

Мария Рахманинова

ВЛАСТЬ И ТЕЛО



РАДИКАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА
rtpbooks.info

Мария Рахманинова

Власть и тело / Рахманинова М. — Издание второе, дополненное. — Москва:
Радикальная теория и практика, 2020. — 456 с.
ISBN 978-5-6041337-8-1

Научное издание

Рецензенты:

к.ф.н. доцент П. В. Рябов,

д.ф.н., профессор М. В. Тлостанова,

д.ф.н., профессор И. М. Чубаров.

В книге исследуется проблема власти и последовательно устанавливается универсальная процедура, лежащая в её основе и позволяющая её замечать в самых разных контекстах. В качестве теоретической рамки здесь используется проблема тела, исторически сопровождавшая все дискурсы о власти, осмыслявшие её из критической перспективы.

Это междисциплинарное исследование проведено на обширном историческом, эстетическом и теоретическом материале, в том числе с привлечением источников, ранее неизвестных в русскоязычном пространстве, либо никогда не рассматривавшихся с предложенных позиций.

События социально-политической истории и её художественная рефлексия в кино, прозе и поэзии, средневековая теология и протестные движения, религиозное сектанство и гендерная теория, контркультура и деколониальная перспектива, бытийный статус животных и траектория научно-технического прогресса — всё это составляет горизонт, в котором выстраивается философская концепция книги «Власть и тело».

Книга выпущена под лицензией Creative Commons

(CC BY-NC-ND 4.0)

«Attribution — NonCommercial — NoDerivatives»

«Атрибуция — Некоммерческое использование —

Без производных произведений»

Издательство «Радикальная теория и практика»

Москва, 2020

Выражаю глубокую благодарность Станиславу Яценко, Мадине Владимировне Тлостановой и Петру Рябову за ценные советы, помощь с источниками и длительные обсуждения концепции книги и её отдельных сюжетов. За помощь в подготовке книги к изданию благодарю коллективы РТП, AnFem, а также всех, кто так или иначе участвовал в её появлении.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Переопределяя угнетение: вопрос о смысле власти должен быть поставлен.....	8
Вместо предисловия.....	15
Патологоанатомия власти в зеркале анархической оптики.....	17
Введение.....	22
Глава I.	
АКРАТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ВЛАСТИ.....	24
Проблемы изучения власти и исследовательские ракурсы.....	24
«Левые» и «правые»: проблемы классификации.....	35
Акратическая традиция рефлексии о власти: от истоков к классической полемике.....	43
Зарождение акратических теорий власти: от осевого времени к религиозным ересьям.....	43
Акратические теории власти в Новое время: формирование социалистических учений.....	52
XIX век: между теорией и практикой. От Р. Оуэна к Интернационалу и Парижской коммуне.....	63
Проблема власти в проекте социал-демократии.....	77
Российские дискурсы о власти и начало рефлексии о теле: народники, анархисты, социал-демократы.....	81
Проблема власти и тела в народничестве.....	81
Анархисты рубежа веков: П. А. Кропоткин и Э. Гольдман.....	89
Проблема власти и тела в большевистском дискурсе. А. А. Боровой: полемика с большевиками.....	98
Проблема власти и тела в эстетической системе К. С. Малевича.....	110
Конец модерна: Кафка. Беньямин. Райх.....	117
Проблема власти и тела в экзистенциализме.....	129

Проблема власти и тела в философии Франкфуртской школы	134
Французская мысль 2-й половины XX века:	
Ситуационистский Интернационал. Л. Альтюссер	136
Проблема власти и тела в оптике постмодернизма	142
Современность. Власть и тело в «Империи»	
М. Хардта и А. Негри	150
Современная критическая теория: постмарксизм	155
Современная критическая теория: анархизм	163
Глава II.	
ОСНОВАНИЯ ВЛАСТИ	172
Метафизика тела	172
Конец оснований	203
Методы исследования отношений «власть — тело»:	
от классового подхода к интерсекции	213
Классовый подход и проблема власти	213
Классовый подход в марксизме и анархизме	216
Теория двойных систем	232
Теория трёхкомпонентного анализа власти	
и интерсекциональный подход	235
Психоанализ	248
Глава III.	
НАБЛЮДАЯ ВЛАСТЬ	252
Власть-Логос	253
Власть-владение и «классовое тело»	263
Власть вещи	273
Власть как экзистенциал	278
Власть-господство	283
Власть как эпистемологический драйвер	290
Власть как инстанция онтологизации и деонтологизации	293
Биовласть	294
Глава IV.	
ПРОЦЕДУРА ВЛАСТИ И ПРОТИВОСТОЯНИЕ ЕЙ	319
Конструирование Другого: проблема субъекта власти	320
Номинативные практики власти	339

Конструирование Другого: проблема объекта власти.....	351
Вменяя инаковость.....	351
Извечный Другой: тело животного	361
Исключение Другого	372
Тактики противостояния	383
Ускользание	383
Бунт	393
Гнев.....	401
Рефлексия исключения и искусство	404
Любовь.....	408
Заключение	423
Глоссарий	430
Список литературы	432

ПЕРЕОПРЕДЕЛЯЯ УГНЕТЕНИЕ: ВОПРОС О СМЫСЛЕ ВЛАСТИ ДОЛЖЕН БЫТЬ *ПОСТАВЛЕН*¹

До XX века ревизия фундаментальных философских понятий происходила не так уж часто. Даже «бытие» пребывало в забвении со времён античности до тех пор, пока М. Хайдеггер не указал на отсутствие разработанности и должной теоретической проясненности этой, казалось бы, фундаментальной философской категории. Во введении к трактату «Бытие и Время» Хайдеггер дал краткий обзор всех имевшихся прежде представлений о бытии, которые при внимательном прочтении оказались лишь общими местами и предрассудками. «Всеобщность» бытия, его «неопределимость» и, особенно, «самопонятность» — не предоставляют сколько-нибудь твёрдой опоры его фундаментальной онтологии. «Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*»² — этот императив на долгие годы определил магистральную линию в континентальной философии; «Бытие и Ничто» Ж. П. Сартра, «Бытие и Событие» А. Бадью — наиболее известные и влиятельные трактаты-реплики.

Там, где философская мысль встречается с политической, фундаментальной категорией оказывается власть. Как и в случае онтологии, социально-философские изыскания также долгие годы продвигались в горизонте «усреднённой и смутной понятности»³ основополагающего термина.

Мария Рахманинова ставит вопрос о смысле власти и проблематизирует сам способ конструирования объекта изучения. Как можно исследовать власть? Как заставить этот

¹ Перефразируя тезис М. Хайдеггера «Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*».

² Мартин Хайдеггер. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 20.

³ Там же, с. 20.

размытый, смутно понятный феномен, присутствующий в различных сюжетах и дискурсах, явить себя во всей полноте? Какие ограничения налагает он на метод исследования? Задать эти вопросы — уже означает оказаться в гуще проблематики, связанных с историей изучения и концептуализации власти, поэтому существенная часть работы посвящена пристальному анализу систем мысли, так или иначе касавшихся этого предмета.

Первое же приближение к проблеме власти обнаруживает невозможность её нейтрально-дескриптивного определения. И дело тут не в этических предпочтениях исследовательницы — сам предмет исследования подразумевает наличие двух перспектив, из которых он может рассматриваться. Власть — это тип отношения между субъектом и объектом. Занять одну из позиций — субъекта или объекта — означает получить доступ к совершенно разным проблематикам, причём выбор одной из них связан не только с принципиальной невозможностью избежать ангажированности. Скорее, от него зависит продуктивность самого исследования: именно из позиции объекта власти появляется запрос на её проблематизацию, тогда как позиция субъекта может довольствоваться «усредненной и смутной понятностью».

У Платона и Аристотеля, Фомы Аквинского и Н. Макиавелли, Т. Гоббса и других философов никогда не разбирается власть как таковая, зато она может «принадлежать» той или иной политической группе, сосредотачиваться в руках одного человека или равномерно распределяться среди граждан, встраиваться в порядок божественного мироустройства или утрачивать печать божественности. Если же и удастся найти у этих мыслителей какое-то определение власти, то оно чаще всего носит прикладной характер, созвучный понятию «управление».

Предпосылки для постановки вопроса о смысле власти начинают складываться сравнительно поздно, в тот период XIX века, который историки левых движений называют золотым веком теории, когда вопрос о власти наметил линию окончательного раскола между авторитарными и антиавторитарными социалистами. Горячая полемика об этатизме, развернутая Прудоном применительно к учению Л. Блана, достигла своей остроты в столкновении Бакунина и Маркса, приведя

I Интернационал к расколу. С тех пор антиавторитарная критика, специфичная именно для левого крыла социально-политической мысли, развивалась, опираясь как на труды классиков анархизма, так и на современную ей социально-политическую повестку.

Таковы работы Э. Гольдмана, В. Черкезова, А. Беркмана, В. Волина и многих других авторов, которым довелось не только дискутировать с оппонентами из числа марксистов-государственников в области чистой теории, но также соотносить результаты проводимой ими политики с исходными задачами и целями Революции. В центре их внимания оказались события, последовавшие за Октябрьской революцией, — жестокое подавление большевиками кронштадтского восстания и разгром повстанчества Украины, подмена низовых рабочих советов партийной диктатурой и становление нового класса бюрократов-управленцев, уничтожение анархистов Каталонии силами просталинской Республики, etc. Для этого поколения анархистских мыслителей, как, впрочем, и классических теоретиков, слово «власть» по-прежнему обретало смысл в зависимости от контекста — шла ли речь о «народовластии» или деспотии, и не рассматривалась как самостоятельный феномен. Однако удерживать фокус на угнетении как явлении гораздо более обширном, нежели его сугубо экономическое выражение, помогал высокий предсказательный потенциал либертарной традиции мысли. Так М.А. Бакунин пророчески описал сценарий воплощения марксистского проекта в большевистской России: «Они говорят, что такое государственное ярмо, диктатура есть необходимое переходное средство для достижения полнейшего народного освобождения: анархия, или свобода, — цель, государство, или диктатура, — средство. Итак, для освобождения народных масс надо их сперва поработить! На этом противоречии пока остановилась наша полемика. Они утверждают, что только диктатура, конечно, их, может создать народную волю, мы отвечаем, что никакая диктатура не может иметь другой цели, кроме увековечивания себя, и что она способна породить и воспитать в народе, сносящем её, только рабство»¹; «Спрашивается, если пролетариат будет господствующим сословием,

¹ Михаил Бакунин. Государственность и анархия. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 133.

то над кем он будет господствовать? Значит, останется ещё другой пролетариат, который будет подчинён этому новому господству, новому государству. Например, хотя бы крестьянская чернь, как известно, не пользующаяся благорасположением марксистов, и которая, находясь на низшей степени культуры, будет, вероятно, управляться городским и фабричным пролетариатом»¹; «Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, немыслимо — вот почему мы враги государства»².

