихастская практика выступает здесь как феномен из сферы предельных проявлений человека: таких, в которых человек испытует границу своего горизонта существования. <...> “Телос” подобных стратегий есть инобытие, иной онтологический горизонт по отношению к горизонту бытия человека»<sup>241</sup>. Этой согласованности соответствует ряд отличительных особенностей: во-первых, личностная природа такого единения (уникальность опыта священного в испытании его власти); во-вторых, радикальная асимметрия, которая демонстрирует властную природу этого соединения, т. к. эти виды энергии несоизмеримы ни по масштабу, ни по силе, ни по происхождению. Эти две особенности отличают религиозную синергию.

Перемещение понятия священного в предмет феноменологии религии произошло в творчестве Ф. Шлейермахера, который рассматривает священное как абсолютную объективную реальность; как безусловную святость, проявляющуюся во множестве форм; как прирожденное человеческой душе чувство священного. Развитие феноменологии религии можно проследить на трех этапах ее становления: генезис (Н. Зёдерблом), классическое становление (Р. Отто, Ф. Хайлер, Г. Меншинг, К. Гольдаммер, Г. Виденгрэн) и современность (В. Гантке). Указанные европейские авторы приняли активное участие в обсуждении феномена «священного». В отечественной науке этот процесс протекал через исследование «святости» в русском религиозном сознании (Г.П. Федотов, С.Л. Франк, В.Н. Топоров).

---

<sup>241</sup> Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и научн. ред. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 45–46.

Объединение понятий «святое» и «сила», как пишет М.А. Пылаев, справедливо для многих феноменологов религии. У Зёдерблома «святыми считаются таинственные силы или существа, которые идентифицированы с определенными формами бытия, предметами, событиями или действиями». Предикатами святого-силы у него выступают понятия «сверхъестественное», «иночеловеческое», «таинственное». Для Г. Ван де Лео предметы и существа, исполненные силой, обладают природой, которую мы называем святой. У К. Гольдаммера «религия выступает опытом *силы* другого рода (высшей и священной)»<sup>242</sup> (курсив мой. – С.С.).

Р. Отто, оставив в стороне все рациональные и институциональные аспекты власти сакрального, описал иррациональную сторону религиозного опыта и ввел понятие нуминозного для описания божественного как могущественного и ужасающего превосходства силы бога в отличие от космических и человеческих энергий. Священное – это нечто недоступное для понятийного постижения «Совершенно Иное», оно духовно, едино, целостно, априорно<sup>243</sup>. Реальность нуминозного дается нам как *избыток* от вычитания рациональных и моральных аспектов священного. По мнению М.А. Пылаева, в концепции Р. Отто, ощущение нуминозного – это религиозное чувство; а также нуминозное обозначает некую изначальную данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий<sup>244</sup>.

П. Бергер, анализируя религиозный опыт, обращается к понятию «религиозные виртуозы», которое Вебер относил к людям, имевшим непосредственный мистический опыт. Вот что пишет о них Вебер: «Типическое поведение мистика находит свое выражение в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру: он доказывает свою избранность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, доказывает свою избранность посред-

---

<sup>242</sup> Цит. по: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 16.

<sup>243</sup> См.: Отто Р. Указ. соч. С. 41–42.

<sup>244</sup> См.: Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: РГГУ, 2000. С. 19.

ством своей деятельности»<sup>245</sup>. Власть религиозного виртуоза (мистика) выступает в образе господства над миром с помощью обретенных им магических сил. Пророк и спаситель, как пишет Вебер, «утверждают свою миссию посредством обладания магической харизмой». Через харизму обретается признание, которое становится средством для управления поведением людей и ориентацией их на спасение. Это было ведущим правилом в «религиях спасения».

П. Бергер, используя понятие Вебера, предлагает различать опыт «религиозных виртуозов» и основной массы людей, для которых мистический опыт не очевиден и знаком им преимущественно из традиции. Не имея рафинированного опыта священного, как религиозные виртуозы, они «могут с некоторой долей беспристрастности взглянуть на данные, имеющиеся в описаниях тех, кто претендует на обладание таким опытом»<sup>246</sup>. В сердце религиозного опыта, считает П. Бергер, лежит дорефлективный, дотеоретический опыт: «Говоря эмпирически то, что обычно называется религией, включает в себя набор установок, верований и действий, связанных двумя типами опыта – опытом сверхъестественного и опытом священного»<sup>247</sup>. Опыт сверхъестественного есть опыт специфической «иной реальности». Если говорить с точки зрения повседневности, то она обладает качеством конечной области значений, из которой человек «возвращается к реальности», т. е. к миру обыденной повседневной жизни. Решающей стороной сверхъестественного опыта выступает его радикальность: «Реальность этого опыта, реальность сверхъестественного мира является радикально и ошеломляюще иной. <...> Сверхъестественное приобретает гигантские очертания, “преследует” нас, даже захватывает обыденный мир»<sup>248</sup>. Радикальность этого опыта проявляется в его внутренней организованности. Этот опыт связан с видениями, переходами из тьмы в свет (о чем свидетельствует множество описаний). Сверхъестественное локализуется

---

<sup>245</sup> Вебер М. Религиозное неприятие мира // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 565–566.

<sup>246</sup> См.: Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. С. 340–341.

<sup>247</sup> Там же. С. 346.

<sup>248</sup> Там же. С. 346–347.

в ином пространственном («выше», в противопоставлении земного «ниже») и временном измерении (например, библейское различие «нынешний эон» и «грядущий эон»). Опыт сверхъестественного радикально опровергает, снимает категории повседневной реальности и преобразует человека.

Опыт священного исторически вытекает из опыта сверхъестественного, но их необходимо разделять как пересекающиеся, но не совпадающие круги, полагает Бергер. Он ссылается на классическое сочинение «Священное. Об иррациональном в его идее божественного и его соотношении с рациональным» и, комментируя концепцию Р. Отто, выделяет две существенные характеристики священного. Во-первых, священное испытывается «как совершенно иное» и в то же время как наделенное огромной, даже спасительной значимостью для людей. Во-вторых, в основе опыта священного лежит амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желание избежать его. Такой подход к анализу приводит Бергера к мысли, что опыт священного и сверхъестественного не универсален и неравномерно распределен между индивидами.

Не могу согласиться с тем, что опыт священного не универсален, а тот факт, что он неравномерно распределен между людьми, совершенно не лишает его могущественной силы и влияния, которые он оказывает на существование общества и культуры в целом на протяжении всех эпох и периодов истории. Безусловно, всякий религиозный опыт обладает чертами универсальности и всеобщности. «И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении: оно доступно всем желающим и преобразует душу в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести *единения с запредельным*. Только чистота страстной части души, через бесстрастие, действительно отделяя ум от всего в мире, через молитву *единит его с духовной благодатью* (курсив мой. — С.С.)»<sup>249</sup>. Слова Григория Паламы кажутся мне более вескими и верными, т. к. религиозный опыт доступен каждому, вопрос лишь в том выборе, который делает человек, распоряжаясь и управляясь силой собственной экзистенции.

---

<sup>249</sup> Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. с греч., послесл., коммент. В.В. Библихина. СПб.: Наука, 2007. С. 89.

В какой-то степени мнение Бергера оправданно, т. к. современный нам мир резко и радикально секуляризован. С Ницше начинается стерилизация религиозных смыслов высокой, рафинированной культуры, что привело к тотальному отвержению религиозности в повседневности. Я думаю, что стремительная по своим масштабам и скоростям секуляризация социального мира не уничтожает и не отменяет власть священного, зачастую она преобразуется в разные формы сектанства. Как объяснить священный трепет и восторг масс на военных парадах в тоталитарных режимах или на концертах звезд массовой культуры, а также активизацию власти священного в исламском мире? В секуляризованном мире идея сакрального модифицируется в жажду причащающего единения. «Сакральное, — пишет Лаура Пеньо, — тот бесконечно редкий миг, когда “извечная часть”, которую несет в себе всякое существо, вступает в жизнь, захватывается всеобщим движением, вовлекается в него, реализуется. <...> Самые решительные “шаги” в своей жизни я делала в состоянии транса, только это и позволило мне действовать наперекор любой преграде (трезвость ума, физическая слабость и т. д. и т. п.). За это я, не раздумывая, отдала бы жизнь. Всякий, кто (больше) не способен испытать это чувство, проживает лишнюю смысла, лишнюю *сакрального* жизнь»<sup>250</sup>. Потребность во власти священного настолько велика, что, несмотря на вытеснение религиозного опыта, эта власть приобретает новые, даже невиданные черты...

Известный историк религии и антрополог XX века М. Элиаде, продолжая линию Шлейермахера, Отто и Вебера, разработал оригинальную концепцию священного. Он противопоставляет священное и профанное — первое способно быть источником многообразия земной жизни, проявляться и действовать в мире. Он вводит понятие «иерофания», при помощи которого обозначает акт проявления священного начала в земной, чувственно доступной форме. Примером наивысшей формы антропоморфной иерофании может служить учение о боговоплощении. Священное творит мир в мифологическом времени (оно сакрально, циклично, сохраняется и передается только на уровне коллективного бессознатель-

---

<sup>250</sup> Лаура. Сакральное // Батай Ж., Пеньо К. (Лаура) Сакральное / пер. О. Волчек. Коломна: Митин журнал, 2004. С. 92.

ного), профанное пребывает в историческом времени (оно линейно, необратимо, фиксируется в индивидуальной памяти). В христианстве священное и профанное время смыкаются в таинстве литургии. Профанное становится сакральным через иерофанию, и сакральное иногда переходит в профанное. Например, протестантизм десакрализовал Священное Предание, церковную иерархию, таинство, мощи, святых.

М. Элиаде обращается к феномену священного с целью охватить его во всей иррациональной и рациональной полноте. Через понятие «иерофания» он описывает, как священное появляется, как оно предстает перед нами в его коренном отличии от мирского. «Для “примитивных” людей первобытных и древних обществ, — пишет он, — священное — это *могущество*, т. е. в конечном итоге самая что ни на есть *реальность*. Священное насыщено бытием, Священное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность»<sup>251</sup>. Подобное видение мира является самым древним, тогда как современное нам мирское и профанное понимание мира — изобретение недавнее, если рассматривать его в масштабе всей человеческой истории. Священное и мирское в понимании Элиаде — это два «образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в истории»<sup>252</sup>.

Большинство исследователей феноменологии религии Элиаде усматривают в иерофании онтофанию. Святое становится сильным, значимым, креативным, реальным. Опыт священного у Элиаде отождествляется с ощущением подлинного бытия и, как поясняет М.А. Пылаев, «приобретает в том числе черты философского опыта и философской интуиции». Нечто свято потому, что подлинно бытийствует. Реальное существование священного связано с подлинным пространством и временем. Критики отмечают, что священная реальность в трактовке Элиаде идентифицируется с вечным, пребывающим все время в настоящем, бытием Парменида<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Элиаде М. Священное и мирское. С. 18.

<sup>252</sup> Там же. С. 19.

<sup>253</sup> См.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. С. 55.

Кроме традиции феноменологического и культурологического исследования священного важным является дискурс собственно религиозной мысли. Как пишет В.В. Биbihин, в религиозной традиции ключевое для понимания проблемы власти священного — понятие энергии — чаще всего ассоциировано с понятием действия<sup>254</sup>. Еще ранее А.Ф. Лосев понимал энергию как действие, неистощимое излияние, ликование. В.Н. Лосский, исследуя мистическое богословие Восточной церкви, рассматривал его как дискурс энергий. Обсуждая ряд дискуссионных теоретических вопросов, русский философ предостерегает от ряда ложных представлений, которые могут у нас возникнуть при рассмотрении бытия божьего и религиозного опыта человека как течения энергий. Чтобы не попасть в ряд интеллектуальных ловушек, мы должны, по мнению В.Н. Лосского, удерживать в сознании два важных положения в анализе энергийного начала бытия. Во-первых, «энергии не обусловлены существованием тварного мира», «Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее». Бог подобно солнцу изливает свою энергию безотносительно того, есть ли те реальности, которые принимают эту энергию и свет. Во-вторых, «энергии не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, выполненным Божественной энергией»<sup>255</sup>. Акт волеизъявления бога и есть энергия, т. е. понимание энергии в религиозном дискурсе связано со значениями действия, действительности. Дейтельное понимание энергии также присутствует в работах С.С. Хоружего, для которого «энергия, синергия имеет биологическим коррелятом феномен эрекции, сближается с понятием движения и предполагает недовершенство, готовность к новому движению»<sup>256</sup>.

«Троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-

---

<sup>254</sup> Научная позиция В.В. Биbihина связана с тем, что он предлагает отказаться от понимания энергии как действия. См.: Биbihин В.В. Материалы к исихастским спорам.

<sup>255</sup> См.: Лосский В.Н. Очерки мистического богословия. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 58–59.

<sup>256</sup> См.: Биbihин В.В. Материалы к исихастским спорам. С. 191.



Троицей»<sup>257</sup>. Дискурс энергий, возникший в догматичном учении об энергиях, по словам В.Н. Лосского, «не абстрактное понятие, и не интеллектуальное различие: здесь речь идет о конкретной реальности религиозного порядка»<sup>258</sup>. Учение о божественной энергии и ее исхождении указывает на важное онтологическое различие сущности и энергии. И если западное богословие было ориентировано на дискурс сущности в разработке проблемы порядка и власти бытия божьего, то восточная мистическая традиция, не отменяя вопроса о сущности, предлагает интеллектуальное и практическое понимание бытия как источника энергии творения. Дискурс энергии усиливает властный аспект в анализе бытия бога, но властвование в смысле силы, энергии, а не управления или организации порядка. «Для православного богомыслия энергии означают проявления Святой Троицы вовне, которые нельзя вводить или “внедрять” в Божественное существо, как его природную предрасположенность. Это и было отправной точкой боговластвования»<sup>259</sup>, — пишет В.Н. Лосский.

Постановка проблемы энергии и власти как фундаментальной проблемы описания бытия божьего приводит к вопросу различия энергии и сущности в теологическом проекте власти священного. Восточное богословие решает эту проблему различия, обращаясь к опыту благодати, в котором происходит соединение тварной энергии человека с божественной энергией создателя. В.Н. Лосский пишет: «Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, “причащающей” нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учения Максима Исповедника, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе»<sup>260</sup>. Так божественная энергия понимается как суть отношения между богом и тварным бытием, это способ реализации власти бога над человеческим бытием.

Блистательный анализ религиозного опыта и практики исихазма представлен в творчестве С.С. Хоружего. В центре внимания философа — исследование практики исихазма как

---

<sup>257</sup> Лосский В.Н. Указ. соч. С. 53.

<sup>258</sup> См.: Там же. С. 60.

<sup>259</sup> Там же. С. 63.

<sup>260</sup> Там же. С. 68.

феномена энергийного, силового начала мира. В философии Хоружего власть понимается в самом очевидном и распространенном смысле — как институт господства и подавления. Духовно-мистический опыт старцев он отделяет от всех техник власти, для него это принципиально различные пути. «Ибо все психотехники, выстраиваемые отдельно и самостоятельно, — пишет он, — суть техники владения, властвования над собой или над другими (а самые амбициозные — и над собою, и над другими), они развертываются в дискурсе господства и подавления. А подлинное принятие другого — это бескорыстное общение, когда не посягают на свободу другого, не ищут власти над его душой и умом, не превращают его в предмет, в средство, хотя бы и для благих целей, а лишь хотят дать ему осуществиться, сбыться. И такое общение не устанавливается никакой психотехникой, оно устанавливается и держится единственным средством: любовью»<sup>261</sup>. Эта позиция имеет принципиальное значение в решении проблемы власти священного. Хоружий прав, когда разделяет духовный опыт и техники власти (в социальном смысле), но он не учитывает того факта, что сам человек может находиться во власти священного. Человек и сам находится во власти священного через обладание опытом благодати и транслирует его миру, тем самым захватывая в круг своего влияния и обаяния собственной харизмы (пример тому — старцы, святые, аскеты) множество людей. Люди, которых Вебер называл «религиозные виртуозы», готовы встать на путь духовного подвига во имя власти священного. Здесь тоже есть власть, но не власть как господство/подавление (на что указывает Хоружий), а власть по модели служения.

Представленный выше самый беглый обзор известных концепций священного позволяет говорить о том, что проблема власти священного изучена недостаточно, хотя существует ряд заметных исследований религиозного опыта человека как особого состояния, рассмотренного со стороны силы, энергии, могущества и влияния.

---

<sup>261</sup> Хоружий С.С. Духовные основы русского старчества // Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / сост., вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. С. 30.

## 5.2. Избыточность, сила священного и проблема зависимости

Ведущим определением власти священного выступает сила, которая имеет избыточный характер. Это положение очевидно уже на уровне языка. Э. Бенвенист отмечает любопытную особенность слов, обозначающих священное. «Изучая обозначения “священное”, — пишет он, — мы обнаруживаем необычайную лингвистическую ситуацию — отсутствие общего термина в общеиндоевропейском языке и одновременно двойное обозначение во многих отдельных языках (иранских, латыни, греческом). <...> Изучение всех засвидетельствованных пар <...> заставляет предполагать в предыстории языка одно понятие в двух видах: положительном — ‘освященное присутствием божества’ — и отрицательное ‘то, соприкосновение с чем для человека запрещено’»<sup>262</sup>. Общих слов для священного практически нет, правда, в славянском, балтийском и иранском языках есть слово, при помощи которого обозначается священное. Это слова, представленные ст.-слав. *světŭ* (русск. *святой*), лит. *šventas*, авест. *spənta*. При этом в славянских и балтийском языке эти слова обозначают ‘святой, sanctus’, а в иранском соответствует тому, что мы называем ‘священное’. Священное в русской языковой культуре связано с исконным славянским *svet-*. *Svet-* в славянской культуре содержало натуралистические представления о плодотворной силе. В указанной группе языков «святое» и «священное» вычлняется «внутри значения избыливающей и плодотворной силы, способной животворить и увеличивать природную производительность»<sup>263</sup>.

В культуре наиболее частотное употребление связано с латинским словом *sanctus*, которое до сих пор оказывает существенное влияние на языковую культуру описания религиозного опыта человека. Э. Бенвенист указывает на два латинских слова — *sacer* и *sanctus*. «Латинское *sacer* включает в себе представление, которое для нас является наиболее точным и специальным выражением “священного”. Именно

---

<sup>262</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 343.

<sup>263</sup> См.: Там же. С. 344–346.

в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным, но в латыни же обнаруживается двойственный характер “священного” — это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойственное значение свойственно *sacer*, и оно способствует различению *sacer* и *sanctus*, поскольку слово *sanctus* никоим образом не затронуто этой двойственностью»<sup>264</sup>. «*Sanctus* прилагается к умершим (героям), поэтам (*vates*), жрецам, а также местам, которые они населяют, а затем уже начинают прилагать этот эпитет к самому божеству. <...> *Sanctus* есть состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из предписаний, основанных на законе»<sup>265</sup>. В латыни на первый план выходит то значение власти, которое связано с управляющим, запретительным характером функционирования, власть священного жестко противопоставлена власти профанного мира, тогда как в славянских языках понятие священного, святости тесно связано с представлением о животворящей силе, благодати, целительстве, даропринятии.

Образу животворящей силы наиболее соответствовала земля, ритуальный костер, и даже люди могли нести признак священного (например, имена Святослав, Святополк и пр.). В.Н. Топоров предполагает, что «первый член *svet-* первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастания, процветания, изобилия (*Svetoslavъ* — не тот, чья слава “сакральна”, но тот, у кого она возрастает, ширится и т. п.)»<sup>266</sup>. Так получается, что в праславянской языковой культуре категория святости, в отличие от древнеримской и древнегреческой, характеризуется слабой выраженностью представлений, сопряженных со страхом, резким отстранением, в религиозном понятии *\*svet-* негативные смыслы либо отсутствуют, либо занимают второстепенное место в иерархии смыслов. «Для православного *\*svet-*, видимо, можно реконструировать то же значение, о котором уже говорилось ранее — “увеличиваться”, “набучать”. Судя по соответствующим контекстам и аналогиям

<sup>264</sup> Бенвенист Э. Указ. соч. С. 347–348.

<sup>265</sup> Там же. С. 349.

<sup>266</sup> См.: Топоров В.Н. Святость и святые в русской культуре. М.: Гнозис, Языки русской культуры, 1995. Т. I. С. 486.