К либертарной традиции, столь успешно объясняющей провал левых государственников, обратилась впоследствии и Франкфуртская школа, и даже некоторые марксисты, например, бежавший из Советского Союза Лев Троцкий, который в своих поздних работах подвергал критике бюрократическую диктатуру большевиков, позаимствовав риторику у своих вчерашних идейных противников (столь эффективно им устранённых).

Либертарные теории, к которым обращается исследовательница, хоть и отличаются неоднородностью, однако их методологическая ценность для настоящего исследования обусловлена тем, что на протяжении всей истории своего существования они максимально строго удерживаются в перспективе объекта власти.

Среди других предметных областей, формирующих запрос на глубокое и детальное исследование категории власти, — проблематика гендера, экологии, колониализма. Как и в случае с анархизмом, содержащим в себе критику понятия власти, теоретики каждой из этих областей, как правило, не идут дальше констатации негативных эффектов власти по отношению к женщине, *people of colour*, etc., и, за редким исключением, не покидают пределов своего предметного поля, чтобы предпринять целостное и глубокое осмысление этого феномена.

Отдельный интерес представляет и подход к выбору материала. По-видимому, цель работы заключается в философской

¹ Михаил Бакунин. Государственность и анархия. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 131–132.

² Там же, с. 132.

разработке проблемы, а вовсе не в создании всеобъемлющей истории идей о власти, поэтому подбор источников обусловлен не только их концептуальной близостью к тематике, но и их достаточностью для ответа на поставленные вопросы. Кроме того, известным и хорошо исследованным мыслителям отведена в работе отнюдь не главная роль, зато представлены некоторые забытые фигуры (например, А. Боровой), авторы, никогда ранее не переводившиеся на русский язык (М. Луго-нес, С. Ахмед и др.), а также имена, которые обычно не ассоциируются с темой власти (Ф. Кафка и К. Малевич), обращение к которым представляется полезным не только для круга рассматриваемых проблем, но также даёт новый ракурс для понимания их творчества.

Но даже тонко настроенная оптика и внимательно подобранный материал облегчают исследование такого всеобщего понятия, как власть, лишь отчасти. Очевидно, что определять её через категориально меньшую величину или возводить к другому, столь же общему, понятию — путь заведомо тупиковый. Траектория, по которой движется мысль Марии Рахманиновой, стремясь разрешить эту методологическую проблему, снова находит неожиданную параллель с работой Хайдеггера «Бытие и время»: «Присутствие есть таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, есть время. Последнее как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и генуинно осмыслено»¹.

Соотноситься со временем — значит, некоторым образом, понимать бытие ещё до построения онтологии, открывать в нём саму эту возможность. Схожая стратегия — проявить категорию власти через феномен тела, исследовать тело как горизонт понятности власти, поле её осуществления, чьё символическое присутствие мы постоянно считываем с тела, как способа её объективации; тела, которое мы включаем в понятие «человек», и, так или иначе, соотносим с собой. Намёк на эту связь между субъектом и неведомой властью, которая наделяет его телом, слышен и в строках Мандельштама:

¹ Мартин Хайдеггер. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 34.

Дано мне тело — что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?
За радость тихую дышать и жить
Кого, скажите, мне благодарить?¹

Такова начальная диспозиция исследования — власть, как всеобщий и неразработанный феномен — с одной стороны, с другой — тело, в его фуколдианском понимании. Удерживаясь в пределах, заданных рамкой этой диалектической пары, М. Рахманинова производит тщательный исторический и дискурсивный анализ различных типов концептуализации этих отношений в политических и метафизических системах, и выстраивает подробную и универсальную структуру власти как перформативной эпистемологической процедуры, чьим результатом и оказывается конструирование тела. Этот вывод выглядит достаточно радикально, и значительно отличается от исходной гипотезы, построенной на фуколдианских представлениях, согласно которым тело автономно, хотя и выступает как поле осуществления власти.

Но что же существовало до попадания под некротизирующее воздействие властной речи, или, как называет её М. Рахманинова, «сказание власти»? Весьма закономерным ходом оказывается здесь обращение исследовательницы к анархо-индивидуалистической философии М. Штирнера и его понятию Единственного — фигуре радикальной неопределённости, стремящейся к освобождению от любых абстракций, даже идеи человека — как продукта секуляризированной теологии, и, таким образом, чуждого любой идеологии абстрактного гуманизма. Здесь представляются довольно неожиданные возможности для переопределения самого понятия угнетения и, следовательно, путей его преодоления.

Так, в ракурсе исследования, «Другой» — мера небытия Единственного, попавшего под воздействие власти, а тело — феноменальное выражение этого небытия, его биологический топос. Это открытие обнаруживает новые противоречия этики Другого. Как считает А. Бадью, её наиболее последовательный критик, различие не имеет философской значимости, так как укоренено в основе бытия, которая представляет собой «множественность множественности». Человека же — множество

¹ Осип Мандельштам. СПб.: Академический проект, 1995. С. 91–92.

среди прочих — выделяет не различие, но его способность к Универсальному, к становлению субъектом одного из основных «истинностных процессов» — Политики, Науки, Поэтики и Любви. Действие процедуры власти, как её описывает Рахманинова, заключается как раз в насильственной фиксации того или иного различия, на основе которого осуществляется экономическое, гендерное, расовое и другие виды угнетения, вместе или по отдельности, и всякий раз повторяющимся мотивом будет редукция к телу, вещи, инертной материи, стирающая как подлинные различия, так и способность к Универсальному. Это ставит под серьёзное сомнение эмансипаторный потенциал т.н. «политики идентичности», которая, продолжая властную фетишизацию различий, настаивает на их циркуляции в духе «свободного рынка», лишь наращивая объёмы производства «голой жизни», т.е. простого существования, сведённого к своему биологическому измерению. Если Штирнер заявляет: «Ничто — вот на чём я построил своё дело»¹ — где Ничто следует понимать как пустую множественность, организуемую подвижным континуумом Единственного — то Другой, которого исследует М. Рахманинова, — напротив, фигура Ничто, выжженная на ткани бытия. Этика Другого, таким образом, — идеология нигилизма, а различия — имена небытия, и речь может идти лишь об освобождении от их аннигилирующего воздействия (разумеется, после распознавания), а никак не о карнавальной экспроприации всеми желающими. Утвердить человека в его родовой, а не видовой специфичности, а политику — как её продолжение — вот задача подлинной мысли о свободе.

*Станислав Яценко,
независимый исследователь*

¹ Макс Штирнер. Единственный и его собственность. СПб.: «Центральная» типо-лит. М.Я. Минкова, 1907. С. 201.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Власть и тело — поистине вечная проблема, звучащая особенно остро в периоды кризисов и смены картин мира, один из которых мы, несомненно, переживаем сегодня. Не может не вызывать уважения и восхищения смелость и ответственность авторки этой фундаментальной монографии, обратившейся к столь широко и уже долгое время обсуждаемой в науке и политике теме. Это сочетание исторической фундаментальности и актуального, в том числе и саморефлексивного измерения, тонкая подстройка под сегодняшний *Zeitgeist*, отличает все известные мне работы Марии Рахманиновой. Причём делает это исследовательница совершенно по-особому, с позиции не только блестяще образованного историка философии и социального философа, но и с по-прежнему редко достаивающейся внимания интеллектуального мейнмстрима точки зрения современного критического анархизма и анархофеминизма. Правомерность и актуальность подобной постановки вопроса у меня не вызывают сомнений, поскольку в глобальной ситуации капитализма катастроф, постправды, тёмной фазы глобализации, антропоцена, нормализации чрезвычайного положения и превращения всё большего количества людей в агамбенианские «голые жизни», тело становится порой последней, иногда висцеральной (в данном случае: глубинной, глубоко телесной. — *Прим. РТП.*) и аффективной ареной борьбы и противостояния власти в самых разных её проявлениях, концептуализации которых и посвящена во многом эта книга. Если человека сводят к телу, выводя за рамки закона, то только на самом элементарном телесном уровне ему и остаётся противостоять. Тридцать лет, прошедшие со времени заката социальной утопии государственного социализма и воцарения единственной предписанной всем неолиберальной версии модерности, обнаружили не только тот факт, что государство вряд ли может быть демократизировано

или деколонизировано (Кихано), что международные институты времён холодной войны устарели и не способны ответить на сложностные вызовы реальности, но и то, что прежние легитимизированные дихотомии демократии и авторитаризма, правых и левых, радикализма и консерватизма, современности и традиции, как и методологические и теоретические инструменты их осмысления, перестали работать. В ряде случаев они просто поменяли свои знаки с точностью до наоборот или вообще утратили смысл. Поэтому необходим новый язык политической и социальной философии и, шире, критической теории и практики, способный описать эту новую реальность, которую мы пока не до конца осознаём. Тем важнее появление подобных книг, предлагающих свою особую оптику, свой взгляд на историю и современность, на удел человека в мире, свои модели будущего. Равна ли любая власть доминированию и подчинению? Можно ли практиковать власть без насилия, вместо того чтобы только критиковать её как инструмент насилия? Как сделать так, чтобы воля к власти сменилась волей к жизни и ответственностью за сохранение жизни не только человеческой, но и других видов и жизни на Земле как таковой? В силу каких причин прежние попытки воплотить анархистские модели социального устройства оказались не всегда успешными? Каковы могут быть формы эффективного онтологического противостояния в условиях сегодняшнего комплексного кризиса, переживаемого человечеством, в том числе и в условиях обществ постзависимости и тотальной неозависимости? Эти и многие другие животрепещущие вопросы поднимаются в книге, которую держит в руках читатель. Мне очень приятно представлять эту сложную, многогранную и во многом провокативную работу Марии Рахманиновой. Это результат не только многолетнего кропотливого труда исследовательницы, но и серьёзных размышлений, ломающих академические стереотипы и привычные роли. Я не сомневаюсь, что эта работа вызовет неподдельный интерес как у специалистов самых разных областей знания, у студентов, активистов, так и у обычных читателей, которым не безразличны ни уроки истории, ни наше коллективное будущее.

*Мадина Тлостанова,
доктор филологических наук,
профессор постколониальных феминизмов
отделения гендерных исследований,
Университет Линчёпинга, Швеция*

ПАТОЛОГОАНАТОМИЯ ВЛАСТИ В ЗЕРКАЛЕ АНАРХИЧЕСКОЙ ОПТИКИ

Власть отвратительна, как руки брадобрея...

Осип Мандельштам

О власти и теле — и по отдельности, и во взаимосвязи — существует поистине необозримая исследовательская литература. Однако чаще всего власть рассматривается в замкнутом на себе (и оттого не самокритичном и не отрефлексированном) контексте политологии или социологии, истории или психологии. Это заведомо мешает увидеть многие её важные аспекты и «слепые пятна». «Объективистский» подход к власти как к «позитивной данности», господствующий в академическом дискурсе, является, как правило, скрытой формой её апологии и легитимации, и поэтому мало способен к проблематизации. К тому же подобный подход, чаще всего, совмещает оптику исследователя с точкой зрения носителей власти (в русле восходящей к античности традиции философов советовать правителям, как им успешнее управлять их нерадивыми подданными). Этот, господствующий сейчас, способ говорить и размышлять о власти тяготеет к решению — технических вопросов эффективности политтехнологий и механизмов управления, а также к преобладанию описательности над осмыслением власти как таковой.

Для многих анархистов, в своём восприятии власти не идущих дальше древних публицистических клише и страшилок, власть до сих пор ассоциируется исключительно с фигурой полицейского с дубинкой, чиновника в конторе или политика на Олимпе государства. Однако власть бесконечно шире, глубже, многограннее, страшнее. И именно в осмыслении этой глубины, многообразия её истоков и проявлений книга Марии Рахманиновой открывает новые горизонты. Особенно для российской публики, застрявшей где-то в безвременном

провале между кондовыми схемами марксизма (с его сугубо инструментальным пониманием власти, которая может быть «плохой» — «буржуазной» — и «хорошей» — «пролетарской») и коллективными галлюцинаторными иллюзиями гальванизированного самодержавия (с сакрализацией власти и её отождествлением с обществом). Если в западной культуре за последнее столетие проделана значительная критическая работа в осмыслении феномена власти в русле традиций структурализма, психоанализа, ситуационизма, феминизма, Франкфуртской школы, экологизма, интерсекционализма... — то многие из этих подходов и идей едва знакомы в нашей стране. Если, скажем, имена и мысли Штирнера, Бакунина, Бовуар, Фуко, Бен-Ямина ныне более-менее известны в России, то, например, размышления Ахмед, Ньюмана или Лугонес и многих других практически впервые включены в поле российской либертарной мысли.

Мария Рахманинова избрала принципиально иной подход к теме: новаторский (особенно для российской философской мысли), радикально своеобразный, детально продуманный и оттого весьма плодотворный и эвристически ценный, открывающий новые возможности, нюансы и глубины в осмыслении проблематики власти. А постоянная рефлексия оснований своего подхода, его категориального аппарата и методологии, последовательное развитие принятых установок делают его фундаментальным и открывающим новое проблемное поле.

Специфика этого подхода, заявленная предельно ясно, внятно и категорично, состоит в следующих моментах. Исследование смещено, во-первых, с апологетики — к критике власти (в духе «герменевтики подозрения», говоря словами Поля Рикёра, или «критической», «левой» «либертарной традиции», говоря словами Марии Рахманиновой); во-вторых, со сферы политологии и социологии, где власть наиболее очевидно и привычно проявляется, — на сферу эпистемологии и формируемой ею социальной онтологии, где власть возникает, по мнению автора (с огромным вниманием к теме языка, дискурсивным практикам и когнитивным процедурам: «риторика власти», «оптика власти», «сценарии власти», «техники власти», «манифестации власти» исследуются на протяжении всей работы); в-третьих, от частных вопросов управления и описания отдельных аспектов власти — к общим основаниям

понятия власти как таковой в целом, причинам её появления, методологии её постижения и лишь затем — к различным формам; в-четвёртых, от акцента на субъект власти (с которым обычно отождествляется исследовательский взгляд) — к акценту на формирование и существование объектов власти с целью пробудить в них субъектность и тем поставить под вопрос саму власть; в-пятых, от власти как возможности фальсифицировать и фабриковать реальность и образы мира — к телу как её «экрану», объекту и, в значительной мере, конструкту. Собственно, проблематика власти, её анализ, всестороннее осмысление с критических позиций занимает главное место в работе, тело же (появляясь в исследовании время от времени) — более второстепенное, но всё же важное направление авторского размышления, как «двойник», порождение власти, точка её проявления и важный инструмент властных практик. В общем, важность, глубокая нетривиальность и актуальность этой книги обусловлены не только фундаментальными вопросами (о власти, теле, свободе, отчуждении, путях эмансипации личности), но и — при избытке различных локальных работ о власти — острой нехваткой в российской философии фундаментальных методологических работ о власти и работ по эпистемологическим аспектам власти в связи с темой телесности. Разумеется, подобный подход к теме власти не исчерпывает эту тему и вовсе не является бесспорным и монопольным, но, именно благодаря своей новизне, смелости, крайней последовательности и радикальности, он помогает многое осмыслить и даже впервые увидеть то, что невидимо с иных ракурсов.

Исследование носит междисциплинарный и интегральный характер, опираясь на колоссальное число тщательно продуманных и синтезированных в единую концепцию (а отнюдь не компилятивно-эклектически собранных) подходов, методов и мыслей, высказанных ранее в либертарной критической философии о власти. При явном преобладании вопросов социальной и политической философии и обусловленной социально (всегда тотально «ангажированной») эпистемологии (увиденной через призму радикального конструктивизма и номинализма, который Мария именует «материализмом»), в книге затронуты также важные аксиологические, онтологические, исторические, культурологические, антропологические и эстетические проблемы. Власть всесторонне

рассматривается на материале осмысления техник классового, патриархально-сексистского и расистски-колониального угнетения. Такой критический подход позволяет увидеть в выдающей себя за «вечный» и «естественный» феномен власти как ценностно негативное, так и исторически преходящее, сконструированное и проблематичное. Так открываются многие новые проблемы, механизмы власти, альтернативы ей, её генезис и природа, что придаёт эвристическую ценность избранному ракурсу исследования. Наряду с разработкой методологических и общеполитических вопросов взаимосвязи власти и тела (с интеграцией многих существующих подходов в метатеорию о власти), автор проводит тщательный разбор различных форм проявления властных отношений в их взаимосвязи и переплетении.

В книге всесторонне осмысливается тесная корреляция власти и тела (которое оказывается, по убеждению исследовательницы, идеальным «объектом» для выстраивания властных иерархий и манипуляций), раскрываются основные критические подходы в отношении власти (от классового до интерсекционального), делается успешная попытка выработки максимально полного и интегрального определения власти и классификации её ипостасей, а также — что особенно важно для читателей изданий «Радикальной теории и практики» — эскизно затронута тема практик противостояния власти в борьбе за эмансипацию личности. В целом власть в книге представлена своеобразным демоническим демиургом (подобным демиургу гностиков — злым, анонимным, принципиально бессубъектным и нелокализуемым), коренящимся в «метафизике» с её абстрактностью и иерархичностью, конструирующим язык, культуру, фальсифицирующим реальность и использующим телесность в качестве неперемennого и идеального объекта своих зловещих манипуляций.

Далеко не со всеми выводами этой книги я могу согласиться. (Впрочем, понадобилась бы как минимум ещё одна книга, чтобы изложить мои возражения.) Многие подходы Марии кажутся мне не вполне бесспорными, её выводы порой чересчур радикальны или противоречивы, а терминология (например, такие важные и принципиальные для этого исследования понятия, как «метафизика», «материализм» или «тело») также вызывает у меня желание дискутировать. Это вполне нормально.

При этом несомненные новаторские подходы, фундаментальность, оригинальность, глобальность и одновременно детализация видения проблем, творческое освоение и знакомство русскоязычного читателя с десятками неведомых ему ранее концепций и имён, успешная в целом попытка создать радикально анархическую интегральную критическую теорию власти — убеждён, сделают чтение этой книги пусть и непростым, но исключительно важным и полезным занятием. Впрочем, замечу, невзирая на концептуальную сложность книги и её академизм, в её ткань, как яркие жемчужины, изящно вплетены чудесные художественно-публицистические эскизы — не уведующие мысль от её продуманного магистрального пути, но углубляющие и проясняющие её. Таковы, например, замечательные размышления о творчестве Ф. Кафки, К. Малевича, А. Вайды, А. Платонова, В. Маяковского или анализ знаменитой книги Э. Канторовича о «двух телах короля» и «теории партизана» К. Шмидта. Эти эстетические зарисовки и образы не только украшают книгу, но и органично дополняют и иллюстрируют её теоретические рассуждения.

Все те потенциальные читатели книги, кто стремится к преодолению и постепенному уничтожению сферы политического (то есть властных отношений) и кто интуитивно не любит власть, но не вполне понимает, что это такое, как она рождается, существует, постепенно проникает в наши души и тела, как незаметно подчиняет себе наши повседневные практики, найдут в книге Марии Рахманиновой богатейшую пищу для размышлений и дискуссий. Надеюсь, эта замечательная и интересная книга, вносящая весомый вклад в становление современной анархической мысли, найдёт своего чуткого и внимательного читателя.

*Пётр Рябов,
кандидат философских наук,
доцент, Московский педагогический
государственный университет*

ВВЕДЕНИЕ

Для анархистской мысли во всём мире начало XXI века ознаменовалось выходом на новый концептуальный и практический виток. За последние 30 лет, наряду с классическими учениями, на Западе сформировался и начал набирать популярность постанархизм; деколониальные оптики позволили выработать инструменты для рефлексии об анархистских тенденциях на Востоке, а в России либертарный дискурс стал постепенно выходить из 70-летнего теоретического оцепенения.

Однако общей для всего многообразия вариаций анархизма по-прежнему остаётся принципиальная установка на безвластие, отражённая в самой грамматической структуре слова (греч. an-arche — «без-властие»). Как правило, это слово кажется интуитивно понятным. В особенности второй его компонент — «власть». По этой причине обычно его «пролистывают», чаще фокусируясь на отрицательном «без». Действительно, абсолютное большинство высказываний анархистского дискурса направлены на то, чтобы прояснить, каким образом это «без» возможно и почему оно необходимо.

Между тем болезненный опыт XX (а теперь и XXI) века убедительно показал: при всей своей конструктивности и принципиальной осуществимости анархистские сценарии часто оканчивались поражениями. Поражения эти в основном были связаны с несоизмеримыми по мощности внешними силами, обращёнными против многообещающих инициатив — таких, как советы вольного Кронштадта, освобождённые селения Украины периода Гражданской войны или испанский анархо-коммунизм 1936 года. Роль, степени и формы вмешательства этих сил уже сравнительно неплохо изучены и осмыслены — как за рубежом, так и в России. Сегодня это позволяет делать выводы относительно событий прошлого и стратегически мыслить будущее.

Однако наряду с внешними всё ещё сохраняется и ряд внутренних причин, также сыгравших ощутимую роль в исторических поражениях анархизма. И этот тип причин изучен гораздо хуже. Увы, слишком немногие из свидетелей трагических вех судьбы анархизма дали им сколько-нибудь внятные теоретические объяснения, а мыслители, располагающие достаточными инструментами для концептуального исследования исторического пути либертарного проекта, по-прежнему крайне малочисленны.