типологического характера, — пишет В.Н. Топоров, — в данном случае речь шла о благодатном возрастании-процветании некой животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития, к прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку. Эта “святость” (\*svet-) как образ предельного изобилия скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие “духовной” святости, некоего “сверхчеловеческого” благодатного состояния, когда происходит творчество “в духе”»<sup>267</sup>. Именно значение изобилия, животворности кажутся мне симптоматичными. Язык недвусмысленно указывает на то, что в слове «священное» доминирует то представление о жизни, которое исходит не из недостатка, но из возможного избытка бытия/существования, о чем пишет и Левинас: «Религия — это Желание, а вовсе не борьба за признание. Она излишество, излишество, возможное в обществе равных, излишество блистательного смирения, ответственности и самопожертвования, являющихся условием самого равенства»<sup>268</sup>.

Другим словом, обозначающим священное, пользуется Р. Отто, — это понятие *нуминозного* (от лат. *numinous*). **Numen (-inis)** с латинского можно перевести так: знак согласия; воля, повеление; воля *или* могущество богов; божество, бог; изображение *или* статуя бога; величие; знак божественного могущества и т. д.<sup>269</sup> Р. Отто под нуминозным подразумевает категорию толкования и оценки специфического настроения души, которое всякий раз наступает при появлении нуминозного объекта. Давая толкование нуминозного, Т.Б. Захарян и Д.В. Пивоваров пишут: «**Нуминозное** — термин Р. Отто, обозначающий переживание верующим таинственного и устрашающего божественного присутствия. Нуминозное есть тот “избыток”, который остается после вычитания из сакральных моментов рационального и морального»<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> Топоров В.Н. Указ. соч. Т. I. С. 480.

<sup>268</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 98.

<sup>269</sup> Латинско-русский словарь. URL: <http://linguaeterna.com/vocabula/show.php?n=29907> (дата обращения: 15.10.2009).

<sup>270</sup> Захарян Т.Б., Пивоваров Д.В. Сакральный символ в языке религии. Екатеринбург: УрГУ, 2005. С. 184.

По мнению Р. Отто, идея божества получает свое значение и существование только из *иррационального*. Всякое священное, которое и есть центральный момент в религии и религиозном опыте, содержит в себе нечто, что ускользает и недоступно понятийному постижению. Глубина замысла и концептуализации священного в редакции Отто состоит в том, что переживание священного вытекает не из переживания недостатка (о чем говорит большинство материалистически, социологически, психологически ориентированных исследователей), но, напротив, из состояния избытка. «Священное <...>, — пишет он, — содержит в себе, даже на уровне нашего чувства, некий отчетливый избыток, который собственно и позволяет его *отличать*. Более того, слово “священное” и равноценные ему слова в семитских, латинском, греческом языках означали, прежде всего, и преимущественно *лишь* тот избыток»<sup>271</sup>. Этот момент имеет важное значение для моего понимания власти как источника события. Власть как состояние избытка явно заявляет о себе через переживание священного.

Важно понимать, что опыт священного рождается не потому, что люди были беззащитны перед лицом природы, космоса, обстоятельств и пр., но потому, что в самой экзистенции человека заложен этот люфт силы и избытка, который может реализоваться в переживании священного. Я абсолютно согласна с тезисом Ж. Батая, который писал о том, что «*не необходимость, а как раз ее противоположность, “роскошь”, ставит перед живой материей и перед человеком фундаментальные проблемы*»<sup>272</sup>. Исходная позиция Батая мне близка, т. к. моя собственная интуиция власти отталкивается от очевидности изобилия ресурсов жизни, от избытка и роскоши, которые являются свидетельством несравненной силы бытия. Избыток ресурса в древних обществах, по мнению Батая, тратился на празднества, монументы, умножение «секторов обслуживания», досуг, войны. Религия и есть то усилие, которое позволяет обществу и человеку вырваться из «порядка *реального*, из убожества *вещей*, чтобы вернуться к порядку *божественного*». Для Батая религия — это опыт освобождения человека, его движения к свободе через уничтожение и потребление избытка без выгоды. Антропология

---

<sup>271</sup> Отто Р. Указ. соч. С. 12.

<sup>272</sup> Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис; Логос, 2003. С. 12.

Батая показывает: «Жертва представляет собой излишек, взятый из массы полезного богатства. И ее можно извлечь лишь для того, чтобы употребить бесполезным образом, то есть раз и навсегда уничтожить. Она <...> с этих пор начинает излучать вокруг себя сокровенность, тревогу и глубину жизни»<sup>273</sup>. Думаю, что образование культурного сектора сакрального также является свидетельством перераспределения избыточной силы бытия и экзистенции в план духовного созидания.

Обнаружение избытка существования становится очевидным через обращение к понятию и реальности силы. Сила есть во всех природных образованиях — неорганических и органических, но также и в культурных. Она используется человеком, в том числе в магии и медицине. Но иной тип силы мы обнаруживаем в религии. «В преддверии религии, — пишет Отто, — обнаруживается “власть”, “сила”, которая присваивается в “ритуалах причащения” или, как говорится, в «священнодействиях». Но это происходит лишь вместе с появлением идеи “волшебства”, “магического” и “сверхъестественного” — короче, того “совершенного иного”, в котором они содержатся»<sup>274</sup>. Другим силовым моментом священного, по мнению Р. Отто, выступает «энергия нуминозного». Эта энергия выражается через жизненность, страсть, волю, силу, движение, деятельность, стремление, а если обобщить все перечисленные аспекты энергии священного, то ее можно выразить в особом состоянии — «рвении». Рвение, как я полагаю, выражается в концентрировании энергии в одном центре. Например, исихасты настаивают на том, чтобы человеческую энергию ума не отвращать от греховного тела, но, напротив, «возвращать и заключать ум в тело», особенно «в сердце». Направление энергии ума должно быть не на внешнюю сторону мира, но на внутреннюю. Палама ратует за то, чтобы обернуть «ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще внутрь его самого». «Одно дело сущность ума, а другое — его энергия. <...> Лучшее и наиболее свойственное уму действие (энергия), через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом»<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> Батай Ж. Проклятая доля. С. 53.

<sup>274</sup> Отто Р. Указ. соч. С. 189.

<sup>275</sup> См.: Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 47–49.

О множественности энергий, а также об энергии единения божественного и человеческого начала бытия много писал Палама, который исходил из следующего положения: «Употребляй единственное число “энергия” о действительности нетварного Начала, множественное “энергии” о действиях, проявившихся в сотворенном; можешь, пожалуй, говорить во множественном числе “энергии” о Нетварном, но помни, что не можешь тогда перечислять или называть их. “Узнав [в Боге] благодетеля и судию, доброго и справедливого <...> мы научаемся различию энергий; но природу действующего <...> мы через постижение <...> энергий способны познать <...> ничуть не больше”. Сумма имен энергий тоже не даст охватить сущности, ее “логос” останется так или иначе другим»<sup>276</sup>. Следовательно, человеку необходимо собирать собственную разрозненную и множественную энергию твари, чтобы в момент ее аккумуляции присоединиться к силе и энергии бога – высшего могущественного бытия.

Залог и корень свободы твари – энергийный характер связи Бога и человека в практике исихазма. Энергия – ключевое понятие исихастской антропологии, а энергийность – главная и определяющая черта всего православного мистико-аскетического мировосприятия. Палама предостерегает от неверного понимания энергии: «При этом мы удержали бы тех, кто нас слушает, от понимания духовных и таинственных действий (энергий) в виде вещественных и телесных. <...> А Божественного присутствия не испытываешь и не увидишь его умным и превосходящим рассудок зрением, ты не видишь, не имеешь и не приобрел по-настоящему никаких Божественных даров. Я сказал “умным зрением” поскольку в нем вселяется сила Духа, дающая видеть те дары, хотя всесвятое созерцание Божьего и пресветлого света превышает даже умное зрение»<sup>277</sup>. Водителем, который смог бы приобщить к такой могущественной силе, может быть не телесная сила, но сила духа, сила умного зрения человека. «Хотя ум спускается к помышлениям и через них к сложному многообразию жизни, распространяя на все свои *действия (энергии)* (курсив мой. – С.С.), но у него есть, конечно, и другая, *высшая энергия*, когда он действует сам по себе, поскольку

---

<sup>276</sup> Цит. по: Бибихин В.В. Материалы к исихастским спорам. С. 201.

<sup>277</sup> Там же. С. 105, 106.



способен ведь и сам по себе существовать, открепляясь от пестроты и разнообразия земной жизни, — точно как всадник обладает некоей несравненно высшей энергией, чем *действие управления* лошастью <...> если по собственной воле сам посвятит всего себя *заботе управления*»<sup>278</sup>. Итак, сила может быть разной: телесной, духовной (умное зрение), благодатной, могущественной (божественной). Задача человека состоит в том, чтобы уметь определяться среди этих разнонаправлено текущих энергий. В дискурсе и практиках исихазма создается особая онтология власти, которая понимает власть как способ управления силой, как то, что оформляет силу, жизненную и душевную энергию человеческого существования, давая ей направление (в данном случае путь благодати, соединения с божественной энергией) и смысл (синергия). Онтология православного исихазма еще до философии власти XX века эксплицирует не-политический смысл власти, описывая действие власти, ее работу с силой и энергией человеческого существования. Человек здесь понимается как множественный, в его составе пребывают движения тела, ума, души. В силу раздробленности, рассеянности здешнего бытия, он может начинать и бросать разные движения. А всякому движению сопутствует энергия. Власть актуализирует потенции сущего. В православном исихазме энергии называют также многими другими терминами, такими как: действования, выступления, порывы, воления. В семантике этих слов присутствует момент начинательности, они скорее содержат в себе значение не столько акта, сколько почина, толчка, ростка. Итак, «энергия — первый импульс и актуальный почин движения; и тварь всегда обладает целым множеством разнородных и разнонаправленных энергий»<sup>279</sup>. Так в православной практике аскезы появляется, как демонстрирует Хоружий, новое, плюралистическое понятие энергий. Каждодневная практика управления множественными энергиями твари, ее направление к событию синергии позволяет говорить о ней как о специфическом типе власти не по модели господства (Бога над тварью), но в логике дара-единения-служения.

Как происходит соединение энергии человека с Божественной несотворимой энергией? Формой соединения энер-

---

<sup>278</sup> Цит. по: Биbihин В.В. Материалы к исихастским спорам. С. 119.

<sup>279</sup> См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 40–41.

гий выступает причастие. Божественная энергия познается причастником как божественный свет. Сочетание непознаваемой сущности бога с возможностью энергийного к нему причастия выражается, по словам Прот. Александра Геронимуса, «в Священном и Отческом Писании именах Божественного мрака и Божественного Света»<sup>280</sup>. Божественная энергия воспринимается причастником не только как свет откровения среди непрístupной тьмы сущности господней, но, прежде всего, как божественное действие, *призывающее* причастника к подвигу содействия – синергии. «Действие благодати, – пишет Преп. Григорий Синаит, – есть *сила* огня духовного, который в радости и веселии сердечном движет, держит и согревает душу. <...> Действие Духа в начале – как огонь веселия, от сердца прозябающий; в конце же – как свет благоухающий. <...> Два бывает образа възграна Духа – тихое, называемое ходатайством Духа, и великое, называемое възграньем и скаканьем, оно же называется възмущением духа»<sup>281</sup>.

Каков механизм соединения силы бога и человека, их синергии? По словам С.С. Хоружего, «деятельным началом является только Божественная энергия, благодать. Лишь она действует. Но она может действовать лишь в человеке, может выражать, (вы)являть себя в наличном бытии лишь его действиями – и дело энергии человека, если угодно, самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке»<sup>282</sup>. Путь самоустранения не означает пассивности или уничтожения, но, напротив, переделку всего внутреннего лада и строя души так, чтобы божественная энергия завладела и управляла человеком, давая ему состояние благодати, просто отдать себя в руки его власти<sup>283</sup>. Так понятие

---

<sup>280</sup> См.: Прот. Александр Геронимус. Богословие священного безмолвия // Синергетика. Проблемы аскетике и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Изд-во «Ди-Дик», 1995. С. 156.

<sup>281</sup> Цит. по: Прот. Александр Геронимус. Богословие священного безмолвия. С. 156–157.

<sup>282</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 128.

<sup>283</sup> Библиография проблемы дара огромна, особенно значимы работы антропологов, которые сделали этот вопрос предметом своего пристального анализа, начиная с Мосса и Леви-Строса. Общую идею французской антропологии можно сформулировать так: акт дарения предьявляет нам структуру власти в культуре. Принимать дар и одаривать –

отношение власти священного специфично, поскольку власть здесь действует по принципу дара, а не захвата, господства и подчинения. «Здесь, в этой парадигме, — замечает С.С. Хоружий, — ярко сказывается то, что самую природою благодати исключается всякое форсированное овладение ею, будь то путем захвата, завоевания или “покупки”, заслуги, или даже истового труда. <...> Итак, человеку дается нечто, и дается не за что-то, не “вследствие”, не в “результате” — а просто в дар (мы вновь, как видим, в дискурсе личного общения). В этой дарственности, даримости благодати отражается самое существо отношений Бога и человека»<sup>284</sup>. Сам человек не может быть условием этой встречи, он, только прилагая усилия, может получить новую благу жизнь в дар, может испытать власть священного. Это противоречие во власти священного как силового взаимодействия человека и бога снимается тем, что благодать хотя и является даром, но человек должен прилагать усилия. Человек создает некую силовую фокусировку, направляя всего внутреннего человека (ап. Павел) в энергичную область божественного. Благодать приобретает встречными усилиями двух противоположных энергий.

Думаю, что рассмотрение священного как опыта власти наиболее адекватно не в методологии психологизма или социологизма, но в проекции человеческих сил и энергий, которые благодаря переживанию священного приобретают качественно иной порядок существования. Хаос человеческих

---

это способ утвердить власть в обществе. Как пишет современный антрополог М. Годелье, «сделать дар — это, по-видимому, одновременно установить *двойное отношение* между тем, кто дарит, и тем, кто получает. Отношения *солидарности*, поскольку тот, кто дарит, делится тем, что имеет, даже тем, что он есть, с тем, кому он дарит, и отношение *превосходства*, поскольку тот, кто получает дар и принимает его, ставит себя в положение должника по отношению к тому, кто сделал дар». По версии антропологов в акте дарения реализуются два типа власти/управления: солидарность и иерархия, основанная на превосходстве дарящего. Дар сближает участников и одновременно социально их отдаляет, т. к. вводит в отношения субъектов обязательства в отношении к другому. См.: Годелье М. Загадка дара / пер. с фр., примеч. А.Б. Щербаковой, ст. и коммент. А.А. Белика. М.: Восточная литература, 2007. С. 14.

Надо заметить, что антропология дара отлична от метафизики дара, в которой находится мысль С.С. Хоружего.

<sup>284</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 131.

энергий получает свою определенность и порядок через событие встречи со священным и разного рода практик достижения, через продвижения к событию встречи, это и есть то, что Хоружий называет *энергийным образом* человека. Думаю, это окончательное оформление энергийного образа человек получает в состоянии страсти — предельном и максимально собранном виде силы/энергии экзистенции. Чтобы разнонаправленные человеческие энергии соединялись в некоторые группы, необходима, как полагает Хоружий, некая объединяющая и «подчиняющая себе группу энергий» *доминантная* энергия. Доминанты могут быть телесными, душевными, умственными. Погруженный в «рассеянное бывание» человек имеет разнообразие цели, стремления, а значит, у него присутствуют несколько доминант. Если у человека есть «одно особенное, *властное* и *всепоглощающее*» (курсив мой. — С.С.), то тогда возникает одна доминанта, которая направляет все энергии человека к одному стремлению и цели. Такую доминантную и подчиняющую себе энергию Хоружий называет *страстью*, а отвечающий ей энергийный образ человека — «*страстным состоянием*»<sup>285</sup>. Именно страсть собирает все множество энергий в единство их концентрации.

Страсть играет господствующую роль, т. к. подчиняет и удерживает в этом состоянии все энергетические структуры человека. Но страсть — парадоксальное состояние, т. к. часто ее понимают как вид зависимости, как то, что превращает человека в раба. Страсть подчиняет ум, душу и тело человека чему-то одному, замутняя и смущая дух. Но в этой амбивалентности и противоречивости страсти заключен глубокий парадокс. С одной стороны, страсть является способом упорядочивания и господства над множеством разнонаправленных энергий человека, но, с другой стороны, благодаря могуществу страсти человек попадает под ее власть. Кажется, что этот механизм значим и в случае «пагубных», развращающих страстей человека, но он также действует в случае высших духовных проявлений (например, страсти Христовы или жажда встречи со священным, мистический опыт, который также концентрирует все энергии человека в единство страстной устремленности). К пагубным страстям православие относил ряд помыслов, отвращающих человека

---

<sup>285</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 44.

от власти священного: чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордость. «Злоупотребление силами души плодит отвратительные страсти, как злоупотребление познанием сущего превращает мудрость в безумие; но если человек будет употреблять их хорошо, то через познание сущего придет к богопознанию, а через страстную способность души, стремящуюся к той цели, для которой она создана Богом, добудет добродетели: силу желания превратит в любовь, а благодаря воле приобретет терпение»<sup>286</sup>, — пишет Григорий Палама. Власть священного первоначально разворачивается как практика подчинения страстной силы человека и его ума Богу, в подчинении человек доходит до самого высшего состояния силы и энергии души — любви к Богу.

В Послании к Галатам перечислены пагубные страсти человека: прелюбодеяние, нечистота, непотребство, идолослужение, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, ненависть, убийство, пьянство, бесчинство. А вот положительные страсти имеют своим источником не избыточность телесной энергии, но избыточность силы духа, которая выражает себя в любви, радости, мире, долготерпении, милосердии, радости, вере, кротости, воздержании, благодати (5, 19–23). Вот что пишет Григорий Палама о возвышенных страстях, которые имеют священный характер: «Ведь есть и блаженные страсти, и такие общие действия души и тела, которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству, увлекая с собой ввысь и ее. Какие это действия? Духовные, идущие не от тела к уму, а переходящие от ума к телу, которое через эти энергии и страсти преобразуется к лучшему и обоживается <...>, дает ему тоже переживать божественные страсти и благословенно сострадать страдающей душе»<sup>287</sup>. Только на таком пути к власти священного единая страстная способность человека может быть благословенной и божественной.

Благодатная страсть, которая собирает энергию человека в целое ее связи с богом, отличается не только рвением, но и трепетом, или тем, что Р. Отто называет «*mysterium tremendum*». Это то, что заставляет трепетать, поскольку священное можно

---

<sup>286</sup> Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 198.

<sup>287</sup> Там же. С. 187.

отличить с помощью особенного чувства боязни, которое нельзя перепутать с иными проявлениями страха и ужаса. Множество примеров этого нуминозного чувства дает Ветхий Завет (например, Исх. 23:27; Иов. 9:34; 13:21). Сила бога открывается в переживании религиозного человека как ужас священного. Дохристианской формой «религиозного ужаса», как полагает Р. Отто, был «демонический ужас», сочетающий в себе панический испуг и чувство «жути». Этот религиозный ужас радикально отличается от естественного ужаса и «знаменует совершенно особую, новую функцию переживания и оценки человеческого духа». Эта сила ужаса парадоксальна, поскольку она не только несет в себе силу отталкивания, но также имеет необычайную силу притяжения и привлекательности для человека. Религиозный ужас никак не зависит от интенсивности (что значимо в ситуации естественного страха), «жутковато-страшное» имеет характер «величия» для всех тех, кто к нему причастен. Ужас оборачивается в «форму глубочайшего внутреннего трепета и безмолвия, пронизывающего душу»<sup>288</sup>. Думаю, что эту силу священного можно было бы назвать некоторым видом магнетизма. Переживание ужаса и его величия возникает у человека в силу того, что власть бога понимается как произвол (гнев Яхве непредсказуем и извергается в произвольном направлении и с непредсказуемой силой, интенсивностью). «Во многих местах Ветхого Завета ощутимо, что этот “гнев” изначально не имеет ничего общего с нравственностью. Он “возгорается” и загадочным образом о себе заявляет как “скрытая природная сила”, как скопившаяся электроэнергия, разражающаяся на того, кто слишком близко подходит. Гнев “непредсказуем” и “произволен”»<sup>289</sup>.

«Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного, — пишет У. Джеймс, — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного»<sup>290</sup>. Мне представляется, что сравнение священного ужаса с мыс-

<sup>288</sup> См.: Отто Р. Указ. соч. С. 23–29.

<sup>289</sup> Там же. С. 31.

<sup>290</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта человека / под ред. С.А. Гуревича, С.Я. Левит. М.: Наука, 1993. С. 32.

лю о присутствии сверхъестественного затуманивает смысл священного как переживания избытка и единения с миром подлинного бытия, целостности и причастности экзистенции к миру трансцендентного. Если в описании этого опыта и прибегать к категории сверхъестественного, то только в значении сверх-природного.

Ужас священного связан с вопросом о насилии. «Священное включает все силы, способные причинить человеку вред и грозящие его спокойствию, — причем природные силы и болезни никогда и никак не отличны от насильственного хаоса внутри самого сообщества. И собственно человеческое насилие, хотя и господствует втайне над динамикой священного, хотя и никогда не отсутствует полностью в описаниях священного, всегда отступает на второй план — по той простой причине, что его отделяют от человека»<sup>291</sup>. Тут возникает параллель с мыслью Тойнби, который писал о двух типах вызова Бога: вызов природной среды и вызов социального. В этой схеме Бог, священное всегда бросает вызов, тогда как человек/сообщество отвечают, но никогда не наоборот, что делает отношение человека с областью священного асимметричным. Так задается порядок в отношениях бог/человек и в отношениях человек/человек при посредничестве священного.

Вторым ликом силы выступает возможность насилия — превышение меры силы. Как полагает Р. Жирар, «динамика насилия и динамика священного суть одно. Этнографическая мысль, безусловно, признает, что внутри священного имеется все, покрываемое термином насилие. Но она сразу же прибавит, что в священном есть и нечто иное и даже противоположное насилию. Есть не только беспорядок, но и порядок, не только война, но и мир, не только разрушение, но и созидание. <...> Обнаружить учредительное насилие — значит понять, что священное объединяет в себе все противоположности не потому, что оно отличается от насилия, а потому, что насилие кажется отличным от себя самого: оно то воссоздает вокруг себя единоплемя, чтобы спасти людей и создать культуру, то, напротив, упорно разрушает то, что создало. <...> Сквозь устрещающее людей насилие их по-

---

<sup>291</sup> Жирар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 75.

клонение обращено к не-насилию. Не-насилие предстает как безвозмездный дар насилия, и это представление небезосновательно, поскольку люди всегда способны примириться лишь за чей-то счет»<sup>292</sup>. О том же говорил и Отто, обращаясь к ужасу и страху человека перед Яхве. Если Жирар обнаруживает учредительное насилие, то я говорю об этом как о силе, т. к. само слово «насилие» уже ценностно окрашено, а понятие силы более лояльно в области моральной и культурной жизни человека. Замечу, что сила как данность природы и сущего не имеет ценностных измерений, может извергаться в любых направлениях и формах, и только культура организует силу, придавая ей ценность или обесценивая ее, называя насилием. В области священного действует тот же принцип: произвол несет насилие (сила извергается хаотично и неумно), а нормативное действие дает силу удержания себя в порядке священного (например, аскеза.)

Избыточное могущество священного ставит вопрос о той зависимости, которая может возникнуть у твари в отношении к божественной силе/энергии. Душевное состояние, сходное с благоговением и умилением, Шлейермахер называет чувством «зависимости». На это возражает Отто, который настаивает на том, что чувство священной «зависимости» отличается от естественной зависимости, которую мы переживаем как собственную недостаточность, бессилие, скованность. Эта связь священного и «зависимости» кажется мне чрезвычайно важной.

Что собой представляет этот тип власти и чем она отличается от иных форм зависимости? Думаю, что власть священного переживается в экзистенциальном опыте в форме «причастия» к тому, что делает меня связанным с чем-то большим, с кем-то могущественным и возвышенным. Зависимость как переживание власти священного необходимо отличать от социальной, психологической, физиологической и прочих типов зависимости, в которых человек ощущает себя рабом, подвластным обстоятельствам, структурам, собственной слабости и пр. В основе такой «зависимости», как причастие, лежит состояние избытка. Я причастен чему-то большему, чем я сам, но я не раб. Человек испытывает состояние «тварности». «Здесь мы имеет само себя признающее

---

<sup>292</sup> Жирар Р. Насилие и священное. С. 313.



“чувство зависимости”, но оно есть нечто большее и одновременно качественно иное, чем всякое естественное чувство зависимости. Я ищу для него имя и называю его *чувством тварности* — чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения. <...> Ибо речь здесь идет <...> не просто о моменте собственной ничтожности, в котором утопают перед лицом абсолютного всемогущества вообще, но о том, что это происходит перед лицом *такого* всемогущества»<sup>293</sup>.

Состояние твари отличается от состояния раба, потому что власть всегда против раба, он для нее лишь средство для реализации масштабных замыслов. Чувство сотворенного дарует иной опыт власти, здесь власть и всемогущество божие переживаются как верховенство его бытия, но при этом сам человек, испытывающий священный трепет, не против этой власти, но на ее стороне, осознавая себя как часть его творения и замысла. Г. Палама пишет: «Поэтому кто стремится в любви к соединению с Богом, тот избегает всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребыть в неприступном святилище исихии»<sup>294</sup>. Если раб осознает свое рабство (идеальный случай!), то он может бежать от власти, протестуя, чтобы не быть раздавленным ее машинерией и мощью. Если тварь осознает свою зависимость от бога, то она не бежит от его власти, но стремится не быть максимально «причастной» этой власти, быть на сторозадуманного и организованного богом порядка. В логике социального порядка раб должен быть против власти, в логике власти священного тварь божия на стороне власти. Зависимость твари переживается в опыте благоговейного почтения перед лицом божественного. Неслучайно причастие выступает одним из семи главных христианских таинств<sup>295</sup>. Зависимость в форме причастности не может вызвать протест,

---

<sup>293</sup> Отто Р. Указ. соч. С. 18.

<sup>294</sup> Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 119.

<sup>295</sup> Причащение — главнейшее из христианских таинств, установленное самим И. Хр. (Иоан. VI, 31; Матф. XXVI, 26–28; Мар. XIV, 22–24; Луки XXII, 19–20 и 1 Кор. XI, 23–25). К П. допускаются в церкви православной все ее члены, после должного приготовления постом и покаянием. См.: Брокгауз Ф.А., Эфрон И.А. Энциклопедия. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/17646> (дата обращения: 10.10.2009).

это власть, против которой не может возникнуть сопротивления. Конечно, можно вспомнить бунт сверхчеловека, но он вряд ли испытал подобный опыт, поскольку белокурая бестия сам есть власть. А вот тварь божья не есть полнота и всемогущество власти (человек не переживает свою власть перед лицом бога, напротив, только свою малость, ничтожность, зависимость), но в этом состоянии человек все равно не безразличен власти, он к ней причастен в опыте священного. Неслучайно момент очищения от мирской скверны, грехов и пр. называется таинством причастия. Атеизм также не является способом сопротивления власти священного. Как верно заключает Левинас, «под атеизмом мы понимаем, таким образом, позицию, предшествующую как отрицанию, так и утверждению божественного, разрыв причастности, вследствие которого “я” полагает себя в качестве самотождественного, в качестве “я”»<sup>296</sup>. Атеизм — это своеобразная форма отпадения от власти священного, но никак не способ сопротивления ей.

Власть священного объявляет себя не только в религиозно-мистическом опыте, но в других сферах человеческого существования (например, в патриотизме, почитании предков, благоговении перед возвышенной красотой, власти учителя над учеником и пр., что можно назвать светским измерением власти священного). Власть бога над человеком отличается от власти господина<sup>297</sup>, подвластный не против власти, но на ее стороне, что можно уподобить власти учителя над учеником: «Ученик воздерживается от реакций на действия учителя, поскольку считает, что учитель уже пребывает там, куда он придет лишь со временем — он *впереди* него»<sup>298</sup>. По мнению А. Кожева, власть священного есть воплощение суммы власти: человек — раб божий; бог — вождь, направляющий и ведущий свой народ; он высший судья, воплощаю-

---

<sup>296</sup> Левинас Э. Указ. соч. С. 94.

<sup>297</sup> «Божественная власть, — пишет А. Кожев, — отличается от человеческой тем, что она не предполагает никакого “риска”, поскольку никакая негативная реакция на действия Бога совершенно невозможна. <...> *Власть* Господина (отличаемая от его “могущества”, “мощи”, выводимой из его “силы”) обосновывается исключительно Риском, на который он идет в борьбе не на жизнь, а на смерть». См.: Кожев А. Понятие политического. С. 41.

<sup>298</sup> Там же. С. 34.

щий справедливость, наконец, бог реализует власть отца (неслучайно одной из ипостасей является Бог-Отец).

Итак, власть священного открывается нам с первой и самой очевидной своей стороны — силы и избыточности энергии. Человек, входящий в круг власти священного, обнаруживает, что множественность его телесных и духовных энергий ставит перед ним задачу умелого управления и направления ума и сердца к событию благодати или соединению человеческой и трансцендентных энергий. Зависимость же человека в опыте священного переживается им как причастие высшему порядку и силе бытия. Человек здесь не против власти, но на нее стороне.

### 5.3. Власть служения

- Закон? — переспросил я с любопытством.
- О каком законе ты говоришь, Лео?
- Это закон служения. Что хочет жить долго, должно служить. Что хочет господствовать, то живет не долго.
- Почему же тогда многие рвутся стать господами?
- Потому что не знают этого закона...

*Г. Гессе. Паломничество в Страну Востока*

Порядок и власть священного как практики управления собой, энергиями твари и благодати реализуется в экзистировании человека по модели служения. «Духовная практика — “практика себя”, практика точно выверенной аутотрансформации, которая предполагает зоркое самонаблюдение и глубокое видение себя, самопознание. <...> Послушание — ключевая установка для первых шагов в монашестве. <...> Безусловно, эта жесткая дисциплина послушания не была самоцелью. Как позволяют проследить тексты, она органически возникала из самой стихии подвига: опыт рождал твердое убеждение в том, что без этой дисциплины, каким-либо иным образом, вступление на путь подвига невозможно»<sup>299</sup>.

Первая ступень, определяемая монаху, — это послушничество. Власть священного устанавливается в экзистирова-

---

<sup>299</sup> Хоружий С.С. Духовные основы русского старчества. С. 6–7.

нии человека первоначально в форме послушания<sup>300</sup>. Здесь важно, что власть над собой, самонаблюдение, самоконтроль тесно связаны с такой значимой экзистенциальной структурой, как совесть, способностью человека услышать ее голос и испытать опыт повиновения. «*Подчиняй* (курсив мой. – С.С.) самого себя, *повелевай* самому себе, *проверяй* сам себя, вернее же – *подчиняйся*, *повинуйся* и все *испытай*; так как ты подчиняешь необузданную плоть духу и “в сердце твоём никогда не будет тайного слова” (Втор. 15, 9). “Если дух *начальствующего*” – то есть, надо понимать, дух лукавства и страстей – “найдет на тебя”, говорит Екклесиаст, “места своего не покидай” (Еккл. 10, 4), то есть не оставляй без *надзора* ни одной части души, ни одного телесного члена»<sup>301</sup>. Если подобная практика управления собой будет эффективно внедрена, пережита во всей полноте и концентрированности человеческих энергий, то произойдет радикальное преобразование личного строя души и переход на новый уровень экзистирования, более высший и полный в порядке божественного бытия. «Так у восходящего к Богу, – пишет Григорий Палама, – и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим *владением* (курсив мой. – С.С.) и местожительством и не имея уже ни затаенной вражды, ни противного его духу желания»<sup>302</sup>. Здесь власть предстает в образе не управления, не силы, но владения, когда Бог овладевает устремлениями плоти и жадой души, ума и сердца верующего в него.

Установление самодисциплины как практики власти и заботы о себе есть переход из порядка мирского существования

<sup>300</sup> Необходимо заметить, что послушание вплетено и используется во многих социальных и культурных практиках (воспитание, надзорные заведения, армия и пр.). В церковной среде оно показывает себя в некоторой «чистоте», т. к. неизбежно возникающий во властном отношении момент сопротивления, оказываемый послушником, не предьявляется им как бунт против власти бога, церкви, наставника и пр., а сопротивление монаха уникально – это показатель внутренней борьбы и конфликта, имеющего экзистенциальную природу и выражающего себя в телесном и духовном опыте послушника. Послушник не сопротивляется власти священного, но старается встать на ее сторону, быть проводником и олицетворением власти бога на земле.

<sup>301</sup> Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 53.

<sup>302</sup> Там же. С. 54.

человека к высшему порядку, который открывается как благодатный. «Все относящееся к порядку внешней жизни, — пишет святитель Феофан Затворник, — по духу жизни новой, можно назвать удалением от мира, или изгнание духа мирского из всего течения нашей внешней жизни. *Аз избрах вы от мира*, то есть изъял, — это сказал Господь апостолам (Ин. 15, 19). То же творит Он Божественной благодатию и со всяким верующим: изымлет дух его из мира. Да и самое обращение состоит в отвращении от суетного мира и разверстии пред ним мира иного — духовного. Но что в начале свершилось невидимо, то потом, в жизни, должно быть исполнено делом, стать постоянным правилом. Ищущему Господа нужно удалиться от мира»<sup>303</sup>.

Отказ от привычного порядка вещей может привести к растерянности, чтобы избежать этой ситуации, старцы предлагают использовать практику молитвы, цель которой — верить себя во власть Господа. «Предайте себя в руки Божии, — призывает Святитель Феофан Затворник, — и молитесь, чтобы Он устроил вас, как Он находит лучшим, чтобы ваша судьбина не мешала, а способствовала вам достигнуть блаженной жизни за гробом, не мечтайте о блистательной участи. Так настроившись, ждите с терпением, что наконец изречет о вас Бог. <...> Впереди крест. Выходит, что ничего не остается более, как отдать себя скорбям, лишениям и напраслинам. В этом **отдаении**, скажу вам, **начало истинного пути**. Отдадите себя на это? В самую ту минуту когда отдадите, вступите вслед Господу. Извольте все это обсудить и решить по-Божиему. От должного решения этого пункта весь успех»<sup>304</sup>.

Очищению и покорному ожиданию участи способствует молитва и чтение, изучение священных книг. Этап послушания связан с практикой управления телесными и душевными энергиями при помощи молитвы, изучения священных текстов и обуздания плоти. Исихастская (шире — любая монашеская) практика — практика, в которую вовлекаются все энергии человека: духовные, душевные, телесные. Посред-

---

<sup>303</sup> Святитель Затворник Феофан. Путь ко спасению // Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / сост., вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. С. 108.

<sup>304</sup> Там же. С. 117, 122.

ством непрестанной молитвы и постоянного внутреннего внимания вся эта совокупность человеческих энергий последовательно преобразуется, восходя по строго определенным ступеням к высшим духовным состояниям и соединению с Божественными энергиями. Принцип послушания содержит в себе модель самовоспитания, т. е. преобразования себя усилием души и тела в соответствии с ладом и порядком высшей власти, власти священного. **Послушание как практика самовоспитания включает в себя само-наблюдения, самокритику, само-убеждение, само-внушение, само-обязательство и пр.** «Этот восходящий антропологический процесс требует полной концентрации, сосредоточенности на нем и целиком поглощает человека, так, что тот не имеет возможности отдаваться каким-либо иным занятиям, помимо разве что простейшего ручного труда (отцы-пустынники обычно плели корзины)»<sup>305</sup>. Это одна из коренных апорий мистического опыта: он не может быть совмещен с иными видами деятельности не только потому, что он энергозатратен, но потому, что власть священного должна утверждаться как абсолютная и единственно возможная, если, конечно, человек твердо выбирает путь такого духовного подвига.

Послушничество и концентрация всех человеческих энергий необходимо сопровождается трудным опытом покаяния, которое должно вывести человека из всей сферы обыденного и раскачать сознание для радикального обновления и переустройства внутренней реальности. Цель покаяния в «*отсечении воли*», что выступает необходимым условием перехода в иной порядок существования, который основан не на власти профанных ценностей, но на власти священного. Подобно тому как cogito Декарта должно быть очищено в процедуре методического сомнения для достижения истины в познании и утверждения ее власти, так и послушник должен сделать свою духовную реальность чистым листом на пути отсечения воли для утверждения подвига благодетельного существования. «Мы, противостоя «закону греха» (Рим. 8, 2), изгоняем его из тела, вселяем ум *управителем* (курсив в цитате мой. — С.С.) в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа: чувствам *велим*, что и на-

---

<sup>305</sup> Хоружий С.С. Духовные основы русского старчества. С. 23.

сколько им воспринимать, действие этого закона называется “воздержанием”; страстной части души *придаем* наилучшее состояние, которое носит имя “любовь”; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел *умного закона* именуем “трезвением”. Кто воздержанием очистит свое тело, *силою* Божией любви сделает *свою волю* и свое желание опорой добродетели, а ум в просветленной молитве *отдаст* Богу, тот *получит* и увидит в самом себе благодать, обещанную всем тем, кто чист сердцем»<sup>306</sup>.

Вторым этапом утверждения власти священного, который следует за послушничеством, и конкретной практикой перехода к благодатному порядку выступает событие покаяния и обращения. Страстная составляющая души может быть надежной опорой и главной инстанцией в управлении силой экзистенции и направлении ее к власти священного. «Страстная часть души, вместе с другими подвергаясь *принуждению* (курсив мой. – С.С.), тоже должна действовать по ним. *Принуждение*, укоренившись со временем в *привычку*, производит устойчивую *наклонность к исполнению заповедей* и превращает эту наклонность в постоянное свойство <...>. Так или иначе страстную силу души надо представить Богу живой и действенной, чтобы она была живой жертвой, как сказал апостол о нашем теле: «Призываю вас ради милосердия Божия представить ваши тела в жертву живую, святую, Богу угодную» (Рим. 12, 1)»<sup>307</sup>.

В русской православной культуре исполнение внутреннего долга, нравственного обязательства и аскезы, а также традиция самоотдачи окружающему христианскому сообществу реализовались в феномене русского старчества. В исследованиях С.С. Хоружего ярко описывается феномен старчества, где старцы предстают как агенты трансляции, они представляют духовную традицию в социуме, преобразуя власть священного во власть высших этических ценностей. По мнению отечественного философа, старец отличается от священника неперменным обладанием «(а не только делегированным Церковью) моральным и духовным *авторитетом*, личной харизмой: духовными дарами, претворенными в духовную

<sup>306</sup> Палама Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих. С. 45–46.

<sup>307</sup> Там же. С. 199.

высоту, в опыт личного *приобщения* (курсив мой. — С.С.) Божественной реальности». Власть священного в социальном измерении — это власть авторитета, в экзистенциальной перспективе — это власть, которая держится на приобщении высшему, на *служении* ему. Старец также отличается от фигуры знахаря, колдуна, которые выполняют роль «социоисторического атавизма», выступая своеобразным пережитком магической религиозности, стойко держащейся в народной культуре. Колдун принадлежит иному миропорядку, он находится в стихии мифологических, безлично-природных сил. Роль старца иная, харизма и сила старца не в приобщенности силам и тайнам космоса, но «коренится в любви Христовой, которая проявляется не в магических действиях или знаниях, а в личном общении и Богослужении»<sup>308</sup>.

Ядром всей практики власти священного выступает процесс полного преобразования<sup>309</sup> человека *силою* благодати и *орудиями* покаяния, внимания, молитвы. Если первоначально практика утверждения власти начинается в форме работы над собой (инстанция совести) на фоне общения и диалога с высшими инстанциями бытия — Богом, то через посредство покаяния и исповедания силы экзистенции открывают измерение Иного (высшее божественное могущество и единение с ним) и Другого (не просто Умное Делание в практике исихазма, но умение принять другого).

Утверждение власти священного сопровождается процессом модификации силы, который можно было бы разбить на два этапа «захвата власти» священного: этап борьбы со страстями — подвиг аскезы, и этап причастия к божественной энергии. Григорий Синаит пишет: «Начало умной молитвы есть энергия, то есть очищающая сила духа и таинственное священнодействие ума для начала безмолвия — праздность (оставление всего), середина — просветительная сила и видения, конец — экстаз и похищение ума Богом»<sup>310</sup>. Все названные ступени молитвы и переживание власти божественной энергии принизаны синергией. Начальная энергия — от бога,

---

<sup>308</sup> См.: Хоружий С.С. Духовные основы русского старчества. С. 20–21.