И всё же их разработки — в совокупности с комментариями историков и политологов — сегодня позволяют нам отчётливо увидеть: при общей исследованности компонента «без», компонент «власть» в понятии «анархизм» до сих пор очерчен довольно абстрактно, произвольно и, скорее, наугад. Не случайно и сегодня — как в теоретическом поле, так и в активистском сообществе — не стихают споры о том, что считать властью, а что — нет, в каких формах она допустима на уровне тактического компромисса, а в каких — абсолютно неприемлема, как работают её механизмы и какие стратегии уклонения от её разрушительных сил наиболее продуктивны. Не исключено, что именно в этой неопределённости с самим предметом отказа и следует искать причины тех «внутренних» проблем, с которыми анархистский проект сталкивался на протяжении истории и продолжает сталкиваться сегодня.

В широком смысле настоящая книга посвящена панорамному и многомерному исследованию власти — как центральной темы анархизма. В чём сложность её обнаружения и анализа? Что правомерно регистрировать в качестве власти, а что — нет, и от чего зависит ответ на этот вопрос? Как протекает процедура власти и какие условия необходимы для её запуска? Какие формы может принимать власть? Как возможно что-то ей противопоставить? Поиск ответов на эти вопросы составил основную задачу книги.

Глава I

АКРАТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ВЛАСТИ

Проблемы изучения власти и исследовательские ракурсы

Точка зрения чистого знания противоречива;
существует только точка зрения
ангажированного знания¹.
Жан-Поль Сартр

Тема власти относится к числу тех «вечных», исследование которых восходит к самому началу истории. В её поле возникает множество вопросов. Как вообще возможно продуктивное исследование власти? Что мы изучаем, когда изучаем власть? Как категория власти различается от дискурса к дискурсу? Как меняется представление о феномене власти? Какое знание о власти может дать нам каждая дискурсивная система? Чем обусловлен выбор исследователем той или иной дискурсивной системы, интерпретирующей власть? Насколько практически значимым может быть это знание? Чем исследование власти принципиально отличается от исследования любой другой проблемы? И многие другие.

Исследование власти, представленное в этой книге, отталкивается от актуальных дискуссий в постсоветской философии «о существовании (или несуществовании) реальных референтов ненаблюдаемых объектов»². Этот идейный фон задаёт его исходный тезис: даже в самом первом приближении

¹ Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009. С. 482.

² Владислав Лекторский. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола». Вопросы философии. 2016. № 12.

к категории власти легко заметить присущий ей дуализм, то есть неперемное наличие в ней субъекта и объекта¹.

Это обстоятельство даёт исследователю важную методологическую подсказку о существовании как минимум двух исследовательских перспектив анализа власти, за пределами которых помыслить в качестве объекта власть «вообще» представляется проблематичным: регистрация власти взглядом субъекта производится по одному протоколу, регистрация взглядом объекта — по-другому.

Так, например, многое из того, что фиксируется в качестве власти с позиции её объекта, в оптике субъекта регистрируется, напротив, в качестве «природы вещей», «Провидения», «принципов мироздания» и так далее. Либо всё же признаётся именно в качестве власти, но при этом обосновывается через специфическую метафизическую риторику.

Эти сценарии столкновения двух типов обнаружения власти и повествования о ней за долгие века стали классическими и сформировали основные демаркационные линии между подходами к ней как к объекту. Это обусловило повышенную чувствительность к проявлениям власти в рамках одного подхода и склонность к избеганию регистрировать власть либо к формированию оправдывающей её риторики — в рамках другого.

Приведём фрагменты академического повествования, в которых встречается пример второго подхода: «<Власть в России> стремилась к установлению тесных связей между царём и народом, которые основывались бы не на каком-либо формальном, правовом принципе, а вытекали из самой природы данной власти и общества»²; «<Исследователь видит проблему х как> следствие пагубного несовершенства человеческой природы, из-за которой нарушается чистота проявлений общественной жизни, искажается универсальный рыночный механизм власти»³; «В каждом человеке заложено стремление

¹ Мария Рахманинова. Власть как объект исследования: специфика описания, основные проблемы анализа. Стратегии продуктивности. Вопросы теории и практики. 2017. № 10 (84). С. 147–149.

² Кирилл Соловьёв. Генерал Киреев и его дневник. В кн.: Дневник А. А. Киреева. 1905–1910. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 1.

³ Алексей Алюшин, Владимир Порус. Власть и «политический реализм». В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 78.

к власти и славе»¹; «Власть — высшая и непреходящая ценность, и для её удержания необходимо использовать все возможные средства»²; «Только в качестве представителя самобытного, самодержавного народа человек входит в мировую историю и осознаёт себя как её действующее лицо. Иным он не интересен ни себе, ни людям, ни Богу»³; «Подчеркнём, что этнос, нация и народ суть такие же несомненные онтологически реальности, как пространственно-временная («месторазвитие»), расовая или половая принадлежность человека»⁴ и так далее.

Общим для всех этих высказываний оказывается стремление представить закономерным и нейтральным то, что параллельной теоретической традицией регистрируется именно в качестве власти (но никак не имманентного «порядка вещей»).

Так, мы видим, что власть в качестве объекта исследования дискурсивно возникает лишь сквозь призму определённой исследовательской перспективы. В зависимости от того, чей взгляд оказывается приоритетным для исследователя при анализе, власть может выглядеть конструктивно или деструктивно, доблестно или жестоко, как милость Провидения или как проклятье, как подобающее назидание или как унижение достоинства и, наконец, как «природа вещей» или как сконструированное господство. Общим оказывается только одно: неизбежность наличия перспективы, из которой видится то, что регистрируется в качестве власти. Так становится заметна заведомая окрашенность любого высказывания о ней.

По этой причине невозможно помыслить универсальное определение власти, исчерпывающе описывающее её с помощью хотя бы одной из этих характеристик. Более того, попытка смешать их может привести к курьёзным теоретическим результатам. Так, в некоторых исследованиях, претендующих на максимальные нейтральность и беспристрастность, подчас можно встретить перечисление через запятую таких «недостатков» власти, как чрезмерный и унижительный контроль

¹ Александр Конфисахор. Психология политической власти. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 103.

² Там же, с. 76.

³ Андрей Иванов, Александр Казин, Роман Светлов. Русский национализм. В кн.: Идеологии и генезис ценностей современного общества: коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. С. 206.

⁴ Там же, с. 219.

над объектом власти и удручающая склонность объекта власти сопротивляться контролю. Между тем очевидно, что первый «недостаток» является таковым только для её объекта (и весьма желательным достижением для её субъекта), а второй — только для её субъекта (и желательным достижением для объекта). Однако позитивистское стремление исследователя дать исчерпывающий перечень знаний о власти мешает ему это заметить, что и становится причиной теоретического казуса.

Впрочем, понимание ангажированного характера любой риторики о власти отнюдь не ново и — прямо или косвенно — широко представлено в исследовательской литературе. В своей работе «Господство»¹ немецкий политолог и социолог О. Массинг так проблематизирует этот специфический «разлом» в прочтении феномена власти: «<Гоббсом и Макиавелли> был создан определённый теоретический арсенал, которым бессовестно и цинично пользовались все поклонники культа насилия, начиная от Сореля и кончая технологами власти эпохи фашизма и сталинизма, с целью теоретического обоснования пропагандировавшихся ими принципов вождизма. <Эта философская традиция отражает> философию “князей” и выдвигает против <критиков> понятия господства обвинения в “партийности” и “предвзятости”. Представители указанной традиции не пытаются отмежеваться от старых представлений о господстве и от отвратительной практики господства в прошлом, хотя и готовы признать необходимость некоторого его смягчения и улучшения; вместе с тем они не способны узреть скрытые основы господства и подчинения».

И всё же до сих пор рефлексия об ангажированности повествований о власти представляла собой, скорее, особенность отдельных теорий, нежели конвенциональное достояние академической философской мысли. Именно поэтому до сих пор крайне распространённой методологической ошибкой остаётся неудачная имитация исследователем нейтрально-описательного языка: даже при условии обнаружения некоего «универсального», словарного определения власти, мы всё же не можем выявить её константу, универсальную для всех исследовательских ракурсов.

¹ Отвин Массинг. Господство. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 47–48.

Так, например, если мы определим власть как отношение субъекта и объекта, построенное на отчуждении онтологической автономии объекта власти, у нас в самом деле может сложиться впечатление, что с таким техническим описанием процедуры власти должны согласиться как приверженцы критической, так и приверженцы апологетической теории власти (что могло бы свидетельствовать о существующей-таки возможности выработать универсальное определение власти как таковой).

Однако при ближайшем рассмотрении мы легко обнаружим, что техническая процедура отчуждения автономии сама по себе отнюдь не является ключевой для описания власти — ни для критической, ни для апологетической позиций. Демаркационная линия между ними с очевидностью пройдёт по трактовке этого отчуждения как правомерного и метафизически обусловленного либо как неправомерного и насильственного действия. И это разделение не будет этическим. Вспомним старинный античный софизм: «Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть благо. Следовательно, вор желает блага». Вопрос интерпретации глагола «приобрести» (как кражи или как покупки) является не этическим, а семиологическим¹.

Точно так же вопрос о правомерном и неправомерном отчуждении автономии не является вопросом предпочтений, но указывает на содержательную разницу между процедурами. И в этом смысле даже эта якобы нейтральная формулировка предполагает конфликт двух значений, которые коротко можно обозначить как «порядок» (природа, божественный замысел и так далее) и «насилие». В этом конфликте значений полностью исчезает кажущаяся универсальность мнимо нейтральной описательной формулы (в конечном итоге так ничего и не описывающей).

Благодаря этому уточнению становится заметно, что такие авторы, как, например, С. Московичи, утверждающий, что «изнутри власть — это принцип действия, на которое рассчитывает общество»², отнюдь не производят некую нейтральную

¹ Семиологический — здесь: обусловленный значением слова и его внутренней логикой.

² Серж Московичи. Власть — неизбежный источник отношений между людьми. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 130.

описательную процедуру (как может показаться на первый взгляд), но встраивают в своё определение вполне заряженные значения.

Напротив, из перспективы объекта власти — например, в случае, если исследователь изучает расизм, — такое её описание выглядит не только лишённым смысла, но и инструментально необходимым данному типу системной власти для её легитимного воспроизводства: чернокожие люди готовы подвергаться дискриминации ради собственного блага, состоящего в заботе разумных белых людей о неразумных темнокожих. Такая риторика хоть и была чрезвычайно популярна в эпоху официальной сегрегации, однако на сегодняшний день едва ли можно всерьёз относиться к её попыткам выглядеть убедительно.

Таким образом, первое, с чего следует начинать изучение власти, — определиться с подходом к ней как к двойственному феномену и отдать себе отчёт в том, с какой исследовательской позиции будет производиться наблюдение. То есть какой спектр проблем попадёт в поле зрения исследователя: спектр проблем, значимых для субъекта власти, или спектр проблем, значимых для её объекта (например, проблемы надлежащего нравственного управления народом и его подчинения¹ или проблемы свободы в условиях диктатуры). Такой выбор исследовательской позиции, разумеется, определит как категории, в которых исследователь будет работать с проблемами и феноменами, так и в целом язык исследования и его результатов.

Между тем целый ряд монографий даже крупных исследователей никак не соотносится с этим принципом. Результаты, к которым они приходят, зачастую носят чисто формальный характер, поскольку тексты, получающиеся в результате такого нефокусированного исследования, как правило, выглядят сугубо описательно, но никак не проблемно.

От этих недостатков страдает, например, весьма богатая классификациями и описаниями монография Н. Лумана²: Н. Луман описывает власть так, как если бы, исследуя феномен

¹ См., например, Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015; Никколо Макиавелли. Государь. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1982; Вильгельм фон Гумбольдт. О пределах государственной деятельности. Челябинск: Социум, 2009; Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006; и др.

² Никлас Луман. Власть. М.: Праксис, 2001.

дома, он ограничился техническим описанием высот, площадей и материалов, из которых сделаны стены и крыша, и полностью упустил из внимания то, что всё это — лишь техническая сторона; сущностная же его сторона в том, что он служит пространством бытия для большого количества людей (со всем вытекающим многообразием возможностей постановки философских проблем). С нашей точки зрения, многочисленные классификации и перечни дают для понимания феномена власти крайне мало, если исследовательский ракурс никак не обозначен, а проблема — не поставлена.

Напротив, они как бы затушёвывают присущую проблеме власти этическую провокационность (заключённую в указанном выше дуализме) и размывают его до полной невозможности преобразовывать результаты теоретической работы с ним — в практические.

Более того, с тех пор как современная эпистемология стала проблематизировать ангажированный характер знания о социальной реальности (к которой, как будет показано ниже, относится и феномен власти), сам исследователь уже не может претендовать на объективность своего исследования, если умалчивает о том, какую этическую перспективу он избрал. Такое утверждение означало бы лишь то, что он высказывается из перспективы господствующего дискурса и потому неизбежно занимает вполне определённую позицию по исследуемому вопросу. Что может быть обусловлено, например, заинтересованностью в сохранении статус-кво (в особенности относительно проблемы власти).

С точки зрения современного гуманитарного знания, «познающий субъект <...> познаёт социальную реальность, будучи погружённым в конкретный культурный и социальный опыт, формирующий его познавательную перспективу. Устранить эмоции и заинтересованность исследователя невозможно. Претензия на бесстрастность и внеэмоциональность познающего и отождествление его с “голым разумом” — в лучшем случае самообман. Исследователь социальной реальности не свободен от пристрастий при выборе объекта исследования, при сборе данных и их анализе, он лишь воображает себя свободным от них. Не признавая и не осознавая своей ангажированности — ценностной, политической, эмоциональной — исследователь тем более способствует сохранению и воспроизводству

существующего социального порядка и соответствующей ему структуры властных отношений, — отмечают Е. А. Здравомыслова и А. А. Тёмкина со ссылкой на коллективную монографию «Гендерная и академическая власть», — социальная реальность не является объективно существующей и внеположенной познающему субъекту. Аналитическая работа производится в контексте политического и идеологического ландшафта общества и того его сегмента, к которому принадлежит исследователь»¹.

Эту проблему хорошо иллюстрирует, например, высказывание Г. Спенсера: «Массы людей, всегда склонные смотреть на выгоды, доставляемые им обществом, как на даровые, постоянно возбуждают и поддерживают в себе надежды на новые блага. Распространение образования, содействуя более распространению приятных заблуждений, чем суровых истин, ещё сильнее подстрекает такие надежды и делает их более общими»².

Первым делом на себя обращают внимание слова «массы», «выгоды», «даровые», «возбуждают в себе», «приятные заблуждения», «подстрекает». Нетрудно представить себе их менее эмоциональные синонимы, однако в тексте Спенсера мы имеем дело именно с ними. Очевидно, что подобная раздражительная досада на «ненасытные массы» окрашена эмоционально и — в особенности из современной ситуации — никак не выглядит «нейтральным академическим суждением учёного». Сам язык этого высказывания оценочно заряжен и информативен лишь в смысле экономического и социального происхождения субъекта высказывания, но никак не относительно реальности непримиримо исключаемого им объекта.

И потому единственное, что он нам в действительности сообщает, — желание его автора сохранить текущие отношения власти, изнутри которых он выполняет свою якобы нейтральную описательную операцию.

Так же обстоит дело и с другими феноменами. Например, с «бессмысленным и беспощадным» русским бунтом: исторический анализ феномена крестьянских бунтов позволяет предположить, что «бессмысленными и беспощадными» они были прежде

¹ Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета, 2015. С. 103.

² Герберт Спенсер. Личность и государство. Челябинск: Социум, 2007. С. 61.

всего для тех, против кого поднимались. Но никак не для самих крестьян, находивших в себе силы и смелость противостоять и царскому деспотизму, и феодальному произволу помещиков¹.

Эту особенность дискурса о власти метко схватывает Ф. Перльман: «Европейцы, рассуждающие об эпидемии чумы и говорящие о её жертвах “мы”, притворяются, что им важно видеть и учитывать всех погибших. Однако те же самые сентиментальные европейцы никогда не готовы слышать о том, что общества Потаватомии вообще когда-либо существовали на их пути. Создавая и редактируя книги для детей, они изображают убийц, опустошавших и готовивших к эксплуатации лесистые земли, созидателями, заставившими цвести пустыни. Они говорят о себе: “Мы превратили территории, где никогда не было никого и ничего, в промышленные пространства, из пустоты мы создали Диснейленды”»². The medium is the message³: суть повествования о власти выражена в избранном для него языке, а не в том, что оно сообщает.

Итак, объективно двойственный характер власти, с одной стороны, и субъективная окрашенность хода исследования — с другой, вместе составляют серьёзное основание для того, чтобы обозначать и свою исследовательскую позицию, и лежащую в её основе этическую перспективу. Такое прояснение обеспечивает прозрачность всего исследовательского процесса — например, причин постановки одних проблем и отказа от рассмотрения других.

Для удобства такого разделения можно ввести своего рода теоретический фильтр, позволяющий разделить все существующие исследования власти на апологетические (разработанные из позиции заботы об интересах субъекта власти и представляющие проблематичным её объект) и критические (сформулированные из позиции заботы об интересах объекта власти и проблематизирующие её субъект). Вербальное отнесение каждого высказывания о власти к тому или другому принципу

¹ См., например, Пётр Рябов. История русского народа и российского государства. Т. 1. М.: Прометей, 2015. С. 417–419; Гиль. Из истории низового сопротивления в России [антология]. М.: Common place, 2015.

² Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 254.

³ Афоризм М. Маклуэна «Средство и есть сообщение», предваряющий его книгу «Понимая медиа: внешние расширения человека» (1964).

позволило бы избежать не только размывания острых социально-философских и этических вопросов, скрыто содержащихся в проблеме власти (и тем самым «размыванию» самой категории власти), но и чисто технических недоразумений.

В свете этого принципиального противопоставления по-новому выглядит и вопрос о соотношении во власти «реального» и концептуального: как можно говорить о власти, если она не существует в качестве объекта *per se*? Что, в таком случае, настолько волнует приверженцев критической исследовательской оптики, если власти как таковой, в рамках заявленной логики, «не существует», а для того, чтобы избавиться от беспокоящих их проблем, достаточно сменить исследовательскую оптику?

Для ответа на этот вопрос необходимо установить соотношение между категорией и феноменом власти. Так, в качестве объекта исследования власть формируется дискурсивно. Это означает, что наполнение категории власти и, следовательно, горизонт предстоящего её исследования определяются выбором исследовательской оптики: критической или апологетической.

При этом разница между традициями, сформировавшимися вокруг этих двух оптик, состоит в способе регистрации событий, во-первых, в качестве содержащих или не содержащих процесс власти, во-вторых, в качестве имеющих или не имеющих основания её содержать.

Так, в апологетической перспективе существенно меньшее количество феноменов социальной реальности распознаются как содержащие проявления власти, и при этом целый ряд феноменов считается как содержащий признаки обоснованных проявлений власти. Критическая оптика, наоборот, регистрирует те же самые феномены как содержащие в себе проявления власти (и они, в свою очередь, расцениваются как неприемлемые).

Но как определить, какая оптика более адекватна для установления того, что собой представляет феномен власти и насколько он приемлем? Главным критерием для регистрации власти как феномена (а не только как вариативно наполняемой категории) следует считать её перформативность (то есть степень её влияния на социальную, культурную и политическую реальность своего объекта).

Например, расовая сегрегация — вполне объективный и эмпирически регистрируемый феномен социальной реальности

середины XX века. В его основе лежит определённый тип представления о чернокожих людях и вытекающие из него сценарии регламентации их конкретного бытия в обществе. Если это обстоятельство регистрируется апологетической традицией не в качестве феномена системной власти, а, например, в качестве принципа мироздания, это означает, что такой взгляд просто не в состоянии обнаружить связку между концептуализацией чьего-либо бытия и формированием соответствующих этой концептуализации условий. Учитывая то, что в этой связке как раз и расположено то, что мы предлагаем называть феноменом власти, это означает, что апологетическая традиция не продуктивна для описания и исследования области, расположенной вокруг объекта власти.

Это ставит нас перед необходимостью пересмотра роли апологетической традиции для работы с актуальными социальными и политическими проблемами, так или иначе касающимися тех, кто оказывается в точке перформативности власти, то есть претерпевает её именно как феномен. Для продуктивной социальной рефлексии власти необходима методологическая чувствительность ко всему многообразию её сценариев, то есть чувствительность к точкам перформативности риторики либо отрицаемой апологетическим дискурсом в качестве властной, либо обосновываемой им теоретически в качестве правомерной.

Итак:

- содержание проблемы власти задано углом зрения исследователя и расположено на линии разграничения категории и феномена власти;

- категория власти дискурсивна, её содержание определяется критической или апологетической исследовательской оптикой, и именно в этом качестве власть представляет собой проблематичный объект исследования;

- феномен власти определяется перформативностью её риторики, то есть степенью её влияния на обстоятельства жизни тех, кто в ней концептуализируется;

- апологетическая традиция исследования власти исторически демонстрирует свою нечувствительность к этой перформативности (то есть либо отказ регистрировать нечто в качестве власти, либо обоснование правомерности власти в данном случае). Что, впрочем, не умаляет конструктивного потенциала апологетической традиции относительно исследования

интересов субъекта власти: например, в сфере разработки стратегий управления, лидерства и главенства.