<sup>309</sup> О событии преобразования Августина и Л. Толстого см. подробнее: Соловьева С.В. Индивидуальная форма историчности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002.

<sup>310</sup> Цит. по: Синергетика. Проблемы аскетики и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Изд-во «Ди-Дик», 1995. С. 159.



священнодействие — богочеловечество, хотя и с помощью божественной благодати, просветительная сила и видения — от бога, экстаз человеческого ума совершается богом, похищает ум тоже бог. Похищение ума или полное овладение богом человеческого существа относится к созерцанию, которое следует сразу же после выполнения всех этапов и правил практики молитвенного взывания. Тот, кто испытал мистическое откровение и соединение с божественной энергией, тот, как говорят исихасты, «стал богом по благодати», т. е. он отрешился от власти чувственного мира, но всем существом своим и природой захвачен «боговластвованием» и, говоря словами Александра Геронимуса, «вошел в свободу чад Божиев» и «боговластвует абсолютно свободно»<sup>311</sup>. Поэтому тварь — не малость, не ничтожество, но особое состояние экзистенциальной силы, которую при правильно выбранном управлении (практика послушания и служения) можно преобразить и привести к обретению бого-подобия в событии синергии.

Описываемый множеством людей опыт священного позволяет говорить о том, что он включает в себя опыт власти над собой и расписанную практику управления энергией экзистенции. Можно выделить некоторый алгоритм установления власти священного в судьбе человека: 1) изъятие из порядка внешнего мира, этап послушания, 2) преобразование или мистический опыт единения с божественной энергией, 3) осмысленный опыт служения миру, исходя из вновь обретенного порядка и власти священного. Примером такого алгоритма может быть Уход-и-Возврат великих духовных деятелей (Христос, Будда и пр.), описанный Тойнби в «Постижении истории».

Указанные практики являются универсальными и действуют не только в православном исихазме (шире в православии в целом), но также в католицизме и других конфессиях. Примером тому может послужить известный текст книги Игнатия Лойолы «Духовные упражнения»<sup>312</sup>, где дано дета-

---

<sup>311</sup> См.: Прот. Александр Геронимус. Указ. соч. С. 169.

<sup>312</sup> Говоря словами И. Лойолы, цель его упражнений в том, чтобы «человек смог победить самого себя и упорядочить свою жизнь *силою решения* (курсив мой. — С.С.), свободного от какого бы то ни было неупорядоченного влечения». Лойола И. Духовные упражнения. URL: <http://www.krotov.info/library/i/loyola/Loyola2.html> (дата обращения 15.10.2009).

лизируемое наставление (практически инструкция с призывами к постоянным повторам упражнений). Это важный документ, описывающий алгоритмы действия власти священного, демонстрация навыка реализации практики послушания власти священного. Н.Л. Мухелишвили, рассматривая духовные упражнения Лойолы, выделяет определенный порядок этих упражнений, которые можно было бы назвать этапами духовного пути с соответствующими практиками. Первая неделя – «очищающая» (цель – преодоление греха, распознавание хороших и дурных движений души; метод: покаяние, размышление о собственной греховности). Вторая неделя – «просвещающая» (цель – третья ступень смирения, безразличие к мирским ценностям и готовность следовать за Христом), распознавание духов; метод: покаяние и пересмотр собственной жизни, созерцание и размышление о жизни Иисуса). Третья неделя – соединяющая (цель – приобщение к чувствам Иисуса, желание страдать и действовать вместе с Ним; метод: созерцание и размышление о жизни Иисуса от тайной вечери до погребения, покаяние путем понимая того, что Христос терпит за грехи наши). Четвертая неделя – также соединяющая (цель – жизнь со Христом через обретение любви и совершенной молитвы, подражание и приобщение к Христу; метод: созерцание жизни Иисуса от сошествия в ад до воскресения, радостная *отдача себя Господу*)<sup>313</sup>.

В высшей точке власти священного – событии преобразования и приобщения к божественным энергиям – сила обретает то качество, которое Отто называет *majestas*: «а именно, момент “власти”, “силы”, “всемогушества”, “полновластия”»<sup>314</sup>. Вот как Григорий Палама описывает момент приобщения человека к всемогуществу и власти божьей: «*Единение всемогущего* (курсив мой. – С.С.) Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в своей сверхъестественной *силе* Бог одновременно целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние»<sup>315</sup>. Чувство всемогу-

<sup>313</sup> Мухелишвили Н.Л. К проблеме сопоставления умного делания и системы «духовных упражнений» Игнатия Лойолы // Синергетика. Проблемы аскетике и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Изд-во «Ди-Дик», 1995. С. 232.

<sup>314</sup> См.: Отто Р. Указ. соч. С. 33.

<sup>315</sup> Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 91–92.

щества и полновластия нуминозного переживается человеком первоначально как чувство собственной падшести, ничтожности, праха и пепла, небытия. Из этого переживания на втором шаге рождается чувство религиозного смирения. Религиозная зависимость или всеобусловленность наиболее полно выражается в ритуале молитвенного обращения. «Не чувство безусловной зависимости, — пишет Р. Отто, — (меня самого как находящегося под воздействием извне), а чувство абсолютного превосходства (Его как всемогущего) является здесь исходным пунктом умозрения <...> превращает затем “полноту власти” *tremendum* в полноту “бытия”»<sup>316</sup>. Это переживание человека показательно, поскольку в нем мы можем видеть, как власть переплавляет реальность в полноту человеческого бытия. Так власть оборачивается истоком бытия и события его сбывания в экзистенциальном опыте человека. Этот опыт всемогущества и полновластия Господнего является иррациональным и мистическим, именно из него и выстраивается метафизика единения человека и бога, но никак не наоборот. Мистики считают состояние *majestas* высшим напряжением иррационального момента религиозного опыта.

Сила, власть и могущество священного не существует как некая постоянная реальность, некое подобие «объективной реальности», но, напротив, священное случается, что указывает на событийную природу власти священного. Мне представляется, что Отто высказал принципиальную мысль для понимания смысла священного: нуминозное чувство не формируется, но открывается в событии встречи человека с иррациональной божественной силой. «Обрести себя в Боге, в чистоте прилепиться к Нему и слиться с Его неслиянным светом, насколько доступно человеческой природе, невозможно, если помимо очищения через добродетель мы не станем вовне, а вернее выше самих себя <...> целиком отдавшись в молитве невещественным духовным действиям (энергиям), получив незнание, которое выше знания, и наполнившись в нем пресветлым сиянием Духа»<sup>317</sup>.

Священное выступает экзистенциальным измерением власти сакрального. Сфера сакрального, в отличие от опыта свя-

---

<sup>316</sup> Отто Р. Указ. соч. С. 35.

<sup>317</sup> Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 115.

щенного, включает в себя момент рационализации этого опыта, выраженного в текстах, в моральном измерении, в соответствующей системе ценностей и институтах и пр. Более того, религия становится институтом власти и ареной идеологической борьбы только в силу того, что власть объявляет себя сначала в опыте пере-живания и про-живания священного трепета перед лицом бога. В сфере сакрального религиозный опыт становится посредником в единении и организации совместности людей друг с другом.

Если власть сакрального обретает свои надежные очертания через культурные институты и систему значений/ценностей, то область священного – это топос свершения и события. С.С. Хоружий практику аскезы (читай – опыт священного) называет подвигом. Понятие подвига (аскезы) выражает установку делания как такового, процесс деятельности, подвиг – это особая установка, которая порождает практику и процесс экзистенциального движения к власти священного. Подвиг понимается философом как онтологическая установка и процесс, позволяющий ступить на путь преодоления естества и движения в сторону обожения. Установка подвига всегда уникальна, она не для всех, следовательно, говоря словами отечественного философа, «сфера подвига – антропологическая лаборатория». Составляющими подвига в сфере религиозной жизни являются главные монашеские обеты – воздержание, целомудрие, послушание.

Сведение ума и сердца в непрестанной молитве проходит при участии благодати, но это не достигается лишь человеческим действием. Для достижения единения с богом необходима благодать или сила трансцендентного, направленная в сторону человека. В момент благодати происходит соединение тварных энергий человека и божественной энергии. «Соединение же, – пишет С.С. Хоружий, – значит единое, согласное действие обеих энергий, их взаимную со-действенность, “со-энергичность”, что соответствует греческому термину *συν-εργεία*. Синергия, соработничество Божественной и человеческой энергии – ключевой момент всей икономии богообщения»<sup>318</sup>. Ресурс и действие власти священного задает иной, не повседневный порядок существования человека, учреждает в его жизни подлинное через событие единения

---

<sup>318</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 127.

силы экзистенции и силы трансценденции. Григорий Палама говорит о состоянии умного незнания и умного озарения. Оно совершается тогда, когда ум, сделавшись небесным, *соединяет* человека с Богом и получает сверхприродные и несказанные созерцания, полноту невещественного знания, наполняясь высшим светом. В момент религиозно-мистического опыта происходит событие встречи и соединение энергий твари и бога.

Таким образом, сфера и опыт священного могут быть прочитаны и расшифрованы в терминах власти, в понятиях энергии, силы, действия, подвига. Но власть священного, которая переживается человеком в опыте священного, не исчерпывает всей возможной власти сакрального. Священное выступает лишь экзистенциальным измерением власти сакрального в обществе и жизни человека. Для появления сакрального необходимо социальное. Сфера сакрального имеет как бы два полюса: один уходит в социальное, а другой — в трансцендентное. Сакральное единит, с одной стороны, мистический опыт человека, представляя лицо трансцендентного, а с другой — социальное, т. е. мир совместности людей друг с другом.

## Глава 6. Власть техники

Заниматься техникой стоит лишь в том случае, если видеть в ней символ превосходящей власти.

*Э. Юнгер*

Мир вещей в современном нам обществе описывается в понятиях «эффективный», «инструмент», «поддающийся контролю» и прочих клише, которые являются свидетельством работы манипулятивно-технологической машины по разработке, производству и потреблению вещей. Техника сама становится средой, а часто и решающим фактором в заполнении нашей мысли и нашей чувственности механическими процессами. Именно техника есть теперь «данность без всяких определений: тут нет надобности ни в смысле, ни в ценности», она, как точно определяет Д. Эллюль, «навязывает себя просто тем, что существует»<sup>319</sup>. Влияние техники на жизнь общества, цивилизации и человека, кажется, трудно переоценить. Х. Сколимовски верно подмечает, что «техника превратилась, если использовать хайдеггеровский термин, в часть Бытия человека». Мы приветствовали этот симбиоз человека и машины до тех пор, пока влияние техники на прогресс и развитие казалось благоприятным (или хотя бы мыслилось таковым). В технологической эйфории 20-30-х годов Ле Корбюзье, Бумистер Фуллер и другие мыслители-прогрессисты называли дом «машиной для жилья». Эта эйфория сейчас позади. Мы пересматриваем все наше технологическое наследие<sup>320</sup>.

В центре внимания главы находится вопрос о том, что собой представляет власть технического мира и каково его влияние на существование человека. В XX в. Макс Вебер и Карл Шмитт обосновывали идею противоположности власти технической рациональности и иррациональности политического господства. Они отстаивали принципиальный теоретический тезис о том, что политическое господство остается в своей иррациональности неприкосновенной субстанцией, т. к. господство можно только легитимировать, но не

---

<sup>319</sup> См.: Эллюль Д. Другая революция. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000949/st000.shtml> (дата обращения 11.01.2009).

<sup>320</sup> Там же.

рационализировать. Противниками данной традиции стали технократы, полагающие обратное: политику требуется онаучить и рационализировать<sup>321</sup>. Со своей стороны мне бы хотелось поставить под сомнение оба тезиса и вернуться к истокам проблематизации власти техники.

Технократическая мысль активно служит идеологии, она ориентирована на решение технических задач политики, но фактически игнорирует практические проблемы жизни человека. Думаю, что технократическая мысль производит некоторое выхолащивание системы ценностей именно со стороны их глубочайшей гуманитарной направленности, выдвигая на первый план необходимость рациональности, которая фактически дегуманизирует мир человека. Технократическое сознание, внедряясь в область политики, производит некоторую переорганизацию системы власти, вступая в конфликт с главной опорой любой политической власти – авторитетом. Технический разум пытается вытеснить авторитет политической системы, который получен как эффект работы идеологической машины государства. Полагаю, что в современном мире происходит поиск того места, которое должна занять техника и технократическое сознание в системе политической, а шире – социальной и культурной власти.

### **6.1. Несколько слов о философии техники**

Термин «философия техники» был введен в русский лексикон инженером-теоретиком Петром Климентьевичем Энгельмейером в 90-е годы XIX в. На рубеже XIX-XX вв. русский инженер П.К. Энгельмейер публикует в немецких журналах ряд своих статей, среди которых была обширная статья «Общие вопросы техники» (1899 г.). Она начинается положениями, которые, как мне представляется, становятся общим местом для современной ситуации. «Техники, – пишет Энгельмейер, – вообще-то считают свою задачу уже выполненной, если они поставляют обществу материальные

---

<sup>321</sup> См. подробнее: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Практикс, 2007. С. 141–147.

блага, дешевые продукты и товары. Однако это лишь часть их профессиональных задач. Сегодня хорошо образованных техников следует искать не только на заводах. <...> Наши коллеги по профессии – инженеры – поднимаются все выше и выше по общественной лестнице. Инженера в наши дни часто можно увидеть среди государственных деятелей. <...> Такое расширение сферы применения технических профессий не только всячески приветствуется. Оно является неизбежным следствием высокого уровня экономического роста современного общества. <...> Необходимо вместе с тем увидеть в перспективе, каковы должны быть формы взаимодействия между техникой и обществом»<sup>322</sup>.

К. Митчем выделяет два направления философии техники: инженерное (Э. Капп, П.К. Энгельмейер, Ф. Дессауэр и пр.) и гуманитарное (Л. Мэмфорд, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль). Инженерная традиция имеет, по мнению автора, одну характерную черту – «она первый по рождению вид философии техники», т. е. имеет некоторый исторический приоритет в практическом применении категории<sup>323</sup>. Использование в натуральной философии принципов техницизма восходит к творчеству И. Ньютона («Математические начала натуральной философии», 1684 г.) и Р. Бойля («Механические качества», 1675 г.). До Ньютона понятие «механика» относилось к изделиям, изготовленным руками человека, но великий физик значительно расширил круг понимания категории, распространив ее на исследование «сил природы» и «дедуцирования движения планет, комет, луны и моря». Он был глубоко уверен в том, что сможет вывести все явления природы из принципов механики. Затем принципы механицизма были применены в исследовании общества (XVIII–XIX в.). В 1835 г. вышла книга инженера-химика Э. Юра, в которой он выдвинул новый термин «философия производства», а через сорок лет немецкий философ Э. Капп использовал словосочетание «философия техники» как название своего произведения.

К. Митчем пишет следующее о позиции одного из видных представителей инженерного направления: «Дессауэр

---

<sup>322</sup> Цит. по: Митчем К. Что такое философия техники? / пер. с англ.; под ред. В.Г. Горохова. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 17.

<sup>323</sup> См.: Там же. С. 11.



формулирует определенную теорию моральной (если не сказать мистической) значимости техники. Большинство концепций техники ограничиваются рассмотрением практических выгод и пользы. Для Дессауера же создание техники носит характер кантовского категорического императива или божественной заповеди. По Дессауеру, свойственные только технике ее автономные преобразующие мир последствия — свидетельство того, что техника является трансцендентальной моральной ценностью. Люди создают технику, однако ее могущество, “сравнимое с мощью горных хребтов, рек, ледникового периода или даже планеты”, переходит грань всякого ожидания. Техника приводит в действие нечто большее, чем эти могущественные силы. Современная техника не должна восприниматься как “средство облегчения условий человеческого бытия” (как утверждал Френсис Бэкон); в действительности техника есть “участие в творении... **величайшее земное переживание смертных**”<sup>324</sup>.

Меня интересует, прежде всего, гуманитарное направление, поскольку оно рассматривает власть техники в отношении к существованию и жизни человека. Инженерная традиция в анализе феномена техники исследует ее как бы изнутри, дает интерпретацию технического способа бытия человека в мире как своего рода парадигмы для иных способов его существования, претендуя на превосходство и «первородство» в исторической картине деятельности человека. Первая попытка повернуть внимание людей в сторону техники и потребности вкладывать человеческую энергию в ее исследование была сделана Ф. Бэконом, который отдал ей свое предпочтение перед политикой, литературой и философией. Однако, как метко замечает Карл Митчем, «именно гуманитарные науки стремились к постижению смысла и сущности техники, но не техника пыталась понять гуманитарную сферу общественной жизни»<sup>325</sup>. Это любопытное замечание свидетельствует как об изначальных амбициях техников, так и о том мифе, который явно присутствует и направляет их сознание. Это миф о всемогуществе техники, которая способна привести их к господству в обществе и открыть возможность осуществления контроля над всеми

---

<sup>324</sup> Цит. по: Митчем К. Указ. соч. С. 27.

<sup>325</sup> Там же. С. 28.

сторонами жизни человека. В то же время современное положение в области управления свидетельствует, что tecnocrаты, инженеры, производственники активно внедряются в сферу гуманитарной и социальной жизни человека, предлагая, а иногда и навязывая свои способы управления, свою силу и могущество влияния. Когда-то поэт очень точно сформулировал принцип приверженцев такой установки: «поверить алгеброй гармонию». Именно этот принцип проверки машиной сообщества/человека является сейчас одним из самых востребованных в тотально распространенной практике «менеджмента» всего и вся.

Гуманитарное направление выдвигает, как мне представляется, более адекватную посылку, провозглашая приоритет человеческого над техническим. Эта установка и будет ведущей для моего анализа власти техники, хотя я вполне отдаю себе отчет в спорности данной позиции в ситуации высоко развитой технической культуры и допускаю, что она может казаться не очевидной. Установка гуманитарного анализа власти техники проявляется в творчестве Шпенглера, Ортеги-и-Гассета, Ясперса, Хайдеггера, Эллюля.

О. Шпенглер утверждал, что техника — это тактика жизни, «она имеет тот же возраст, что и свободно движущаяся в пространстве жизнь вообще», она тождественна самой жизни. Решающий поворот в развитии техники произошел в тот момент, когда она перестала быть техникой самой жизни и повседневности, когда «у-становление природы переходит в ее о-становление, посредством которой она *намеренно изменяется*». В этот момент техника становится средством, с помощью которого «человек способен властвовать». Символическим субъектом власти техники Шпенглер считает Фауста, который одарен первозданной мощью воли, светоносной силой своих озарений, несокрушимой энергией практического размышления, желанием открыть то, чего не видно, овладеть всем с неумной страстью<sup>326</sup>.

Следующим шагом в анализе влияния техники на жизнь человека становится концепция Ортеги-и-Гассета. Он рассматривает историю техники как эволюцию технической

---

<sup>326</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 530–536.

способности человека, выделяя три стадии развития техники: техника случая (первобытность), техника ремесла (традиционное общество), техника человека-техника (современность). В первый период эволюции техники в роли «человека техника выступает случайность, способствующая изобретению». Властные стратегии техники весьма скудны, набор технических актов ограничен, а ее простота и скудость не выделяют из других занятий. Первобытный человек еще не знает о своей «способности изобретать», а возникающие открытия не являются результатом целенаправленного поиска<sup>327</sup>. Сила исходит исключительно от природы, о ее властном покорении пока еще неизвестно. Человек еще не диктует природе, не навязывает ей свою власть, используя ее могущество, но скорее использует технику окказионально. Власть техники имеет окказиональный характер.