Настоящее исследование полностью произведено из критической перспективы и, в отличие от многих классических исследований власти, никак не затрагивает проблемы управления гражданами. В фокусе, напротив, находятся преимущественно системные формы власти, часто игнорируемые исследователями. Это необходимо для её наилучшей проблематизации — в том числе на самых тонких и скрытых уровнях, составляющих единое и «малоинтересное» слепое пятно для тех, кто занят разработкой механизмов управления в рамках существующих властных отношений и потому редко вопрошает об объекте власти.

Несмотря на то, что в истории мысли достаточно часто встречается идея о том, что «социальная функция интеллектуала — быть критиком власти, <поскольку он способен> рассматривать реальное в более широком контексте возможного»¹, исторически такое вопрошание об объекте власти оказалось представленным преимущественно так называемой «левой» философской традицией. Отталкиваясь от ценностей равноправия и свободы, она сформировалась вокруг критического осмысления власти и потому выработала наибольшую чувствительность к самым сложным и неочевидным её аспектам. Поэтому преобладающая часть исследования произведена именно в ней, то есть в поле, возникающем вокруг объекта (но не субъекта) власти. Впрочем, для начала необходимо прояснить некоторые важные вопросы, касающиеся самой так называемой «левой» традиции.

«Левые» и «правые»: проблемы классификации

Само по себе разделение на «левых» и «правых» крайне проблематично, не всегда корректно и тем более не универсально. И всё же оно необходимо для разработки проблемы власти.

Во-первых, по причине существенного исторического совпадения критической исследовательской перспективы изучения власти и философско-политической «левой» традиции.

¹ Д. Крэстева. Власть и элита в обществе без гражданского общества. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 91.

Во-вторых, по причине масштабной интегрированности понятия «левый» в культуру: в повседневную (бытовую и медийную) рефлексию об обществе, истории и политике; в язык исторической публицистики и литературы; в категориальный аппарат социальной и политической философии и истории. Проблематичность употребления этого понятия связана с рядом факторов: начиная от условности его происхождения, заканчивая историческим опытом дискредитации «левого» проекта.

Исторически понятия «левые» и «правые» восходят к Национальному собранию Великой французской революции. Во время собрания в центре расположились жирондисты, сторонники республики, слева — якобинцы, сторонники радикальных преобразований, а справа — фельяны, сторонники конституционной монархии. «Тот же принцип сохранился и на заседаниях Конвента времен французской революции, где левую сторону занимали приверженцы социального равенства. В дальнейшем эта тенденция к поляризации взглядов стала всё больше прослеживаться в политической мысли: различные стили мышления развивались в центростремительных направлениях»¹.

Таким образом, понятия «правый» и «левый» исторически в высшей степени симптоматичны: они возникают как первое свидетельство осознания дискурсивной невозможности нейтрального описания власти, исследования её на нейтральном языке. Поэтому не будет преувеличением сказать, что дальнейшая борьба между обозначаемыми с их помощью векторами теории и практики ведётся за право считывать (или не считывать) как власть те или иные политические практики, а также за право обосновывать приемлемость или неприемлемость этих практик.

«Со временем левыми стали именовать социалистов, противников частной собственности и сторонников радикального преобразования государственного устройства, а правыми — консерваторов, ревнителей традиций абсолютистского государства. В центре же оказались либералы — поборники

¹ Анатолий Рясов. Левые взгляды в политико-философских доктринах XIX–XX вв.: генезис, эволюция, делегитимация. http://aleksandr-kommari.narod.ru/Ryasov_Levyie_vzglyadyi_v_politiko-filosofskih_doktrinah_XIX-XX_vv._genezis_evolyutsiya_delegitimatsiya.htm (дата обращения: 20.05.2020).

частной собственности и парламентской демократии»¹. В начале XIX века появилось слово «социализм»². На протяжении всего столетия различные социалистические теории разрабатывали свои подходы к основным философским и политическим проблемам и интенсивно полемизировали друг с другом, стремясь воплотить свои проекты на практике и в существенной степени меняя облик мира (например, сделав возможным появление рабочего движения, своими завоеваниями радикально повлиявшего на условия и статус труда в индустриальном обществе и через это — на облик современного общества в целом). Таким образом, несмотря на своё зарождение в среде интеллектуалов, левые взгляды получили колоссальный общественный резонанс. Что и послужило мощному распространению понятия «левый».

«Однако по меньшей мере два глобальных международных события — Первая мировая война и большевистская революция — инициировали глубочайший кризис самых оснований “левой” идеологии и стратегии, заставили теоретиков пересматривать привычные ориентиры и подвергать прежние компоненты философского багажа перманентному переформулированию»³.

Так, Первая мировая война отбросила многих левых (в основном реформистского толка — например, К. Каутского) с интернационалистских позиций на позиции защиты своих национальных государств, что в целом бросило тень на «левизну» социал-демократии. А революция 1917 года и последовавшие за ней события поставили под вопрос правомерность описания политики классических «левых» (большевиков) в качестве левой — даже в тот период, когда основные завоевания революции ещё не были «свёрнуты».

По свидетельству ряда историков, философов, литераторов и политических деятелей (таких, например, как В. М. Волин, Э. Гольдман и А. Беркман, А. М. Атабекян, П. А. Кропоткин, М. Неттлау, Р. Роккер, П. Аршинов, В. Голованов и др.), в ранний

¹ Анатолий Рясов. Левые взгляды в политико-философских доктринах XIX–XX вв.: генезис, эволюция, делегитимация. http://aleksandr-kommari.narod.ru/Ryasov_Levyie_vzglyadyi_v_politiko-filosofskih_doktrinah_XIX-XX_vv._genezis_evolyutsiya_delegitimatsiya.htm (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

³ Там же.

советский период дискурсивная критика бюрократии соседствовала с реальным зарождением нового бюрократического аппарата, риторика о диктатуре пролетариата — с подавлением рабочего самоуправления и расстрелом Кронштадта, риторика о власти Советов — с переходом всех материально-производительных сил и всех ресурсов под контроль нового государства, а воззвания к пролетариям всех стран — с тайной расправой над вчерашними соратниками. Так, в 1922 году, навсегда покинув Россию, Э. Гольдман напишет: «...в апреле 1918-го использовалась артиллерия, чтобы разрушить Московский Клуб Анархистов и подавить их прессу. Это было перед тем, как Мирбах прибыл в Москву. Поле должно было быть “зачищено от беспокоящих элементов”, и анархисты стали первыми жертвами. С тех пор преследования анархистов никогда не прекращались»¹.

Как вспоминал участник революций 1905 и 1917 гг., один из основателей Санкт-Петербургского Совета и издатель «Голоса труда», публицист, литератор и историк В. М. Волин: «Чтобы произвести впечатление на народные массы, завоевать их доверие и поддержку, партия большевиков, задействовав весь свой мощный агитационный аппарат, бросила лозунги, которые до сих пор были характерны именно для анархизма. <...> Но в устах анархистов эти призывы были искренни и имели конкретный смысл, потому что соответствовали либертарным принципам и неразрывно связанной с ними деятельности. В то время как для большевиков те же лозунги означали совершенно иное, отнюдь не то, что формально провозглашалось. Они оставались “словами”, не более того»².

Многочисленные свидетельства о репрессиях, начавшихся уже в 1919 году³, ставят под сомнение теорию советского термидора⁴, который в троцкистском крыле принято считать точкой начала контрреволюции, то есть отступления советского

¹ Эмма Гольдман. Моё разочарование в России. <https://ru.theanarchist-library.org/library/emma-goldman-moe-razocharovanie-v-rossii.html> (дата обращения: 20.05.2020).

² Всеволод Волин. Неизвестная революция 1917–1921. М.: Праксис, 2005. С. 140–141.

³ Там же; Александр Атабекян. Против власти. М.: Либроком, 2013. С. 19–24.

⁴ Лев Троцкий. Мировая революция. М.: Эксмо, 2012. С. 6–24.

государства с левых позиций — резко вправо: в сторону этатизма, иерархий и мощного аппарата тоталитарной власти. С этой точки зрения Л. Д. Троцкий и его сторонники становятся «левой оппозицией» сталинизму и начинают подвергаться преследованиям и репрессиям. Во всяком случае, именно такова версия троцкистского крыла социализма и сегодняшнего IV Интернационала. Однако репрессии, осуществлявшиеся уже в период правления Л. Д. Троцкого и В. И. Ленина, сформировали «левую оппозицию» и в отношении них самих. Это создало массу теоретических проблем в трактовках революционных событий 1917 года и в целом большевистского проекта.

Так, американские единомышленники Э. Гольдман и А. Беркман (и просто разнообразные радикалы) долгое время не могли поверить в то, что риторика советской власти может настолько сильно отличаться от её политических практик. В Европе вплоть до 1960-х гг. сохранялось доверие к советской риторике и советской саморепрезентации, а «левая оппозиция» видела в большевиках (уже в сталинистах) — пример для подражания и образец построения свободного рабочего государства, в котором царят равенство и справедливость. В 1939 году Отто Рюле писал: «<...> именно потому, что Россия называет себя социалистическим государством, она сбивает с пути и вводит в заблуждение рабочих всего мира»¹.

Ярким примером такой политической дезориентированности стала Гражданская война в Испании 1936 года. В документальной повести «Памяти Каталонии» Дж. Оруэлл без прикрас описал свой путь от аполитичного борца с фашизмом, каким он прибыл в Испанию, — до человека, разбирающегося во всех различиях между левыми группами, сражавшимися против франкизма. Как и многим другим добровольцам, поначалу ему казалось, что нет никакого смысла разбираться в тонкостях отличий левых групп друг от друга: антифашизм есть антифашизм, война — не время для политической полемики. К концу войны он пришёл к выводу о том, что именно в этих различиях коренилась одна из ключевых причин поражения Испании перед лицом франкизма: именно разрыв между риторикой и практикой официальной коммунистической партии, поддерживаемой

¹ Отто Рюле. Борьба с фашизмом начинается с борьбы против большевизма. Самиздат: Автономное издательство, 2012. С. 5.

СССР, в конечном счёте сыграл решающую роль в распределении сил Сопротивления.