Второй этап становления власти техники – техника ремесла – характеризуется расширением набора технических актов, управлением природой через технику занимаются профессионалы в лице ремесленников. Техника понимается как абстрактная способность, вид природного задатка. Если в первобытности техника вплетена в ткань повседневности, то в ремесле она достигает уровня производства орудий, но пока не машин, как замечает Ортега-и-Гассет: «Техника перестает быть тем, чем она до сих пор была: манипуляцией, управлением, орудием, – и превращается в изготовление *sensu stricto*. В ремесле орудие или инструмент – придаток человека. <...> В машине, наоборот, орудие выходит на первый план, а сам человек – придаток машины»<sup>328</sup>. В отличие от современной организации производства, где технический акт распадается на два действия – изобретение (создание проекта) и реализация, внедрение (труд), в ремесле такое разделение не присутствует. Техническое действие ремесленника синтезирует изобретение и труд в один акт. Власть техники на втором этапе исторического развития имеет инструментальный характер, т. е. техника рассматривается как орудие для производства вещи.

---

<sup>327</sup> См.: Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. / пер. с исп., сост. и ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. С. 213–216.

<sup>328</sup> Там же. С. 219.

Наконец, третий этап в истории становления власти техники Ортега-и-Гассет называет «человек-техник». В этот период создаются машины, которые отчуждают человека от своего творения — автомата. Субъектом власти техники выступает инженер. Выделилась абстрактная техническая функция, исполняет которую конкретный человек в актах своей технической деятельности. Современный техницизм тесно связан с появлением и стремительным развитием естествознания и является порождением синтеза науки и техники.

Ясперс в раскрытии антропологической сущности техники также продолжает традицию ее определения как власти, способа господства: «Техника — это совокупность действий знающего человека, направленных на *господство* (курсив мой. — С.С.) над природой; цель их — придать жизни человека такой облик, который позволил бы ему снять с себя бремя нужды и обрести нужную ему форму окружающей среды»<sup>329</sup>. Человек стал подлинным тираном природы. Техника радикально изменила ландшафт культуры, повседневность и оказала существенное влияние на изменение самого человека. Характер этих изменений Ясперс оценивает как разрушительный.

Для анализа сущности техники Ясперс выделяет ее характерные моменты: рассудок, власть, смысл, работа, виды техники. Техника покоится на деятельности рассудка, а значит, является частью общей системы рационализации. *Власть* техники понимается им в значении умения, т. е. способности *делать* и *обладать*, а не созидать и расти. Смысл техники состоит в освобождении человека от власти природы. Философ различает два вида техники: технику, производящую энергию (а), технику, производящую продукты (б). Техника представляет собой совокупность приемов и действий, которые можно сколько угодно раз повторять. Из этого Ясперс делает вывод: «Принцип техники заключается в целенаправленном *манипулировании* материалами и силами для реализации *назначения человека*»<sup>330</sup>.

Анализ феномена техники Ортегой-и-Гассетом и Ясперсом стал некоторой стартовой площадкой, позволяющей выделить властные аспекты техники в отношении к жизни че-

<sup>329</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 115.

<sup>330</sup> Там же. С. 117.

ловека. Это направление мысли было продолжено Хайдеггером в его серии работ «Вещь», «Постав», «Опасность», «Поворот», «Вопрос о технике» и «Наука и осмысление». Различая сущность техники и техническое, Хайдеггер парадоксально утверждает, что сущность техники не есть нечто техническое. Обыденное представление о технике говорит, что она, во-первых, средство для достижения целей, и, во-вторых, техника есть способ осуществления человеческой деятельности. Всю совокупность орудий (лат. *instrumentum*) принято называть техникой. Отталкиваясь от обыденного (инструментального) понятия техники, Хайдеггер выделяет ее антропологическое понимание, формулируя известную идею техники как по-става. Современный человек отвечает на этот вызов бытия, потаенности, истины, как полагает Хайдеггер, через «состояние-в-наличии» или *по-став*. Хайдеггер пишет: «По-ставом мы называем собирающее начало той установки, которая ставит, т. е. *заставляет* (курсив мой. — С.С.) человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состояния в-наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который *правит* (курсив мой. — С.С.) существом современной техники, сам не являясь ничем техническим»<sup>331</sup>.

Через понятие по-става Хайдеггер выделяет не технический, а экзистенциальный смысл техники. Техническое рассмотрение техники выделяет функции машины, тогда как выделение экзистенциального смысла техники идет по путеводной нити осмысления того порядка и тех последствий, которые возникают в ситуации, когда человек создает технику как силу и власть, управляющую действительностью вещей. Власть техники состоит в том, что с ее помощью человек «выводит действительное из ее потаенности». Так в современном мире техника становится способом объявления истины действительности. Если Ницше говорил, что истина — оружие власти, то Хайдеггер прибавляет: техника — также одно из них. Порядок по-става — это объявление власти рациональности, когда разум управляется с действительностью для достижения истины. Ход, который делает Хайдеггер,

---

<sup>331</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 229.

в чем-то напоминает идею «хитрости разума» Гегеля, для которого хитрость становится своеобразным посредником в связке природа-орудие-разум и способом (у)правления могуществом и силой природы<sup>332</sup>.

Власть техники открывается не только в измерении силы, но и в перспективе инструмента. Инструментальный характер власти техники очевиден, ею овладевают, ею управляют, она средство для достижения результата и пр. Хайдеггер вносит оригинальное видение вопроса об инструментальном характере власти техники. Первоначально он указывает на четыре аристотелевских причины, которые рассматривает под углом зрения инструмента. Причину еще с давних пор полагали как *силу*. Поэтому инструментальность техники имеет в своем первоначале силовой смысл. Хайдеггер же толкует причинность как «вид виновности», «повод», «стимул и побуждение». Всякий по-вод при переходе от несуществования к присутствию сущего Хайдеггер рассматривает как «произ-ведение». Не только ποιησις, но и φύσις является в форме произведения, «ведь то, что присутствует “по природе” φύσις, несет начало про-из-ведения»<sup>333</sup>. Хайдеггер не только рассматривает власть техники в перспективе силы, управления, овладения, инструментальности, но и видит во власти техники событийное становление, власть техники раз-

---

<sup>332</sup> В «Иенской реальной философии» Гегель писал: «Орудие не имеет еще действительность в себе самом. Оно есть косная вещь, не возвращающаяся в себя самого. Нужно еще, чтобы я работал с его помощью. Я поместил хитрость между мной и внешней вещностью, чтобы шадить себя и покрыть ею свою определенность, а его (орудие) изнашивать. <..> Здесь побуждение вполне выступает из труда. Оно предоставляет природе мучиться, спокойно наблюдает и малым усилием управляет целым хитростью. На широкую сторону мощи нападают острым концом хитрости» (Гегель Г. Работы разных лет. Т. I. С. 307). Это же понятие использует Гегель в Малой логике (Гегель Г. Сочинения. Т. 1. С. 209.) и в «Науке логики» при анализе отношения субъекта и объекта и роли технических средств в освоении природы (Гегель Г. Наука логики. М., 1970-1972. Т. 3. С. 200), в «Философии истории» для характеристики того, как абсолютный дух использует человеческие страсти при своем самоосуществлении (Гегель Г. Работы разных лет. Т. VIII. С. 32.). К. Маркс в «Капитале» обратил внимание на это понятие философии Гегеля при описании роли техники в овладении человеком силами природы.

<sup>333</sup> См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 223-224.

ворачивается в логике произведения. «Событие произведения, — как толкует его философ, — происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное»<sup>334</sup>. Хайдеггер данный тип перехода и открытости называет известным платоновским понятием *ἀλήθεια*. Техника есть вид раскрытия потаенности, где про-изведение «собирает в себе четыре вида повода — всю причинность — и *правит ими*»<sup>335</sup> (курсив мой. — С.С.). Философ возвращается к античному понимаю *τέχνη* в значении не только ремесленного мастерства, но также высокого искусства, изящных искусств. Сфера *τέχνη* является сферой поэтического, про-из-ведения, сбывания, событийности. Сущность техники располагается в области обитания истины и непотаенности.

Ранее сходную мысль о событийном характере техники высказывает Ортега-и-Гассет: техника — это своеобразная брешь в природном бытии, которую пробивает сам человек, занимая ее *собственным эксцентричным бытием*. «И смысл, и причина техники лежат за ее пределами, — пишет испанский мыслитель, — а именно в использовании человеком его *избыточных* (курсив мой. — С.С.), высвобожденных благодаря самой технике сил. Такова миссия техники — освобождение человека, дарующее ему возможность всецело быть самим собой»<sup>336</sup>. Тема избыточного как основания в создании техники кажется мне наиболее близкой, это и позволяет технике быть не просто инструментом, но сбываться, случаться, быть про-из-ведением, как говорит Хайдеггер. Конечно, Ортега-и-Гассет видит в технике то, что может открывать человеку самого себя, тогда как позиция Хайдеггера противоположна. Немецкий философ полагает, что современная техника своеобразно экранирует, закрывает человеку видение подлинного бытия. Логика рассуждения мыслителей разная, но исходный тезис авторов один: техника — не просто вид сущего, но то, что изначально вытекает из природы, смысла и сущности человеческого бытия.

Несмотря на свой впечатляющий размах, техника как тактика жизни часто предлагает нам ложные пути. Задача человека, как полагает Х. Сколимовски, состоит в том, чтобы

---

<sup>334</sup> См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 224.

<sup>335</sup> См.: Там же. С. 225.

<sup>336</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. С. 192.

изменить направление техники и обеспечить новую тактику жизни, для этого нам надлежит создать новый род знания, новую дисциплину, в рамках которой мы могли бы эффективно переосмыслить наши нынешние дилеммы. Техника должна быть подчинена человеческому императиву, а не человек подчинен императиву техническому. Знание не должно быть силой, используемой с целью контроля и манипулирования, но скорее быть сознательным приобщением к природе вещей<sup>337</sup>.

Современный отечественный исследователь В.М. Розин считает, что не следует игнорировать материальную субстанцию техники и редуцировать технику к человеческой деятельности вообще. В современную эпоху необходимо понимание техники не как средства производства, а как проявления интеллектуальных и социокультурных процессов. Техника — это симбиоз деятельности и природы. Современные проблемы, достигающие степени цивилизационного кризиса, полагает В.М. Розин, вызваны не техникой как таковой, а сложившимся типом социальности, которая считает, что «благополучие человечества непосредственным образом связано с развитием современных технологий» и «основные социальные проблемы можно решать на основе техники»<sup>338</sup>. Ранее сходную мысль высказывает Ортега-и-Гассет, который призывал показать связь между развитием техники и «тем способом бытия, который выбирает человек».

В современной нам цивилизации на место порядка природы выдвинулась власть и порядок техники. Как полагает Т. Имамичи, «технология экстенсивно распространяется над миром как наиболее эффективное средство для организации человеческой среды обитания». Технология была посредником или средством, но во второй половине XX в. технология перестала быть средством и «стала теперь нашей средой обитания <...>, имеющей свои собственные цели, которые независимы от человеческих», «технология как среда сама определяет свое направление развития»<sup>339</sup>. Действительно, глядя на жизнь людей в городах, понимаешь, что они неспособны

---

<sup>337</sup> Сколимовски Х. Указ. соч.

<sup>338</sup> См.: Розин В.М. Техника и социальность // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 95–99.

<sup>339</sup> См.: Имамичи Т. Моральный кризис и метатехнические работы // Вопросы философии. 1995 № 3. С. 79.



выживать без той технической среды, которая опутывает абсолютно все стороны их жизни и деятельности.

Итак, предварительный набросок идей, высказанных известными мыслителями XX в. по проблеме власти техники, позволяет говорить о проявляемом в философии интересе к проблеме, а также выделить два противоположных направления в ее решении — инженерное и гуманитарное. Существенным вопросом для исследования власти техники является осмысление ее силовых аспектов в горизонте экзистирования человека, чему и будет посвящен следующий параграф книги.

## 6.2. Силовые аспекты власти техники.

### Избыток или нехватка?

В отношении техники словарь власти достаточно разнообразен. Техникой овладевают, техникой управляют, при помощи техники накапливают, распределяют, преобразуют и пр. Интерес вызывают такие вопросы: что собой представляет сила и могущество техники? В чем выражается силовой аспект власти техники? Вопрос о количественных определениях силы техники — это вопрос для инженера и изобретателя, в философии он приобретает иную формулировку. Думаю, что сила техники по отношению к бытию человека определяется через состояние избыточности (а может быть нужд?), порождающей (или, напротив, порожденной?) эффектом включения техники в жизнь человека. Если исходить из интуиции, что техника выступает способом властного освоения природы, то что в экзистировании человека позволяет ему действовать таким образом, каковы истоки власти техники в экзистировании? Кажется, что техника появляется из нужды, но как объяснить стремительность ее прогресса, массовость, обилие, разнообразие? Вот этот вопрос кажется мне существенным, ведь, несмотря на мотив нужды в создании и использовании технических средств, во власти техники присутствует и заявляет о себе избыточность<sup>340</sup> сил, движение от

---

<sup>340</sup> «**Избыточность**, наличие в техническом устройстве возможностей сверх тех, которые могли бы обеспечить его нормальное функционирование. **Избыточность** вводится для повышения надежности работы изделия в различных условиях эксплуатации. <...> **Избыточность** — запас

одного обилия и разнообразия к другому. Полагаю, что природа технической избыточности выражает избыточность человеческой экзистенции.

В понятии избыточности содержатся значения изобилия<sup>341</sup>, полноты, множества. Избыточность чаще понимают как категорию количественную, то, что характеризует излишнее, сверх достаточного. В избыточности уже на уровне языка присутствуют два важных для рассуждения о власти техники смысла — это обилие и разнообразие. Избыточность показывает сущее со стороны не только его разнообразия, но и богатства, полноты и, как мы показали в параграфе о собственности и богатстве, имеет не просто количественный характер, но уже определяет сущее в перспективе качества, или определенности. А это имеет решающее значение в понимании силовой природы власти.

Избыточность техники в самом очевидном и обывательски понятном смысле получает свое воплощение в угрожающем обилии и масштабности производительных сил. Можно вспомнить множество советских художественных и документальных фильмов, где показываются картины индустриального пейзажа, громадность и широта заводского ландшафта, который заполнен до отказа производственно-техническими средствами и произведенной продукцией. Избыточность производства и техники в экономическом смысле выражается в прибавочном продукте, т. е. в создании такого избыточного блага, которое выходит за рамки удовлетворения непосредственных потребностей. Прибавочный продукт создает новую социальную проблему — проблему избыточности благ или богатства, и техника играет заметную роль в производстве избыточного блага как в материальном, так и в информационном отношении. Техника наполняет мир материальным благом.

---

времени для повторного выполнения операции <...>, энергетическая **Избыточность** — запас мощностей, который может быть использован в более тяжелых условиях эксплуатации или при старении изделия. См.: Большая Советская энциклопедия. URL: <http://bse.sci-lib.com/article051085.html> (дата обращения: 12.10.2009).

<sup>341</sup> В греческом слове βί-θος (изобилие) содержатся следующие значения: глубина, бездна, пропасть, длина, высота, *перен.* обилие, *перен.* глубокомыслие, серьезность. См.: Большой древнегреческий словарь. URL: <http://slovarus.info/grk.php?id=%26%23946%3B> (дата обращения: 12.10.2009).

Силовые аспекты техники открываются в реальности «усилия» человека в действии по осваиванию мира природы. По мнению Ортеги-и-Гассета, техника представляет собой «усилие ради сбережения усилий» и имеет два решающих признака. Во-первых, техника уменьшает усилия, обусловленные обстоятельствами, она есть нечто энергосберегающее для человеческого существования. Во-вторых, техника изменяет окружение, среду, тем облегчая жизнь человека. Из силового понимания природы техники испанский мыслитель приходит к заключению: человек — это не вещь, а некое усилие, стремление к экономии сил вызывает к жизни рождение техники. Человеческая жизнь не совпадает с составом природных потребностей, человек никогда полностью не совпадает с объективными условиями и обстоятельствами, он нечто отличное от них. Технические действия — это совокупность таких актов, которые ведут к преобразованию человеком природы с целью удовлетворения своих потребностей. «Техника — это преобразование природы, той природы, которая делает нас нуждающимися, обездоленными»<sup>342</sup>. Техника — это не приспособление субъекта к среде, но, напротив, приспособление среды к субъекту, это своеобразный бунт против окружения и неудовлетворенность миром. Мысль Ортеги-и-Гассета о силе техники как разумно управляемом и использованном «усилии» представляется мне важной.

Думаю, что человек создает технику не по причине нужды своего природного существования, но от избыточности экзистенции. «Человеку необходимо лишь объективно излишнее, — пишет Ортега-и-Гассет. — Как это ни парадоксально, но данный вывод — чистая истина. <...> Даже то, что человеку объективно необходимо, является таковым, лишь когда связано с избыточным, излишним. Здесь нет и не может быть двух мнений: человек — это такое животное, которому нужно излишнее»<sup>343</sup>. Возможность избыточного — вот ключ к пониманию экзистенциального смысла власти техники как произведения человеческой жизни. Техника — это производство избыточного, и этот тезис имеет значение в любую историческую эпоху, начиная с примитивных орудий, заканчивая современными армадами технических средств.

---

<sup>342</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. С. 171.

<sup>343</sup> Там же. С. 175.

Сходную мысль высказывает и Э. Юнгер: «Тот, кто желает господства подлинно производительных сил, должен также суметь, стремясь охватить целое, составить себе представление о подлинном производстве как о великом и всеобъемлющем *плодородии* (курсив мой. — С.С.)»<sup>344</sup>. Я абсолютно согласна с Х. Ортегой-и-Гассетом и Э. Юнгером, которые полагают, что человек — технический творец преизбытка, что человек, техника, благосостояние и полнота — синонимы. Это изначальное состояние избытка может быть выражено в любом направлении действия и поступка, может быть реализовано через множество из возможностей экзистенции. Особенность техники как стратегии целенаправленной деятельности человека состоит в том, что она имеет революционный (Э. Юнгер) или протейческий (Х. Ортега-и-Гассет) в отношении к реальности характер.

Противоположную позицию занимает Ф.Г. Юнгер: техника дает увеличение и небывалый рост могущества, но всякая техническая организация имеет и другую сторону, которая связана с решением вопроса: «каковы границы эффективности технической организации?». Ф.Г. Юнгер отвечает на этот вопрос неожиданно и парадоксально: «Главный и самый заметный признак организации состоит в том, что она направлена не на приумножение богатства, а на распределение бедности. С распределением бедности неизбежно происходит ее распространение. <...> По мере того как это происходит, уменьшается неорганизованная сфера, пока не наступит момент, когда организация терпит крушение из-за того, что стало нечего распределять»<sup>345</sup>. Технический прогресс не ведет к обогащению, но, напротив, старается сделать более эффективным упорядочивание бедности! Никому же не приходит в голову, как замечает философ, распределять предметы, которые имеются в изобилии, зато недостаток, нехватка, дефицит понуждают принимать такие меры и сразу все организовывать, ничего не производя, но истребляя существующее богатство. «Самым верным и показательным признаком бедности является прогрессирующая рациональность организационных структур, всеобъемлющее, проника-

<sup>344</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / пер. с нем. А.В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000. С. 156.

<sup>345</sup> Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность / пер. с нем. И.П. Стебловой. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 34.

ющее во все области хозяйственной жизни подчинение человека бюрократическому аппарату управления, состоящему из специально обученных для этой цели профессионалов»<sup>346</sup>. Техника и организация есть олицетворение нехватки.

Мощь организации крепнет по мере оскудения ресурсов — таков алгоритм рациональной организации и технического прогресса. Процесс связан с усилением организационных структур и бюрократического аппарата. Изобилие и достаток вызывают ассоциации с плодородием, но никак не с техникой, которая «ничего не творит, она организует спрос». Рационализация техники только усиливает нехватку и увеличивает потребление: «Техника не создает богатства, но посредством техники для нас добываются богатства и осуществляется их переработка, в результате которой они становятся доступными для потребления»<sup>347</sup>. По мнению Ясперса, Ф.Г. Юнгер создает безысходную картину подчиненности техникой. Рациональное мышление, само столь «бедное элементарными силами, приводит здесь в движение огромные элементарные силы, но делает это посредством *принуждения* (курсив мой. — С.С.), с помощью враждебных насильственных средств». Ф.Г. Юнгер, как я думаю, верно оспаривает разделяемый многими тезис, что техника освобождает человека от труда и увеличивает его досуг (к чему присоединяется и Ясперс). Но Ф.Г. Юнгер не останавливается на этом тезисе и выдвигает более радикальный: техника не увеличивает богатство, т. к. богатство — это не имущество, а бытие (в этом отношении с ним можно согласиться, см. 2.2).

Как замечает Ясперс, «его (Ф.Г. Юнгера — С.С.) описания современной организации общества, живущего в обстановке *нужды* (курсив мой. — С.С.), поразительно верны: эта организация не создает богатство, это просто способ распределить то, что сохранилось в сфере, где ощущается недостаток. Организация распределения в убыточном хозяйстве является последним, что остается в неприкосновенности, она становится тем могущественнее, чем более растет бедность. <...> Это — как бы подобие мифологического мышления:

---

<sup>346</sup> Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность. С. 35.

<sup>347</sup> Там же. С. 39.

не знание, а образ, не анализ, а набросок видения»<sup>348</sup>. По мнению Ясперса, односторонность и страстность работ братьев Юнгеров — свидетельство эстетической позиции, а не мышления, которое способно создать что-то новое, в сущности говоря, их мышление не создает ничего верного, чем и заключает Ясперс свой анализ книги Ф.Г. Юнгера «Совершенство техники. Машина и собственность» и Э. Юнгера «Рабочий. Господство и гештальт».

Что касается позиции Ясперса, то ее можно очертить следующими положениями. Техника служит освобождением от *нужды*, которая заставляет человека посредством труда поддерживать свое физическое существование и расширять границы среды. Задача человека состоит в том, чтобы самостоятельно «найти путь к управлению техникой», *«техника господствует только над механизмом, над безжизненным, универсальным»*, во власти техники только механически постигаемое<sup>349</sup>. Ясперс отмечает, что создаваемое при помощи техники носит «универсальный, а не индивидуальный характер», «техника нацелена на типичность и массовую продукцию». Этот тезис можно отнести к техническому миру современного массового производства, но вряд ли он адекватен технике ремесленного мастерства, неслучайно продукт, производимый ремесленником средневековья, назывался шедевром. Для Ясперса техника — это нечто лишненное выражения, безличное, бесчеловечное: *«техника всегда связана с материалами и силами, которые ограничены»*. Ясперс говорит, что технический способ действия человека в мире исходно вытекает из нужды и ограниченности сил и ресурсов. Современная техника нуждается в материалах, ресурсах, энергии, и если они закончатся, то век техники станет прошлым, но человечество не погибнет, лишь количество людей уменьшится, следовательно, *«техника ограничена в своих открытиях возможной целью и ее характер определен ее концом»*<sup>350</sup>.

Хайдеггер, исследуя вопрос о сущности современной техники, говорит о том, что способом раскрытия потаенного в современной технике выступает производство. Структура производства, как верно подмечает философ, ставит «перед

---

<sup>348</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 284.

<sup>349</sup> См.: Там же. С. 134.

<sup>350</sup> См.: Там же. С. 133–137.

природой неслыханное требование быть поставщиком энергии, которую можно было бы добывать и запасать как такую»<sup>351</sup>. Философ очень метко подмечает фундаментальный аспект современной техники — ее энергийный, силовой характер. Он полагает, что нынешняя техника есть способ выкачки энергии из природы, тем констатируя *добывающий* смысл современной техники. Думаю, что технический способ организации жизни есть не только добыча (любопытно, что слово «добыча» в современном мире по своему смысловому содержанию весьма отлична от добычи охотника или воина). Техника разворачивается не только в сторону добычи и сбережения, как полагал Хайдеггер, но сама по себе представляет собой определенный тип управления энергией. Техника добывает из природы энергию только в силу того, что сама есть своеобразная энергетическая, силовая машина по производству, управлению, сбережению энергии. Именно из энергетического или онтологического устройства техники вытекают все экономические, социальные последствия, что, в частности, емко выражено в современном клише «энергетический бюджет государства, цивилизации».

Внутри понятия техники существует, по крайней мере, два базовых смысла: с одной стороны, техника — это орудие, средство для присвоения энергии и силы природы, с другой стороны, это технэ, искусство, способ действия. Сила техники объявляет себя и в рациональном управлении техникой как средством, и в совершенствовании самого способа действия (технического покорения мира природы). Созданный человеком, объективированный мир техники несет в себе силовое начало, чем и объясняется способность техники проявлять и реализовывать власть.

Современный техногенный мир — это структура по управлению энергиями, прежде всего природными, но к ним добавились информационные, медийные, антропологические и пр. Тотальность власти техники проявляется не только в том, что современный человек не способен обойтись без технической платформы функционирования цивилизации в организации комфорта его жизни, но в той ориентации сознания, которая вырабатывает алгоритм повседневности. Думаю, что необычайная популярность у среднего класса

---

<sup>351</sup> См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 226.

телесных техник (например, йога) и психотехник имеет своим основанием техногенный характер существования цивилизации. Всевозможные виды техник организуют современную повседневность, где техника — не только инструмент для организации экономических процессов, но, главным образом, это вид организации сознательной жизни индивида. Производительный и энергийный характер техники вырастает из установок рационального сознания и субъекта власти, в основе которого лежит освоение мира на основе рационального знания. Хайдеггеровская критика власти техники раскрывает ее добывающе-производящий характер и называет этот тип управления ресурсом — «состоянием-в-наличии». Техногенному миру цивилизации Хайдеггер противопоставляет мир силы и могущества земли, почвы, бытия и открытости истины. Постап, состояние-в-наличии против мистической силы почвы, энергетическая экономия против плодородия земли — такова композиция видения проблемы силы и власти техники у Хайдеггера. Как замечает Левинас, «разоблачая безраздельное господство технического могущества человека, Хайдеггер превозносит дотехнические формы обладания. Разумеется, он в своих изысканиях отправляется не от вещи-объекта, напротив, его исследования навеяны любованием великолепными пейзажами, к которым вещи имеют непосредственное отношение. Онтология становится онтологией природы, анонимным изобилием, безликой щедрой матерью, истоком конкретных вещей, неисчерпаемым материалом вещей»<sup>352</sup>.

Подавляющее большинство исследователей исходят из того, что субъектом избытка (или нужды) власти техники выступает инженер, изобретатель, техническая рациональность и пр. Отклонением от этой, в общем-то, очевидной позиции становится концепция Э. Юнгера, для которого субъектом власти техники выступает гештальт (образ, тип действия) рабочего. Для осознания избыточного характера силы и власти техники, по версии Э. Юнгера, недостаточно классового сознания (о культивировании классового сознания рабочего прекрасно писал Маркс), т. к. классовое сознание — эффект бюргерского мышления. Необходимо войти в режим мобилизации гештальта рабочего. Самым адекватным типом по-

---

<sup>352</sup> Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. С. 84.



добной мобилизации оказывается техника. Рабочий выступает субъектом техники, т. к. он выявляет ее силовую природу. Силовой аспект власти техники выражается в состоянии мобилизации или максимального концентрирования силы и ресурса в одной точке.

Э. Юнгер выступает против двух распространенных заблуждений: первое гласит, что человек творец, властитель техники, второе — что человек — ее жертва, объект подчинения. Ключевое понимание мыслителем техники состоит в том, что техника — это «способ, каким гештальт рабочего мобилизует мир», это «владение языком, актуальным в пространстве работы». В технике соединяется акт владения, использования (первое) и акт силы в образе мобилизации, концентрации ресурсов и напряжения мира (второе). Исполнение этих актов по плечу исключительно рабочему, а не тому типу действия, который реализует бюргер, христианин и пр. фигуры.

Мобилизация — военный термин, предполагающий наличие линии фронта и тыла, высочайшую концентрацию усилий в одной точке, а также термин, подчеркивающий революционный характер мира, т. к. предполагает реорганизацию ландшафта сущего. Переход от бюргерского общества к новому обществу рабочего травматичен и разворачивается в двух переходных фазах: мировая война и мировая революция. Гештальт рабочего тотально разрушает все старые и чуждые ему узы, но пока рабочий живет в мире бюргера, только «техника в это время выступает как *единственная власть* (курсив мой. — С.С.)»<sup>353</sup>. Техника как вид силы альтернативна силе любой веры, и, прежде всего, христианской. Необходимо отрешиться от понимания техники как элемента экономики и прогресса, «война выступает в качестве первостепенного примера потому, что она раскрывает присущий технике властный характер»<sup>354</sup>.

Техника, по Э. Юнгеру, никогда не являлась нейтральной властью и не оказывается вместилищем удобных средств для всех типов сил, напротив, она сама выступает силой, властью и ресурсом для тотального пространства работы. Хотя техника и не нейтральна, она носит служебный характер:

---

<sup>353</sup> См.: Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 239–240.

<sup>354</sup> См.: Там же. С. 245.

«В технике мы находим самое действенное, самое неоспоримое средство тотальной революции. <...> Фаза разрушения сменяется действенным и зримым порядком, когда к господству приходит та раса, которая умеет говорить на новом языке не в духе голого рассудка, прогресса, пользы и комфорта, а владеет им как языком стихийным»<sup>355</sup>. Поставить технику на службу, создать единую и плотную сеть технического пространства может лишь легитимная власть рабочего и работы. Техника становится средством осуществления его тотального и безмерного господства. Концепция Э. Юнгера блестяще раскрывает суть силы техники, которая представляет собой рождение нового типа власти – власти рабочего, однако не диктатуры пролетариата в политическом срезе (о чем писал Маркс), но нового властно-силового способа основания мира, действия в нем, который был назван Э. Юнгером «гештальтом Рабочего».

Таким образом, тема силы, избытка и нужды, которая располагается за очевидным описанием власти техники, важна, т. к. именно из экзистенциальных состояний избытка или недостатка возникают всякого рода коллизии власти. Экспликация исходной интуиции об избыточности бытия, в том числе в ситуации владения, овладения вещами и природой приводит к ряду выводов. Особенность современной ситуации состоит в том, что индивидуальный опыт владения, власти над вещами в нынешнем техногенном мире лишается отпечатка уникальности и самобытности, но становится социальной и интеллектуальной машиной подчинения и господства. Когда создатели техники начинают вторгаться человека в сферу нужды и ограниченности, тогда человек начинает сопротивляться и опознавать технику как власть, устроенную по модели господства, а не произведения, становления, свершения. Нужда и вечное бегство за ресурсами, силой и энергией, структурированное в жесткие рамки технических средств, извращает власть, делая ее внешней и враждебной для человека. Из анализа силового аспекта власти техники логично вытекает проблема возможности господства на платформе техники, чему будет посвящен следующий параграф книги.

---

<sup>355</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 251.

### 6.3. Власть техники и вопрос о господстве

В XIX веке были изобретатели, обладавшие неудержимым творческим импульсом, и были рабочие, ожесточенно уничтожавшие машины.

*К. Ясперс*

Фабрика, конвейер, Голливуд (фабрика грез), телепроект «Фабрика», а шире фабричный характер производства — это и есть алгоритм технического управления. Техника отчуждает, техника вытесняет своего изобретателя, выводя на первый план деятельность рабочего и запросы потребителя. Технический мир характеризуют, по мнению Ясперса, три связанных между собой момента: естественные науки, дух изобретательства и организация труда. Естественные науки создают свой мир, не помышляя о технике, великие научные открытия не сразу приспособляются под технические нужды, но связь науки и техники очевидна и фундаментальна. Дух изобретательства и систематичность изобретательской деятельности — специфическая черта современной техники, что в известном смысле делает техническое открытие «анонимным», «достижения одного человека тонут в достижениях коллектива». Наконец, организация труда в современном техногенном мире «превращается в социальную и политическую проблему», «в проблему человеческого бытия». На основе технического прогресса возник такой социально-политический процесс, когда прежнее подчинение человека в качестве рабочей силы «сменилось страстным желанием перевернуть это отношение»<sup>356</sup>.

Если Ясперс полагал, что современный человек более не хочет быть элементом, ресурсом техники и производства, но желает возвыситься над ними, то, по мнению Ф.Г. Юнгера, подобные амбиции не распространяются на основную массу людей, участвующих в процессе эксплуатации техники. Вот что пишет последний: «Пауперизм — явление, изначально присущее технике, он всегда сопровождал ее развитие и будет сопровождать до конца. Пауперизм обречен

---

<sup>356</sup> См.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 120–122.

с веком технического прогресса и всюду следует за ним в лице пролетариата, человека без кола без двора, который не владеет ничем, кроме своей рабочей силы, будучи неразрывно связанным с техническим прогрессом»<sup>357</sup>. Это положение касается вечно передвигающихся по странам, континентам, компаниям менеджеров — белых воротничков, которые становятся новой генерацией пролетариата постиндустриального общества.

Думаю, что впервые технологическая проблема в управлении, упорядочивании с помощью технологии была поставлена в споре софистов и Сократа/Платона. Первые отстаивали технократическую позицию, в которой доминирует власть инструмента, а не содержание; технология, эффективность, а не сущность и неизменность истины.

Хайдеггер создал наиболее фундированный проект понимания бытия как власти, что очень четко выявляется в его концепте постава как специфического способа власти техники в современном мире. В поставе открывается смысл не только производственного овладения действительностью сущего (инструментальная власть человека над природой), но и становящийся, событийный, сбывающийся характер власти. Хайдеггер выходит за границы видения техники как вида сущего, переходя в плоскость онтологического анализа бытия человека в образе техники или постава. Постав собирает, управляет, устанавливает и захватывает человека в круг властного сущего. Неслучайно способ захваченности поставом Хайдеггер называет судьбой и миссией, а не просто инструментом в действии. «Постав, как всякий путь такого раскрытия, есть судьба, посылающее человека в историческое бытие. <...> Всегда человек *властно захвачен судьбой* (курсив мой. — С.С.) раскрытия потаенности. Однако его судьба — никогда не принудительный рок. Ибо человек впервые только и делается свободным, когда прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие, приходя так к *послушанию* (курсив мой. — С.С.) — но не к безвольной послушности»<sup>358</sup>. Власть постава отвечает судьбе исторического бытия человека, она посылает человека на тот или иной путь

---

<sup>357</sup> Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность. С. 32.

<sup>358</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 232.

раскрытия потаенности. Постав как способ раскрытия истины есть тип власти: «Где правит постав, на всякое раскрытие потаенного ложится печать управления, организации и обеспечения всего состоящего в наличии. Управление, организация, обеспечение не дают обнаружиться даже своей собственной основной черте, а именно этому раскрытию как таковому»<sup>359</sup>.

Как об этом прекрасно писал Гегель, всякое господство рискованно, но Хайдеггер делает существенное добавление. Рискованность власти/господства состоит в том, что человек, решительно втянутый в постав, способен просмотреть, как полагает философ, существо самого вызова бытия. Следовательно, власть техники и господство над природой включает риск просмотреть человеку самого себя. Ибо господство техники отворачивает человека от зова бытия. Хайдеггер, придерживаясь почвеннических идеалов, настойчиво предупреждает, что господство постава опасно и рискованно в силу того, что человек теряет способность расслышать зов бытия и почувствовать исходную силу вещей. Он загоняет сам себя в сделанную своими руками ловушку: «Постав за-ставляет собою близость мира, приближаемую вещь»<sup>360</sup>. Как в историческом бытии постава человеку увидеть высшее достоинство его бытия? Хайдеггер полагает: «Пока мы будем представлять себе технику как инструмент и орудие, мы застрянем на желании овладеть ею. Нас пронесет мимо существа техники»<sup>361</sup>. Необходимо понять, что господство есть не единственный путь властного овладения действительностью. Многое зависит от нашей способности «распознать» иные ростки бытия, «признательно сберечь их». Только на пути усилия осмысления сущности техники можно занять мыслящую позицию в отношении к миру, а не «просто оцепенело глазеть на техническое». Только ставя вопрос о бедственности положения технической цивилизации, возвращаясь к истокам бытия, современный человек способен вырваться из-под власти техники, как полагает Хайдеггер.

Если Хайдеггер, ставя и решая вопрос о власти техники, говорит языком метафизики, описывает ее в перспективе

---

<sup>359</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 233.

<sup>360</sup> Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 257.

<sup>361</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 236.

бытия, то Э. Юнгер переводит вопрошание в план политического: не просто постав, но *господство* как способ управления силой бытия. В логике рассуждений Юнгера машинная техника признается символом особого гештальта рабочего, а принципом организации нового человечества — работа, притязания на которую создают ситуацию власти. Путь к созданию нового мира и нового общества лежит через утверждение гештальта рабочего. Парадоксальность данной позиции состоит в том, что хотя Э. Юнгер выбирает новую для консервативной мысли фигуру — рабочего, в то же время он остается в границах понимания власти по модели господства, вытекающей из воли власти. Властный ранг господства рабочего предстает в виде техники. Овладение машиной, как пишет он, отлично от простого использования, это «признак господства, легитимированной воли к власти»<sup>362</sup>. Конечно, работа есть не техническая деятельность, но, по Э. Юнгеру, выражение особого бытия, которое стремится наполнить свое пространство и время, исполнить свою закономерность. Техническая власть представляет собой тип инструментальной власти: «Техника ничего не экономит, ничего не упрощает и не решает, — она есть инструментарий, проекция особого способа жизни, простейшее имя которому — работа»<sup>363</sup>.

Господство — это историческая форма воли к власти, складывающаяся в общества через процедуры легитимации. Истина есть выражение воли к власти, но чистая воля к власти очень мало легитимирована, только легитимация дает бытию явиться уже не как стихийной, но исторической власти. «Мера легитимации, — пишет Э. Юнгер, — определяет меру господства, которой можно достичь благодаря воле к власти. Господством мы называем состояние, в котором безграничное пространство власти стягивается в точку, откуда оно проявляется как пространство права. <...> Власть — это знак существования, и сообразно тому нет средств власти самих по себе, но свое значение эти средства обретают благодаря бытию, которое их использует»<sup>364</sup>.

---

<sup>362</sup> См.: Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 141.

<sup>363</sup> Там же. С. 153.

<sup>364</sup> Там же. С. 131–132.

Э. Юнгер видит в современной ему государственной власти (первая половина XX в.) признаки упадка. Из кризиса власть может быть выведена только на пути репрезентации гештальта рабочего. Гештальт рабочего имеет смысл субстанциональной власти, а следовательно, обладает сущностным значением. Легитимированная гештальтом рабочего власть постигает свое притязание на свободу как притязание на работу. С точки зрения Э. Юнгера, «она (власть. — С.С.) постигает человека не как цель, а как средство, как носителя власти, а равно и свободы. Человек везде разворачивает свою высшую силу, разворачивает свое господство там, где он состоит на службе. Тайна подлинного языка приказа в том, что он не дает обещаний, а предъявляет требования. Глубочайшее счастье человека состоит в том, что он приносится в жертву, а высочайшее искусство приказа — в том, чтобы указывать цели, достойные жертвы»<sup>365</sup>. Цитата из текста «Рабочего» свидетельствует о том, что Э. Юнгер при использовании ницшеанских понятий в качестве риторики не выходит за границы гегелевского представления о власти, изложенной им в диалектике раба и господина. Юнгер прикладывает старую модель власти к анализу нового объекта — рабочего, которого он понимает как основу и модель новой исторической эпохи власти.

Техника не может поднять жизнь на более высокий уровень ценностей (как это помышляла теория прогресса), она может обеспечить лишь более высокий уровень организации, стабильности и постоянства. Создается некоторый круг в отношениях господства: «С одной стороны, только тотальное техническое пространство создает возможность для тотального господства, с другой — только такое господство действительно способно распоряжаться техникой»<sup>366</sup>. Поэтому техника не относится к ведению экономики, полагает Э. Юнгер, подобно тому, как рабочего нельзя постичь в рамках экономического способа рассмотрения. Техника не заняла еще центральное место, а значит, эра господства и власти рабочего еще не осуществилась.

В силу того, что техника есть мобилизация гештальта рабочего, первый этап этой мобилизации является разруши-

---

<sup>365</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 136.

<sup>366</sup> Там же. С. 266.

тельным, а затем он сменится на созидательный, когда рабочий начнет выступать как «распорядитель стройки». По мнению Э. Юнгера, мы вступили во второй этап становления власти техники. Задача техники на этом этапе — «быть пригодной к службе у власти, которая в своей высшей инстанции выносит решение о войне и мире и тем самым — о нравственности или справедливости этих состояний (т. е. войны и мира. — С.С.)»<sup>367</sup>. Подлинная власть у Э. Юнгера обладает империалистическим характером, высшая власть должна добиться своего монопольного управления при помощи и на основе технического аппарата. Если государственная власть эпохи либерализма строилась по образцу гигантского автономного индивида, который руководствуется моральным законом, то Юнгер категорически отвергает либеральную форму государственной власти. В либерализме он видит завуалированное рабство (в обществе всегда наличествует слабый конкурент), следовательно, либеральная власть неспособна на мобилизацию техники как средства власти. Идеал Э. Юнгера — господство, которое пока не утвердилось ни в одном уголке мира, т. к. либеральная власть неспособна освоить технику как средство власти, на что способен только и именно рабочий. Техника и природа не противоположны, поэтому индивид и масса старого общества заменяются рабочим и органической конструкцией нового общества, где главным орудием и средством этой революционной практики становится техника.