Сценарий революции 1917 года повторялся: блок левых сил, имевший все шансы на победу, оказался подавлен с помощью цензуры и клеветы номинально левой партии, обладавшей всеми ресурсами для того, чтобы обеспечивать себе доверие народа и монополию на информацию о событиях (этот сюжет Дж. Оруэлл положил в основу своей повести «Скотный двор»). Испанию Дж. Оруэлл покинул в тяжёлом разочаровании: «Коммунисты были заняты не тем, чтобы отложить испанскую революцию до более подходящего времени, а тем, чтобы её совсем похоронить. Со временем это стало ещё очевиднее, власть уплывала из рук рабочих, а революционеров всех мастей всё чаще бросали в тюрьмы¹, — писал он. — Между тем война с Франко продолжается, но, кроме бедняг в окопах, никто в официальной Испании не считает её настоящей войной. Настоящая борьба идёт между революцией и контрреволюцией, между рабочими, тщетно пытающимися удержать то немногое, чего они добились в 1936 году, и блоком либералов и коммунистов, успешно у них это отбирающими. К сожалению, очень немногие в Англии поняли, что коммунизм теперь — контрреволюционная сила. <...> Поскольку Россия и Мексика были единственными странами, открыто поставлявшими оружие, русские смогли не только получать деньги за своё оружие, но и навязывать свои условия. В самом грубом виде они выглядели так: “подавите революцию или больше не получите оружия”».²

Поведение русских принято объяснять тем, что если в действиях России усмотрят подстрекательство к революции, франко-советский пакт (и желанный союз с Великобританией) окажется под угрозой; кроме того, возможно, что зрелище подлинной революции в Испании отозвалось бы нежелательным образом в самой России³. Отличием от послереволюционной России в Испании было, пожалуй, лишь то, что троцкистское крыло Сопротивления (ПОУМ) действительно было революционным и потому — в буквальном смысле левым. Сам Дж. Оруэлл связывал это с тем, что под троцкизмом многие его члены

¹ Джордж Оруэлл. Памяти Каталонии. М: АСТ, 2016. С. 75.

² Там же, с. 262.

³ Там же, с. 265.

понимали не столько преданность Троцкому или одобрение его позиций по Кронштадту¹, сколько идею о необходимости мировой революции².

Вот лишь некоторые эпизоды истории и политической практики, существенно затрудняющие на сегодняшний день использование понятия «левый» в его классическом смысле. В самом деле, что подразумевается под ним сегодня? Образы красных диктатур (таких, как, например, сталинская или маоистская), легитимизировавших своё существование с помощью риторической опоры на левые идеи? Однако их практика слишком радикально расходилась с теми осколками исходной левой теории, на которую они опирались, чтобы их можно было продолжать относить к «левым». Политика большевиков до узурпации власти Сталиным? Однако в этой политике также немало тоталитарных пятен, расходящихся с их же собственными эффектными лозунгами о народной демократии. Борьба рабочих и крестьян за свою свободу от власти капитала и государства? Но в этом случае по-настоящему левыми оказываются только сторонники их безгосударственной федеративной самоорганизации — анархисты.

Между тем философия XX века показывает, что непрозрачность советской политики (даже ранней) и её противоречивый характер сформировали в зарубежной мысли примечательный феномен: своего рода риторические «призраки» троцкизма и ленинизма, свободные от многого из того в их политике, что никак нельзя описать понятием «левый». Эти «призраки» сглаживали для зарубежного наблюдателя реальную картину происходящего в СССР, создавая вокруг неё романтический революционный ореол, а после начала репрессий на троцкизм — ещё и образ левой оппозиционности в условиях «предательского» правого поворота (каким сталинизм, несомненно, был, но, конечно, отнюдь не внезапно).

Так, именно троцкизм стал для многих философов, писателей и режиссёров символом левизны и революционности. Однако вряд ли эти же самые люди всерьёз поддержали бы аресты и репрессии рабочих и крестьян, укрепление бюрократического класса и формирование номенклатуры, имевшие место уже

¹ Лев Троцкий. Шумиха вокруг Кронштадта. <http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotm434.htm> (дата обращения: 20.05.2020).

² Джордж Оруэлл. Памяти Каталонии. М.: АСТ, 2016. С. 186.

вскоре после революции, но активно скрывавшиеся и ретушировавшие риторикой о контрреволюционерах и «вынужденных необходимостях».

Иными словами, образы ленинизма и троцкизма, возникшие в умах зарубежных мыслителей, зачастую представляли собой довольно «зачищенную» и приукрашенную версию реальных событий, и потому мы считаем возможным проводить грань между реальным ленинизмом (тех, кто видел или в подробностях знал о происходящем в СССР с 1917 по 1922 гг. и поддерживал это) и ленинизмом теоретическим, или, скорее, до- (или вне-) эмпирическим, а зачастую и вовсе «некритичным». И в существенной степени — между эмпирическим марксизмом и его идеализированной версией, складывающейся при поверхностном взгляде на советский опыт¹.

Поэтому в данном исследовании под «левыми» будут подразумеваться политические и философские концепции, в большей или меньшей степени отталкивающиеся от исходного значения этого понятия (предполагающего принципиальный отказ от власти и иерархий), в диапазоне от анархизма до «неавторитарного» марксизма (в том числе ориентированного на распространённый оппозиционный образ троцкизма) — например, новых левых. В этом смысле понятие «левый» служит лишь способом концептуально объединить разнообразные учения, критически рефлексирющие феномен власти во всём многообразии его проявлений: народничество — с его критикой самодержавия, клерикализма и консервативного подавления телесности и личности в целом; каталонский анархизм 1930-х — с его неприятием колониализма, расизма, патриархата и прочих властных установок капиталистического государства; Франкфуртскую школу — с её фрейдомарксистским анализом многочисленных форм отчуждения в поздних индустриальных обществах — в том числе отчуждения от телесности и воображения; или современных критиков неоколониализма с их разоблачением новых форм биовласти.

Строго говоря, в данном случае понятие «левый» указывает не на конкретные политические силы, называвшие себя левыми, а на угол зрения, с которого власть, во-первых, выглядит

¹ См., например, Марк Васильев, Илья Будрайтскис. Предисловие к сборнику работ Л.Д. Троцкого «Мировая революция». М.: Эксмо, 2012. С. 5–15.

проблематично, а во-вторых, регистрируется в целом множестве отношений, натурализуемых в других дискурсах в качестве «законов мироздания» или «природного порядка вещей». Мы будем исходить из того, что левый дискурс — это дискурс, наиболее чувствительный к манифестациям власти (в том числе имплицитным) и потому наиболее продуктивный для анализа этого феномена.

Итак, традицией, в которой критическая теория власти получила наибольшее развитие, исторически оказался так называемый «левый» нарратив, наиболее чувствительный к ней в силу своей этической сфокусированности на её антипode — категории свободы. Несмотря на острую историческую проблематичность и теоретическую размытость самого понятия «левый», оно тем не менее остаётся потенциально продуктивным, поскольку в своём классическом смысле намечает траектории формирования традиции критики власти. Напротив, «правые» и «центристские» исследования формируют апологетическую традицию исследования власти и либо исходят из нормализации или прославления того, что они регистрируют в качестве неё, либо вовсе не различают многое из того, что в «левой» оптике зримо именно в качестве власти.

Акратическая традиция рефлексии о власти: от истоков к классической полемике

Зарождение акратических теорий власти: от осевого времени к религиозным ересям

Образ человека как субъекта истории впервые возникает между 800 и 200 гг. до н. э. — в период так называемого осевого времени: именно тогда векторная модель времени постепенно сменяет циклическую, запуская историю как процесс, в котором человек не только движется, но и принимает активное участие¹; именно тогда человек впервые осознаёт свою автономность и начинает мыслить себя в терминах авторства; начинаются самые первые поиски человеком своего места в истории. И именно тогда появляются первые политические учения и социальные утопии. Так формируются основа дальнейшей

¹ Анастасия Смолина. Модели времени и темпоральные конструкции. Философские науки. 2000. № 11 (21).

политической жизни человечества и система категорий, с помощью которых становится возможным её мыслить и находить своё место в ней. Также в это время ставятся важнейшие философские проблемы, которым будет суждено просуществовать до наших дней. В их числе — проблема власти. Тогда же появляются первые апологетические и критические теории власти.

По утверждению Д. Герена, слово «анархия» так же старо, как и цивилизация¹. «В античной ойкумене к числу непосредственных предшественников анархизма относят основателя гедонической школы Аристиппа Керенского; Зенона, противопоставившего авторитарной системе Платона хорошо продуманное изложение полного и глубоко обоснованного анархизма; а также и Антифонта-софиста, жившего в Афинах в V в. до н. э.»².

М. Неттлау в этой связи обоснованно подчёркивает несправедливо преданный забвению факт: уже греческая философия была весьма богата течениями, оправдывавшими «свободу личности, человечность, право жить по своей воле. <...> Отдельные философы, державшие мыслить так независимо, встречали пренебрежение к себе со стороны официально признанных философов, и труды их либо погибали, либо сохранялись только в виде отрывков». По мнению Неттлау, «некоторые <из этих философов>, например, гностик Карпократ из Александрии, <...> проповедовали свободнейшую форму коммунизма и отрицание всякого писаного закона уже во II в. н. э.»³.

Новый виток критической рефлексии о власти пришёлся на Средние века. По мнению ряда историков, именно в этот период появились первые практики общественного самоуправления, что в существенной степени было связано с гностическими сектами и их ещё не клерикальными формами понимания учения Христа. Темы равенства и благодати долгое время оставались для ранних христиан центральными и противостояли в их мировоззрении политическому закону, устанавливаемому властью Кесаря и богачей. Гностический образ

¹ Daniel Guérin. *Anarchismus. Begriff und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967. S. 13.

² См., например, Соломон Лурье. Антифонт — творец древнейшей анархической системы. М.: Либроком, 2009.

³ Макс Неттлау. Очерки по истории анархических идей. <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/maks-nettlau-ocherki-po-istorii-anarhicheskikh-idej> (дата обращения: 20.05.2020).

мира оказал заметное влияние на средневековые формы социальности и во многом обусловил те практики самоуправления, которые в исторической теории П. А. Кропоткина впоследствии были объединены собирательным названием «вольные города Средневековой Европы».

XIII век ознаменовался учением Франциска Ассизского, сторонника угнетённых и отверженных. Во времена, когда европейские земли начали переходить в частную собственность, а главными ценностями стали благосостояние, власть и могущество, он проповедовал щедрость, солидарность и аскетизм. И когда земля и все населяющие её существа стали превращаться в объекты купли-продажи, он учил родству с животными, землёй и солнцем¹. Концептуально этот взгляд вполне можно считать истоком постгуманистической антропологии (антропологии по ту сторону человека), постепенно распространяющейся на Западе и даже проходящей рецепцию в русскоязычном пространстве².

Официальной церковью такая трактовка христианства закономерно воспринималась как еретическая и отступническая. Однако видя истину христианства в безграничном милосердии и открытости миру всему живому, Франциск Ассизский противостоял начинающейся тотальной объективации мира, составляющей основу закрепляющихся алгоритмов власти, одним из первых выражением которых оказалась инквизиция. Её горячие сторонники доминиканцы противопоставляли «живому» миру образ мира как часового механизма. Это воцарение технологического порядка не могло не повлечь за собой интенсивного развития пыток (как действенного и высокотехнического средства дознания, дисциплины и исправления).

Когда формирование репрессивного аппарата успешно завершилось, францисканцам и другим «еретикам» была объявлена священная война³. Постепенно они становились всё более многочисленными в интенсивно «левиафанизирующейся» Западной Европе. Их главной мишенью была централизованная

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 182.