Э. Юнгер указывает, как я думаю, на принципиальный вопрос в осмыслении власти техники — вопрос о месте и роли труда («работы» в его системе категорий) в процессе управления обществом. Проблема разделения труда как ключевая проблема совместности и социальности было осмыслена еще Гегелем, а Маркс и Энгельс придали ей эпохальное значение. В философии экзистенциализма эту традицию продолжает Ясперс, который сущность техники рассматривал в связи с сущностью труда. Ясперс, комментируя идеи книги «Рабочий. Господство и гештальт», говорит, что Э. Юнгер лишь создал пророческую картину мира техники: труд как тотальная мобилизация, завершающаяся материальной битвой, где рабочий предстает как будущий господин мира. «Техника овеществляет все как средство власти. С помощью техники человек становится господином самого себя и господи-

---

<sup>367</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 279.



ном мира. Новый человек, предстающий в образе рабочего, обретает черты окостенения. Он уже не спрашивает: почему и для чего? Он желает и верит, независимо от содержания этого желания и этой веры»<sup>368</sup>. Сам же Ясперс полагает, что делание, труд, работа обусловлены «осознанием того, что мы участвуем в создании чего-то прочно существующего», в «создании своей среды»<sup>369</sup>. Техника в этом глобальном процессе призвана сокращать затраты труда, но вместе с тем усиливать его интенсивность, она вынуждает человека до предела напрягать свои силы. Внедрение техники в процесс труда приводит к дисциплинаризации, т.е. созданию конвейера повторяющихся действий, которые лишают труд всякого антропологического смысла. В машинном действии «исчезает радость индивидуального созидания». Двойная зависимость труда от машин и от организации труда приводит к тому, что человек «становится как бы частью машины». В конечном счете, технизация распространяется все шире через создание крупных организаций и разветвленного бюрократического аппарата. Это оборачивается новой траекторией подчинения: от «подчинения природы до подчинения всей жизни человека, до *бюрократического управления всем*»<sup>370</sup>.

В философской литературе можно выделить несколько позиций по вопросу господства техники. Первый подход, начиная с Дессауера, говорит о «духе техники», т. е. о том, что в современной нам действительности вырастает новый подлинный мир, где техника — это не только средство, внешнее бытие, но мир, расширяющийся в силу внутреннего изменения духовного мира человека. Возникает идея совершенно новой человеческой среды. Второй подход акцентирован на том, что развитие техники ведет не к освобождению человека от власти природы через господство над ней, но, напротив, к разрушению природы и человека. Третья позиция по вопросу о современной технике утверждает, что сама по себе техника нейтральна, она не благо, не зло, но может быть использована во зло или во благо. В ответ на данные точки зрения Ясперс формулирует свое видение вопроса. Для современной техники характерно «*отдаление от природы и новая близость природе*», «*красота технических изделий*», «*новое*

---

<sup>368</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 283.

<sup>369</sup> См.: Там же. С. 124.

<sup>370</sup> См.: Там же. С. 125–127.

*мироощущение*». Появляющаяся новая близость к природе рождает новые возможности, специфические удовольствия, расширение знаний и «переход к легко реализуемому господству»<sup>371</sup>.

Описание современной техники, данное Ясперсом, кажется не столь убедительным, т. к. страдает поверхностностью анализа. Более того, когда Ясперс пишет о господстве техники, то он предполагает, что господство разворачивается от человека в сторону властного освоения ресурсов и силы природы. Но проблема господства может включать в себя и другой смысл (например, у Юнгера), предполагает постановку вопроса о подчинении человека человеком, где техника выступает как способ получения и управления силой, ресурсом, частью которого являются люди. По версии Ясперса, человек незаметно для самого себя попал под власть техники. Рассуждения Ясперса о власти техники носят скорее эскизный и неупорядоченный характер, внятного философского ответа на поставленную им проблему не прозвучало. Ясперс парадоксально заключает: «Остается, однако, вопрос, как человек, подчиненный техникой, в свою очередь станет господствовать над ней»<sup>372</sup>.

Левая мысль XX в. также активно высказывается по проблеме власти техники в связи с вопросом о господстве. Маркузе рассматривает власть техники сквозь пафос производительности, отталкиваясь от Маркса. «Налаженный технический аппарат — утвердившийся как отдельная власть над индивидами — зависит от усиливавшегося развития и распространения производительности»<sup>373</sup>, — пишет он. Маркузе в традициях левой мысли полагает, что технологические принципы в организации производства, выступающие базисом, основой социальности (реверанс в сторону Маркса) «господство преобразуют в администрирование». «Капиталистические боссы и собственники» приобретают функции «бюрократов в корпоративной машине», а технический прогресс сумел скрыть воспроизводство неравенства и рабства. Рабство в обществе машин и технического прогресса, по мнению Маркузе, выражается не мерой покорности или тяжестью труда, но сведением человека к «существованию в качестве инструментов, вещи». Этот процесс приобретает черты тотальности в силу внедрения технического способа действия во все сферы жизни, более того, человек не понимает собственного рабства, т. к. техника маскирует процесс овеществления.

Господство, приобретшее технологическую форму, устанавливает новую ловушку, даже для управляющих, организаторов и администраторов управления. Они тоже попадают во власть и «зависимость от механизмов, которыми управляют». Диалектическая борьба Раба и Господина закончилась, они оба попадают «в порочный круг, в котором сами же заперты»<sup>374</sup>. Технологическая трансформация «изменяет основу господства, постепенно замещая личную зависимость (раба от господина <...>) зависимостью от “объективного порядка вещей”», сам же объективный порядок вещей «является результатом господства, но тем не менее нельзя отрицать, что теперь господство более высокий тип рациональности». Ограниченность технической рациональности он видит в том, что ее «зловещая сила проявляется в прогрессирующем порабощении человека аппаратом производства»<sup>375</sup>.

Современные производственные отношения репрезентируют себя как технически необходимая организационная форма рационализованного общества. Власть техники и технологии от действительного господства над природой проникла в область политической власти, тем покрывая все сферы культуры. Это слияние политики и технологии произошло достаточно естественно, поскольку рациональность науки и техники имманентно является рациональностью распоряжения, рациональностью господства. Теоретический, практический, социальный разум превращает «научный и технический прогресс в инструмент господства». Маркузе в «Одномерном человеке» пишет: «Господство под маской изобилия и свобод распространяется на все сферы частного и публичного существования, интегрирует всякую подлинную оппозицию и поглощает всякие альтернативы. Становится очевидным политический характер технологической рациональности как основного средства усовершенствования господства, создающего всецело тоталитарный универсум»<sup>376</sup>. Как полагает Хабермас, именно «Маркузе первым превратил “политическое содержание технического разума” в аналитически исходный пункт теории позднекапиталистического общества»<sup>377</sup>.

Любопытно, что когда Маркузе пишет о власти в современном нам обществе, то пользуется понятием «господство».

---

<sup>374</sup> Маркузе Г. Указ. соч. С. 42–44.

<sup>375</sup> См.: Там же. С. 189.

<sup>376</sup> Маркузе Г. Указ. соч. С. 25.

<sup>377</sup> См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 54–56.

Значительно реже употребляет понятие «власть» в значении силы. Власть для него — это тип управления по модели господства. Мне представляется, что подобное определение власти для современного общества скорее полемично, чем адекватно. Когда мы говорим «господство», то предполагаем, что этот тип управления превращает какого-то субъекта в господина, а какого-то — в раба. Видимо, для Маркузе любой гражданин, обыватель, рабочий, потребитель — раб, но кто же тогда господин? Наверное, политическая и экономическая элита общества, но тогда Маркузе применяет классическую схему в отношении к новому положению вещей, а современное постиндустриальное общество не редуцируется к индустриальному, описанному Марксом. Маркузе это понимает, но вырваться за пределы устоявшейся мыслительной привычки в анализе, описании и оценивании власти, кажется, не может. Фундаментальное различие Маркса и Маркузе состоит в том, что у Маркузе техника (а не способ производства) становится универсальной формой материального производства, она определяет границы культуры и задает проект исторического мира. Власть техники у автора тотальна.

Почему зависимость от техники Маркузе определяет как власть по типу господства? Исследователь предполагает, что в современном мире и раб, и господин становятся заложниками одной системы технического производства. Но тогда почему эта власть называется им господством? Маркузе полагает, что от имени технической рациональности выступают определенные «формы непризнанного политического господства»<sup>378</sup>. Критикуя Вебера, он постулирует тезис: техника представляет собой господство (и над природой, и над человеком), господство методическое, научное, расчетливое, рассчитанное. Господство сосредотачивается в самой конструкции техники и системе технического аппарата. В технике уже изначально спроектировано то, как будет осуществляться господство над людьми и вещами. Позже вслед за Маркузе Хабермас подчеркивает, что в индустриально развитых странах «господство стремится к тому, чтобы утратить свой эксплуататорски-подавляющий характер и сделаться “рациональным”, не ликвидируя при этом политического господ-

---

<sup>378</sup> См.: Там же. С. 50–51.

ства»<sup>379</sup>. Он абсолютно верно замечает: в той мере, в какой техника и наука пронизывают институциональные сферы общества и тем самым изменяют сами институты, исчезают старые легитимности. Внедрение техники и науки в организацию социального порядка приводит к тому, что господство, как метко подмечает Хабермас, становится «политически непознаваемым», технический разум общественной системы целерационального действия не выдает свою тайну политического содержания<sup>380</sup>.

Рациональность господства в современном обществе поддерживается системой, которая позволяет сделать власть легитимной через рост производительности, производительных сил (в терминах Маркса). Репрессивность этого типа господства, как полагает Маркузе, можно распознать в интенсивном подчинении человека и общества гигантскому аппарату техники, производства, распределения. Маркузе считает современное нам индустриальное общество тоталитарным в отношении как политического, так и экономико-технического координирования, которое осуществляется за счет манипулирования потребностями с помощью имущественных прав. С его точки зрения, «в настоящее время политическая власть утверждает себя через власть над процессом машинного производства и над технической организацией аппарата»<sup>381</sup>. Техника превращается в эффективный инструмент утверждения власти по модели контроля. Операциональная модель технической власти действует в широком масштабе, приобретаемая черты тотально распространенной «мыслительной привычки», захватывает человеческую повседневность и социальные отношения во всем их многообразии.

Хабермас, продолжая мысль Маркузе, говорит о том, что техническое действие — это целерациональное действие, которое «имплицитно означает господство, будь то господство над природой или над обществом», это действие «по своей структуре есть осуществление контроля». Но Хабермас предлагает другой ход движения мысли: он возвращается к понятию рационализации Вебера и предлагает иные категориальные рамки. Первоначальный ход Хабермаса связан с противопоставлением труда и интеракции. Под трудом он понима-

---

<sup>379</sup> См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 53.

<sup>380</sup> См.: Там же. С. 52.

<sup>381</sup> См.: Маркузе Г. Указ. соч. С. 4.

ет инструментальное, целерациональное действие, которое осуществляется «по *техническим правилам*», исходит из рационального выбора, руководствуется «*стратегиями*, основанными на аналитическом знании». Труд противостоит символически опосредованная интеракция, или коммуникативное действие в понятиях Хабермаса. Если статус и мера власти технического действия или труда черпается из значимости технических правил и стратегий, действительности эмпирических и аналитических истин, то значимость общественных норм (в интеракции) сохраняется «путем признания обязательств», норм, связанных правилами конвенции. Из этих двух противоположностей формируются два типа власти, которые Хабермас называет «дисциплиной *навыков*» и «дисциплиной *структур*»<sup>382</sup>.

Если образом власти в традиционном обществе был иерархический порядок (вертикаль власти, если воспользоваться современным идеологическим термином), то в капиталистическом обществе образом господства становится карта мирового разделения труда. В частности, Хабермас замечает: «Традиционное господство было политическим господством. И лишь при капитализме легитимация институциональных рамок может быть непосредственно связана с системой общественного труда. Только теперь порядок владения собственностью может из *политических отношений* превратиться в *производственные отношения*, потому что он легитимирован рациональностью рынка, идеологией общественного обмена, а не каким-то легитимным порядком господства»<sup>383</sup>. Это процесс институализации господства производства Вебер называл рационализацией. По мнению Хабермаса, только в конце XIX в. рождается взаимозависимость науки и техники. Это изменение приводит к тому, что техника и наука, как говорил Маркузе, принимают на себя также функцию легитимации господства.

Согласно Марксу, статус надстройки резко меняется, вопрос о господстве решается уже не только по ведомству идеологии, политика уже не элемент надстройки, но встроена в производящую господство техническую и научную систему. Государственно регулируемый капитализм, интенсивно инвестирующий в науку и технику, как пишет об этом Ха-

---

<sup>382</sup> См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 66–68.

<sup>383</sup> Там же. С. 76.

бермас, является специфической системой власти и управления: «Место идеологии свободного обмена занимает *программатика возмещения убытков*, которая ориентируется на социальные последствия не института рынка, но государственной деятельности, компенсирующей дисфункции процесса свободного обмена. <...> Эта программатика возмещения обязывает систему господства сохранять условия стабильности системы обеспечения системы социальной безопасности и шансов личного роста, предупреждая связанные с этим риски»<sup>384</sup>. Происходит некоторая деградация политики, она принимает специфически негативный характер. Своевременная политика ориентируется на устранение дисфункций, предупреждение рисков, т. е., как поясняет Хабермас, «не на *реализацию практических целей*, но на решение *технических вопросов*». На наших глазах происходит процесс завоевания сферы политики технократами, внедряющими техническую рациональность в сферу идей и идеологии.

Ключевым понятием старой политики было понятие блага, современная политика предотвращения и рационального функционирования решает, прежде всего, технические задачи, которые не требуют публичного обсуждения. О кризисе идеологии и политики в эпоху тотальной власти техники пишет и Эллюль: «Техника — фактор порабощения человека. Но, разумеется, не только порабощения! Она могла бы быть, гипотетически говоря, фактором его освобождения. Единственная реалистическая революция направится именно по этому пути, и она будет иметь своим последствием радикальное отвержение любых идеологий. <...> Беда в том, что политика, какую мы ее видим сегодня, совершенно не в состоянии справиться с техникой и сама ею полностью детерминирована»<sup>385</sup>. Эллюль, говоря о кризисе идеологии, имеет здесь в виду все идеологии как таковые. Парадокс новой технократической мысли, по мнению Эллюля, в том, что дальнейшее развитие техники и возрастание ее социальной роли он считает возможным только при радикальном («революционном») переключении энергии общества с технических целей на духовные. Он говорит об опасности сращения информационного-технического ресурса с бюрократи-

---

<sup>384</sup> См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 84.

<sup>385</sup> Эллюль Д. Другая революция. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000949/st000.shtml> (дата обращения: 11.01.2009).

ческой властью, которое приведет к тому, что власть «застынет несокрушимой глыбой». Подобную ситуацию Эллюль считает историческим тупиком человечества.

Мы соучаствуем в процессе коррозирования системы либеральной и демократической идеологии, которая уступает место деполитизированному обществу массового потребления. Отсюда Хабермас вслед за Маркузе делает широкое заключение: техника и наука перенимают также и роль идеологии. Каков же политический эффект подобных мутаций власти? По мнению Хабермаса, научно-технический прогресс превращается в основание всякой легитимации, и «эта новая форма легитимации утрачивает старый облик идеологии». Технократическое сознание становится «менее идеологическим» в сравнении с предшествующими идеологиями, т. к. «оно лишено ослепляющей силы, которая лишь имитирует соблюдение интересов». С другой стороны, «доминирующая теперь скорее прозрачная идеология заднего плана, превращающая науку в фетиш, является более непреодолимой и всепроникающей, чем идеологии старого типа». Тотальность и всеохватность современной идеологии технократизма состоит в том, что она уже не оправдывает частные интересы господства одного из двух классов, но «затрагивает интересы эмансипации человеческого рода как такового». Объектом эксплуатации технической власти становится не один класс («эксплуатируемый», по Марксу), но все человечество в целом<sup>386</sup>.

Таким образом, власть техники связана с ситуацией господства, которое вытекает не только из социальных условий функционирования техники, но также имеет глубокие экзистенциальные основания, которые были описаны в традиции антропологического понимания сущности и власти техники. Власть техники в обществе и жизни человека выстраивается по модели власти производства.

---

<sup>386</sup> См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 98–99.



## Вместо заключения

Если и случаются какие-то существенные перемены, никогда не следует списывать их на сочинения. Если фразы и имеют какой-то смысл, на деле они лишь собирают воедино то, что искалось... Вот почему необходимо следующее: стереть написанное, загнав его в тень выражаемой реальности.

*Ж. Батай*

На одной из страниц книги «Понятие власти» Кожев делает заключение, которое можно назвать квинтэссенцией классического понимания власти. Он говорит, что любая власть всегда стремится стать тотальной, власть любого типа «всегда склонна захватывать Власти иных типов», «метафизическая структура Власти противостоит ее разделению», что чревато потерей части силы и ослаблением власти<sup>387</sup>. Рассуждения Кожева о власти убеждают в том, что классическое представление всегда исходит из идеи единства власти, которое как раз и может стать основанием социального порядка как кальки метафизического. Если классическая установка говорила, что только из единства власти может возникнуть порядок, то современный философский взгляд выделяет иное: на платформе разделения, различия (а не единства) рождается власть, которая способствует упорядочиванию социальной реальности. Не единство, а разделение, не тотальность, а события — вот круг понятий и смыслов, которые рождают два альтернативных взгляда на теорию и действительность власти.

В представленном вам исследовании обосновывались идеи событийного характера в утверждении власти и ее укорененность в жизни человека. На место власти по модели господства и подчинения должны прийти иные типы власти, которые были бы более адекватны свободному существованию человека и позволили бы по-новому сформулировать вопрос о природе совместности людей друг с другом. На материале анализа ряда феноменов были описаны альтернативные господству типы власти: власть как владение (богатство), власть призывания и признания (любовь), власть над самим собой (совесть), власть служения (священное/сакральное), власть

---

<sup>387</sup> См.: Кожев А. Понятие власти. С. 126.

произведения (техника). Данные типы власти не разрушают существование человека, загоняя его в жесткие рамки социального функционирования, но позволяют сбываться, решиться на событие, сделать выбор, а также позволяют влиять на выбор другого без насилия и принуждения.

Предложенный ракурс анализа проблемы существенно расширяет поле смыслов, открывает новые перспективы для разработки концепта политической власти. Думаю, что идея «смерти политического», так ярко артикулированная в современной французской философии, — скорее стимул для поиска свежего и адекватного эпохе постмодерна взгляда на власть и сферу политического. Шанталь Муфф, отталкиваясь от хайдеггеровского различия онтического и онтологического, говорит о том, что политика как все многообразие практик и институтов имеет дело с «онтическим», а область политического как пространство власти, конфликтов и антагонизмов относится к «онтологическому». Кризис политического мышления, который чаще всего расшифровывается как потеря былого превосходства либеральной идеологией, связан, по мнению Ш. Муфф, с нашей нынешней неспособностью к политическому мышлению, в основе которого лежит «непонимание того, что представляет собой “политическое” в его онтологическом измерении»<sup>388</sup>. Эта мысль известного современного исследователя в области философии политики представляется мне и верной, и призывающей философское сообщество обратить внимание на проблему природы политического, поскольку от решения этого вопроса зависит судьба и будущее демократии. Раскрытие событийной природы власти и ее экзистенциальной укорененности раскрывает важные перспективы в развитии проблемы онтологических оснований политического. Если власть на стороне человека, а не только против него, то возникают новые горизонты для создания нового концепта политики, который позволил бы представить социальное и политическое как «*экзистенциальны*»<sup>389</sup>, т. е. как необходимые составляющие жизни не только

---

<sup>388</sup> См.: Муфф Ш. Политика и политическое // Политико-философский ежегодник. Вып. 1. Отв. ред. И.К. Пантин. М.: ИФРАН, 2008. С. 88–89.

<sup>389</sup> Идея представления социального и политического как экзистенциалов высказывается также и Шанталь Муфф. См.: Муфф Ш. Указ. соч. С. 96.

социума, но и любого человека, что было бы важно как в научном, так и в социальном отношении.

В философии уже предпринимались попытки описания области политического исходя из понимания реальности как событийной. Сопринадлежность события и власти стоит в центре внимания современного французского философа А. Бадью, чья концепция политики строится на понимании власти не как силового отношения, но как события, мыслительного процесса и разрыва в нем. Основным референтом события и политики он называет «неприемлемое», из которого исходят, производя вмешательство. Политика — это не столько отношение, сколько событие, реальность, это некое «имеется», а не «как», т. е. тип связи. В центре внимания философа находится «политическое», которое не является концептом опыта или субъективной нормой правления, он определяет политическое как фикцию, которую «политика пробивает событием». Вот как об этом пишет Бадью: «Событийное “имеется”, взятое наобум, как раз служит местом, куда вписывается сущность политики. <...> Но событие не принадлежит к порядку реальности. Мысль здесь ориентируется на отличие события от его текущей имитации, которую можно назвать фактом. Событие является продуктом некой интерпретации»<sup>390</sup>. Бадью констатирует смерть политики в современной цивилизации.

Событийный анализ власти ставит новые задачи для современной концептуализации политического, которые вытекают из отрицания концепта политики в терминах связи и предписаний. Задача современной концептуализации политического состоит в том, чтобы перестать понимать политику в горизонте связи и предписаний. Политика — это режим разрыва, а не собирания, это активная интерпретирующая мысль, а не предприятие власти. Избавить политику от тирании истории, привести политику к событию — вот ключевые тезисы и кредо философа, которые требуют дополнительного осмысления для успешной разработки концепции политического.

Современный американский социолог А. Селингмен верно утверждает, что власть, господство и насилие могут лишь на короткое время решить проблему социального порядка,

---

<sup>390</sup> Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / пер. с фр. Б. Скуратова, К. Голубовича. М.: Логос, 2005. С. 53, 61.

организации разделения труда, но не способны обеспечить основу для долговременной совместности людей друг с другом. Поэтому многие философы и социологи обращают свое внимание на существование «додоговорных» элементов в общественных установлениях, альтернативных институтам господства и подавления. Выдвижение на первый план научного анализа и практики жизни современности проблем консенсуса, идеологии, экспертиз, технократии, управления конфликтами, медийной среды и пр. продиктовано сложными сетями власти, переплетающими человека с семьей, гражданским обществом, религиозными, профессиональными и пр. организациями. Современное общество пытается построить особую идеологию власти, которая позволяла бы существовать человеку не во враждебном мире, а в мире открытости и понимания. А это рождает новый импульс для осмысления проблем власти, направленной не против человека, но разворачивающейся из перспективы его исходного и самобытного экзистирования. Покорив враждебность природы, мы все находимся в поиске умирения враждебности окружающей нас социальности. Изменение фокуса видения, модификация практик жизни, стремительный поворот в сторону человека позволяет по-новому поставить проблему власти и решать ее с позиции человека и той системы ценности, которую он свободно выбирает. Конечно, попытка основать новое политическое сообщество на базе взаимного выполнения обещаний, с учетом уникальности и ценности человека может показаться очередной иллюзией, но это лишь поверхностный скепсис<sup>391</sup>. Выбранная мной точка опоры и амплитуда движения мысли представляется вполне адекватной существующему положению дел. В современном обществе уже сформулирована проблема поиска новой основы социального и политического порядка. Более того, обращение к сферам сопринадлежности власти и бытия человека инспирирует поиск корневых основ социального порядка. Эта общая для всех потребность утвердить социальные институты на чем-то, что имеет человеческое лицо, а не является машиной насилия и опустошения, тесно вплетена в реальную жизнь человека.

---

<sup>391</sup> Например, социологическое исследование Селигмена убеждает в том, что современное общество – это общность людей, основанная на доверии. См.: Селингмен А. Проблема доверия / пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболевой. М.: Идея-Пресс, 2002.

## Библиографический список

1. Агамбен Дж. Искусство, без-деятельность, политика // Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008.
2. Апрелева В.А. Сакральный Космос Руси Изначальной: мифология, философия, символизм. Ч. 1. Истоки Руси в контексте философии культуры. СПб.: Изд-во «Инфо-да», 2002.
3. Арндт Х. О человечности в темные времена: мысли о Лессинге // Арндт Х. Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003.
4. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. IV.
5. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. I.
6. Аристотель. О душе // Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. I.
7. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. IV.
8. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. М.: Логос, 2005.
9. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. / пер. с фр. В.Е. Лапцкого. СПб.: Machina, 2006.
10. Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис, Логос, 2003.
11. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.
12. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники / сост. и пред. С. Г. Бочаров. Ежегодник: 1984–1985. М., 1986.
13. Белякова Л.Ю. Предприниматель в ситуации морального выбора: этические критерии бизнес-решений // Предприниматель и успех: сб. статей / под ред. К.С. Пигрова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006.
14. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995.
15. Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект-Пресс, 1996.
16. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993.

17. Бибухин В.В. Материалы к исихастским спорам // Синергетика. Проблемы аскетики и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Ди-Дик, 1995.

18. Бимель В. Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / пер. с нем. А. Ведерникова. Челябинск: Урал LTD, 1998.

19. Богданов К.А. Деньги в фольклоре. СПб.: Белл, 1995.

20. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / пер. с фр. Д. Калугин. СПб.: Владимир Даль, 2000.

21. Бодрийяр, Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000.

22. Божович М. Узы любви: Лакан и Спиноза // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Истории любви / пер. с англ. А. Смирнова; ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2005.

23. Большая Советская энциклопедия. URL: <http://bse.sci-lib.com/article051085.html> (дата обращения: 12.10.2009).

24. Большой древнегреческий словарь. URL: <http://slovarus.info/grk.php?id=%26%23946%3B> (дата обращения: 12.10.2009).

25. Бочаров В.В. Истоки власти // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.

26. Брокгауз Ф.А., Эфрон И.А. Энциклопедия. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/17646> (дата обращения: 10.10.2009).

27. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М.: Республика, 1995.

28. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / пер. с франц. А.Т. Бикбова, Т.В. Анисимовой. М.: Праксис, 2003.

29. Бурдые П. Социальное пространство и «генезис» классов // Бурдые П. Социология социального пространства / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.

30. Бхартрихари. [Трактат] о речении и слове // Исаев Н.В. Слово, творящее мир. М., 1996.

31. Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив чужого / пер. с нем., науч. ред. А.А. Михайлов, отв. ред. Т.В. Щитцова. Минск: ПроPILEI, 1999.

32. Вебер М. Религиозное неприятие мира // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект-Пресс, 1996.

33. Вилков Н.О. Философия богатства. Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2000.

34. Гегель Г. Наука логики. Т. 3. М.: Мысль, 1970–1972.

35. Гегель Г. Феноменология духа // Гегель Г. Сочинения. Т. 4. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959.
36. Гоголь Н.В. Мертвые души: Поэма. М.: Сов. Россия, 1988.
37. Годелье М. Загадка дара / пер. с фр., примеч. А.Б. Шербаковой, ст. и коммент. А.А. Белика. М.: Восточная литература, 2007.
38. Гофман А.Б. Социология Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / пер. с фр., сост., послеслов., примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.
39. Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. М.: Новый век, 2000.
40. Гурко Е.Н. Божественная онтомотология: Именование Бога в имясловии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006.
41. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc2p/215394> (дата обращения: 02.01.2009).
42. Данто А. Ницше как философ / пер. с англ. А. Лавровой. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001.
43. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / пер. с фр. Е.Г. Соколова. М.: Алетейя, 1999.
44. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора, 1999.
45. Делез Ж. Ницше / пер. с франц., послесловие и комментарии С.Л. Фокина. СПб.: Аxiома, 2001.
46. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта человека / под ред. С.А. Гуревича, С.Я. Левит. М.: Наука, 1993.
47. Долар М. С первого взгляда // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Истории любви / пер. с англ. и биограф. справка А. Смирнова; под ред. В. Мазина, Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2005.
48. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Куйбышев, 1983.
49. Драйзер Т. Стоик: Роман. Рассказы. М.: Эксмо, 2005.
50. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронов, ред. С. Зимовец. М.: Художественный журнал, 1999.
51. Жирар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
52. Забелин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания и поэзия. М., 1990.
53. Захарян Т.Б., Пивоваров Д.В. Сакральный символ в языке религии. Екатеринбург: УрГУ, 2005.
54. Зиммель Г. Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект-Пресс, 1996.

55. Ивин И. Философский словарь. URL: <http://terme.ru/dictionary/187/word/%C8%CD%D2%C5%CD%D6%C8%DF/> (дата обращения: 12.10.2009).

56. Ильин И.А. О частной собственности // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993.

57. Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. СПб.: Азбука-классика, 2006.

58. Имамичи Т. Моральный кризис и метатехнические работы // Вопросы философии. 1995. №3.

59. Иригарей Л. Этика полового различия / пер. А. Шестаков, В. Николаенков, ред. И. Аристархова. М.: Художественный журнал, 2004.

60. Исихазм. Аннотированная библиография / под ред. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

61. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995.

62. Ковачев А.Н. Символы власти и их интерпретация в различных культурах // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006.

63. Кожев А. Понятие власти / пер. с фр., послесл. А.М. Руткевич. М.: Практикс, 2006.

64. Кожев А. Очерки феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Практикс, 2006.

65. Коллеж социологии: сб. статей / сост. Д. Олье.; пер. с фр., ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004.

66. Конев В.А. Нищие духом // Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара: Самарский университет, 1998.

67. Конев В.А., Лехциер В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары. Самара: Самарский университет, 2002.

68. Кравченко И.И. Государство и общество // Вопросы философии. 2007. № 7.

69. Крамер Дж., Олстед Д. Маски авторитарности: очерки о гуру / пер. с англ. М.: Пресс-Традиция, 2002.

70. Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993.

71. Лойола И. Духовные упражнения. URL: <http://www.krotov.info/library/i/loyola/Loyola2.html> (дата обращения: 15.10.2009).

72. Латинско-русский словарь. URL: <http://linguaeterna.com/vocabula/show.php?n=29907> (дата обращения: 15.10.2009).



73. Лаура. Сакральное // Батай Ж., Пеньо К. (Лаура) Сакральное / пер. О. Волчек. Коломна: Митин журнал, 2004.
74. Лебедев В.Ю. Очерки сакрального перевода. Тверь: Изд-во ГЕРС, 2001.
75. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000.
76. Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Самарский университет, 2007.
77. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В.В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001.
78. Лондон Дж. Мартин Иден. Екатеринбург: Средне-Уральское книжное издательство, 1993.
79. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
80. Магун А. Понятие и опыт революции. URL: <http://www.politstudies.ru/archS/authors/931.htm> дата обращения: 12.10.2007.
81. Мей Р. Сила и невинность. М.: Смысл, 2001.
82. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994.
83. Марков Б.В. Реквием сексуальному // Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / пер. с фр. Д. Калугина. СПб.: Владимир Даль, 2000.
84. Митчем К. Что такое философия техники? / пер. с англ. под ред. В.Г. Горохова. М.: Аспект Пресс, 1995.
85. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999.
86. Мухелишвили Н.Л. К проблеме сопоставления умного делания и системы «духовных упражнений» Игнатия Лойолы // Синергетика. Проблемы аскетики и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Ди-Дик, 1995.
87. Муфф Ш. Политика и политическое // Политико-философский ежегодник / отв. ред. И.К. Пантин. Вып. 1. М.: ИФРАН, 2008.
88. Нейсбит Дж. Высокая технология, глубокая гуманность. М.: АСТ, Транзиткнига, 2005.
89. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцых и др. М.: Культурная революция, 2005.
90. Ницше Ф. Генеалогия морали. URL: <http://www.lib.ru/NICSH/morale.txt> (дата обращения 15.10.2007).
91. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Собрание сочинений в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1990.
92. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Собрание сочинений в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1990.

93. Общество риска и человек: онтологические и ценностные аспекты / под ред. В.Б. Устьянцева. Саратов: Изд. центр «Наука», 2006.

94. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / пер. с исп., сост. и ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997.

95. Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. СПб.: Алетейя, 2001.

96. Отто Р. Священное. Об иррациональном в его идее божественного и его соотношении с рациональным / пер., послесл. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007.

97. Палама Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер. с греч., послесл., коммент. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2007.

98. Пигров К.С. Страсть к наживе и страсть к творчеству: феноменология интеллектуальной инициативы // Предприниматель и успех: сб. статей / под ред. К.С. Пигрова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006.

99. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1993.

100. Прот. Александр Геронимус. Богословие священного безмолвия // Синергетика. Проблемы аскетики и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Ди-Дик, 1995.

101. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006.

102. Пылаев М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: РГГУ, 2000.

103. Разинов Ю.А. Понятие категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. Самара, 1999. № 1 или URL: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/content/phil.html> (дата обращения: 12.10.2009).

104. Рансьер Ж. На краю политического / пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Практис, 2006.

105. Ревзин Е.А. Типология успеха руководителя // Предприниматель и успех: сб. статей / под ред. К.С. Пигрова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.

106. Розин В.М. Развитие права в России как условие становления гражданского общества и эффективной власти. М., 2005.

107. Розин В.М. Техника и социальность // Вопросы философии. 2005. № 5.

108. Россия глазами иностранцев XV–XVII вв. Л., 1987.

109. Россия глазами иностранцев XVIII в. Л., 1989.

110. Ружмон Д. Искусство любить и искусство воевать // Коллеж социологии / сост. Д. Олье, пер. с фр., ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004.

111. Рыбалкин Н.Н. Философия безопасности. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.

112. Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / пер. с англ. В. Мазин. М.: Художественный журнал, 1999.

113. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.

114. Сартр Ж.-П. Любовные поражения // Сартр Ж.-П., Бовуар С. Аллюзия любви. М.: Алгоритм, 2008.

115. Святитель Затворник, Феофан. Путь ко спасению // Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / сост., вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.

116. Селингмен А. Проблема доверия / пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболевой. М.: Идея-Пресс, 2002.

117. Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002.

118. Сидорина Т.Ю. Два века социальной политики. М., 2005.

119. Синергетика. Проблемы аскетики и мистики Православия / науч. сб. под ред. С.С. Хоружего. М.: Ди-Дик, 1995.

120. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000959/st000.shtml> (дата обращения: 11.01.2009).

121. Смирнов С.Н. Социальная политика и социальная работа. Саратов, 2003.

122. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов // Антология экономической классики. Т. I. М.: Эконом, 1991.

123. Соловьев В.С. Оправдание добра // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993. Ч. 3. Гл. 16. § 8.

124. Соловьева С.В. Индивидуальная форма историчности. Самара: Самарский университет, 2002.

125. Социальная политика: реалии XXI века. Вып. 1. М., 2003; Вып. 2. М., 2004.

126. Топоров В.Н. Святость и святые в русской культуре. Т. I. М.: Гнозис, Языки русской культуры, 1995.

127. Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М., 2005.

128. Философский энциклопедический словарь. URL:<http://terme.ru/dictionary/180/word%CF%CE%C3%D0%C0%CD%C8%D7%CD%C0%DF+%D1%C8%D2%D3%C0%D6%C8%DF/> (дата обращения: 12.10.2009).

129. Франк С.Л. Собственность и социализм // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993.

130. Фрейд З. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.

131. Фрейд З. О Нарцизме // Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Киев: Здоровье, 1990 или URL: [http://ihtik.lib.ru/psychology\\_21dec2006/](http://ihtik.lib.ru/psychology_21dec2006/) (дата обращения: 5.03.2007).

132. Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.

133. Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи и выступления / пер. с фр. И. Окуневой; под ред. Б.М. Скуратова. Ч. 2. М.: Праксис, 2005.

134. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. Вильнюс: ЕГУ, 2006.

135. Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки о гегелевской «философии духа» йенского периода // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007.

136. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007.

137. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 или URL: [http://ihtik.lib.ru/philosbook\\_22dec2006/](http://ihtik.lib.ru/philosbook_22dec2006/) (дата обращения: 5.03.2007).

138. Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. О.Н. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

139. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

140. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

141. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

142. Хайдеггер М. Ницше / пер. с нем. Д.П. Щурбелова. Т. I. СПб.: Владимир Даль, 2006.

143. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993.

144. Хоружий С.С. Духовные основы русского старчества // Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / сост., вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.

145. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

146. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005.

147. Четырова Л.Б. Социальное конструирование труда. Самара: Самарский университет, 2002.

148. Чичерин Б.Н. Собственность и государство // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993.

149. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения / пер с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова. М.: Гнозис, 1994.

150. Шкурин А.М. Концепции труда в истории философской мысли. Владивосток, Хабаровск: Изд-во ДВО РАН, 2003.

151. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

152. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл., коммент. Н.К. Гарбовского. М.: МГУ, 1994.

153. Эллюль Д. Другая революция. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000949/st000.shtml> (дата обращения: 11.01.2009).

154. Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности // Русская философия собственности / сост. К. Исупов, И. Савкин. СПб.: Ганза, 1993.

155. Юнгер Ф.Г. Ницше / пер. с нем. А.В. Михайловского. М.: Праксис, 2001.

156. Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность / пер. с нем. И.П. Стебловой. СПб.: Владимир Даль, 2002.

157. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / пер. с нем. А.В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000.

158. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

# Оглавление

<b>Предисловие</b>	3
<b>Раздел 1. Экзистенциальная природа власти</b>	10
<b>Глава 1. Власть и событие</b>	10
<b>1.1. Власть со стороны силы, возвращения, события</b>	11
<b>1.2. К вопросу о связи человека и власти, или Вокруг онтологии Хайдеггера</b>	29
<b>Глава 2. Власть в перспективе владения</b>	55
<b>2.1. Постановка проблемы, или Как возможна власть над вещами?</b>	55
<b>2.2. Богатство и собственность как опыт власти над вещами</b>	57
<b>2.3 Экзистенциальные стратегии власти над вещами: труд, авантюра, стяжательство</b>	76
<b>Глава 3. Любовь как феномен власти</b>	95
<b>3.1. Власть, сила и любовь</b>	97
<b>3.2. Любовь как зона опасности, конфликта и борьбы</b>	102
<b>3.3. Соблазн как стратегия власти любви</b>	113
<b>3.4. Власть любви: мир социального или событие свершения?</b>	122
<b>Глава 4. Совесть как феномен власти над собой</b>	133
<b>4.1. Властные аспекты совести в философском дискурсе</b>	133
<b>4.2. Власть совести: потрясение и побег</b>	143
<b>Раздел 2. Феномены власти в культуре</b>	
<b>Глава 5. Власть священного в экзистенциальном опыте и культуре</b>	159

5.1. Эскиз философских идей по проблеме священного	161
5.2. Избыточность, сила священного и проблема зависимости	171
5.3. Власть служения	187
<b>Глава 6. Власть техники</b>	198
6.1. Несколько слов о философии техники	199
6.2. Силовые аспекты власти техники. Избыток или нехватка?	209
6.3. Власть техники и вопрос о господстве	219
<b>Вместо заключения</b>	233
<b>Библиографический список</b>	237

Научное издание

**Соловьева Светлана Владимировна**

**НА СТОРОНЕ ВЛАСТИ:  
очерки об экзистенциальном  
СМЫСЛЕ ВЛАСТИ**

Монография

Редактор *Е.А. Будячевская*

Художественный редактор *Л.В. Крылова*

Компьютерная верстка, макет *Л.Н. Замамыкиной*

*На обложке использована репродукция  
картины И.Е. Репина «Иван Грозный и сын его Иван»*

Подписано в печать 17.12.2009.

Формат 84×108/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл.-печ. л. 13. Гарнитура «Newton».

Тираж 300 экз. Заказ № 258

Издательство «Самарский университет»,

443011, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.

Тел. (846) 334-54-23. E-mail: lizam@ssu.samara.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета

в типографии ООО Издательство «Книга».

г. Самара, ул. Песчаная, 1.

Тел. (846) 267-36-82. E-mail: slovo@samaramail.ru