² Эдуардо Кон. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

³ Там же, с. 183.

власть (на тот момент представленная официальной церковью). Поэтому они быстро прослыли радикалами, представляющими угрозу не столько церкви, сколько Левиафану. Так против францисканского ордена и других еретиков было направлено всё рыцарство и священство¹.

Ф. Перلمان вовсе считает неправомерным называть их христианами: если под христианством понимать религию, которая была институционализирована в Римской империи на основании апостольских Евангелий, Ветхого завета и имперских механизмов организации, люди, подобные Маргарите Поретанской² и братству Свободного Духа³, не имели к нему и не имеют никакого отношения, поскольку религия была как раз тем, против чего они боролись. Гораздо правомернее, по мысли Ф. Перльмана, называть их анархистами.

Например, орден альбигойцев⁴ отвергал христианскую доктрину о первородном грехе, считая источником греха не первую женщину, а архонта⁵.

«Более того, братство Свободного Духа отказывалось соотносить себя с несуществующим повелителем священников. Считая себя пантеистами, они полагали, что природа есть

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 195.

² Маргарита Поретанская — французская монахиня-бегинка, мистическая писательница. О её жизни известно в основном из церковного дознания о ней как о еретичке, поэтому сведения, скорее всего, сокращены, подчищены и искажены. Её сближают с братством Свободного Духа, христианским движением XIII–XIV вв. на севере Европы. Была казнена инквизицией.

³ Братья и сёстры Свободного Духа — общее название последователей сектантского движения, процветавшего в XIII–XIV вв. Возникновение секты связывают с учениями Амальрика Бенского и Ортлиба Страсбургского. В названии аллюзия на стих Библии: «...где Дух Господень, там свобода».

⁴ Альбигойцы — термин, которым во французской историографии XVII–XIX столетий обозначали религиозное христианское движение, которое современные историки называют «катаризмом»; еретическая христианская секта, достигшая расцвета в Западной Европе в XII и XIII вв. Катары исповедовали неоманихейскую дуалистическую концепцию о двух равных принципах мироздания, добром и злом, причём материальный мир рассматривался как зло. Схожие взгляды исповедовали на Балканах и Ближнем Востоке средневековые религиозные секты павликиан и богумил; катары были тесно с ними связаны.

⁵ Архонт — высшее должностное лицо в древнегреческих полисах, правитель, князь, властитель.

главный источник благодати, а каждая существующая вещь и всякое живое существо божественны. При этом в основе отношений человека с божественным лежит не страх или подчинение, а уважение, восхищение и любовь. В отличие от Святого Франциска, эти радикалы знали, что для встречи с божественным они не нуждаются в церкви, священниках и ритуалах. Церковь в их представлении — не что иное, как препятствие к этой встрече; там, где были единство и солидарность, она сеет рознь, которая и есть единственный реальный грех. Те же, кто её насаждает, — единственные субъекты зла. Поэтому главной целью этих радикалов было преодоление разобщённости и отчуждения и возвращение к изначальному единству всех людей, построенному на родстве и любви.

Маргарита Поретанская написала своеобразное пособие для всех, кто ищет освобождения от оков, навязанных церковью, которое назвала “Зеркалом простых душ”. В сущности, это глубоко антихристианская работа, главная идея которой в том, что когда угнетённый христианин смотрит в зеркало, оттуда на него глядит свободный человек. Христианское милосердие и самоотречение — не цель, а средство для спасения. Зороастрийский свет, свет ослепительный, поражает душу, поработённую Левиафаном, и пробуждает её от столетий каменного сна. За пределами царства Левиафана она открывает пространство радости и восторга — не в загробной жизни, а в мирской. Такая пробуждающаяся душа постигает репрессивность и греховность насаждаемого отчуждения и открывает саму себя как Жизнь, Землю и Благодать. Она свободна, как и всякое другое живое существо, и вольна получать любое наслаждение, в том числе сексуальное; грех же заключён лишь в священниках и их доктринах. Она вновь открывает для себя древнее братство свободных и невинных, видя перед собой общество, поработённое репрессивным аппаратом и искусственными препятствиями к единству. Без сомнений и угрызений совести, она начинает освобождаться от этих препятствий: от ритуалов, пасторов и всей машинерии спасения, от Девы Марии и святых, даже от самого Бога. Лишь сообщества свободных человеческих существ в силах вернуть себе то, что было узурпировано Левиафаном, и обрести покой в мыслях, необходимый для того, чтобы свободно жить на земле. Этот посыл не похож даже на обычные

христианские ереси и так же далёк от иудеохристианства, как мудрость Дакоты, Оджиба и других сообществ, плохо известных европейцам»¹.

Одновременно с распространением этого учения фландрийские ткачи, которые поколениями обшивали европейских граждан и рыцарство, сами при этом часто оставаясь раздетыми, восстали против когорты священников, аристократов, коммерсантов и полиции, направленных против них. Восставшие «зеки» осаждали дворцы властителей, а также пытались уничтожить власть гражданских институций, самостоятельно создавая ассоциации, братства и товарищества².

На фоне этого масштабного и повсеместного противостояния укреплению государственности³, в XIV веке в Англии и Богемии возникло так называемое левое радикальное крыло христианства. Его наиболее заметные представители — лолларды и анабаптисты. Лолларды проповедовали социальное равенство и неприемлемость власти, за что подвергались суровым политическим гонениям. Они считали, что Сатана был низвергнут на землю властителями неба за своё неприятие власти и иерархии, и потому на земле, где царит несправедливость, прикрываемая именем Бога, именно Сатана является покровителем обездоленных, а Бог — напротив, оказывает покровительство сильным мира сего.

То, что отныне требовалось называть «цивилизацией», они настойчиво называли узурпацией, противостоя «захвату лесов вежливыми лордами, земель — вежливыми священниками и урожая вежливыми коммерсантами»⁴. Они были убеждены, что в раю нет местам ни тем, ни другим, ни третьим. Веря в достижимостьрая на земле, они не ожидали получить его из щедрых рук королей, но надеялись построить его своим собственным трудом. Часто к мятежным лоллардам присоединялись странники,

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 198.

² Там же, p. 204.

³ Ф. Перльман подчёркивает, что численность этих протестов была такова, что, казалось, против укрепления Левиафана восстала вся Англия, а отнюдь не несколько визионеров-одиночек или даже сект (см. Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 204–205).

⁴ Там же.

отверженные и все те, кто по тем или иным причинам не находил себе места в пространстве разрастающейся государственности¹.

Все эти идеи имели широкое распространение в Европе и упоминаются в ряде значимых художественных произведений более поздних эпох — например, в романе Ж. Санд «Консуэло».

Виднейшим представителем анабаптизма стал Томас Мюнцер — проповедник, хилиаст, бунтовщик и защитник бедняков, оставивший после себя ряд произведений и вдохновивший на развитие своих идей множество учеников. Приведём отрывок из его речи: «Самое ужасное на земле то, что никто не хочет помочь несчастной бедноте; сильные делают, что хотят: посмотрите, главной поддержкой ростовщичества, воровства и грабительства являются наши владыки и князья. Они присвоили себе в собственность всё живущее. <...> А потом они распространяют среди бедных заповедь божью и говорят: <Бог сказал — не укради>, но они сами не следуют этому. Таким образом, они притесняют всех людей, они грабят всех живущих бедных землевладельцев и ремесленников»².

Такой образ мысли демонстрирует, насколько секулярные, почти атеистические формы принимала вера анабаптистов и насколько она удерживала их взгляд в горизонте земного существования, не переводя фокус на загробную жизнь. Это обстоятельство проливает свет на небрежность замечания Ф. Энгельса о том, что христиане не построили социализм исключительно потому, что не считали это в достаточной мере необходимым, надеясь на счастливую загробную жизнь³.

Итак, анабаптисты представляли собой «левое» крыло Реформации (правое крыло впоследствии составили лютеране) и боролись за единство всех людей во Христе, свободу от государства, частной собственности и какой бы то ни было иной власти, кроме народной. Их идеи просачивались в другие еретические течения и распространялись по всей Европе, вплоть до России (где их выразителями стали меннониты).

¹ Ф. Перلمان подчёркивает, что численность этих протестов была такова, что, казалось, против укрепления Левиафана восстала вся Англия, а отнюдь не несколько визионеров-одиночек или даже сект (см. Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 204–205).

² Анархический вестник. 1999. № 3, с. 17.

³ Фридрих Энгельс. О первоначальном христианстве. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1933. С. 23.

В XVI веке как в России, так и в Европе осмысление феномена власти продолжилось в новых формах. Так, на фоне усиления феодального гнёта (и в особенности после неудачи московского восстания 1547 года¹) возникло радикальное религиозное учение Феодосия Косого («рабье учение»), защищавшее бедняков и настаивавшее на неприемлемости для христианина любой власти и недопустимости присвоения богачами земли и её плодов, данных Богом всем поровну².

Примерно в это же время на Дону сформировался казачий вечевой уклад, сохранявшийся вплоть до подавления московским правительством крестьянского восстания под предводительством Степана Разина в 1671 году³. В основе этого уклада лежали принципы автономии суда, демократического ведения внутренних дел и солидарности. После церковного раскола 1650-х — 1660-х гг. в кругах старообрядцев активно распространилась идея неистинности официальной церкви и вытекающей из неё необходимости бегства из «антихристов» мира⁴. Со временем это напоминающее лоллардов настроение привело к формированию внутри староверия самостоятельных течений.

Основателем одной из первых таких конфессий (бегунства, или странничества) был инок Евфимий, проповедовавший бесклассовое общество и творчески синтезировавший книги Священного Писания, творения Иоанна Златоуста, Василия Великого и др.

Примечательно, что именно в учении Евфимия начали обретать стройные теоретические очертания первые антимилиитаристские и антиэтатистские идеи: он полагал, что единственным собственником земли является Бог, и потому узурпирующий её император — не кто иной, как Антихрист. А значит, подчинение ему и другим гражданским властям — противоречит правой вере (чиновники и офицеры воспринимались

¹ Александр Зимин, Анна Хорошкевич. Россия времён Ивана Грозного. М.: Наука, 1982. С. 38–43.

² Александр Зимин. Феодосий Косой. В кн.: Анархия работает. Примеры из истории России. М.: Common place, 2014. С. 27–37.

³ Ирина Бенку. Донское казачье войско: от «казацкой вольности» к «царским холопам». М.: Common place, 2014. С. 17–26.

⁴ Игорь Подшивалов. В поисках Беловодья. Пути и судьбы русского старообрядчества. В кн.: Анархия в Сибири. М.: Common place, 2015. С. 125.

бегунами как «антихристовы слуги»¹). Как отмечает А. И. Мальцев, это даёт основания утверждать, что «в основных своих положениях учение Евфимия предвосхищает анархизм: и тем, что оно возникло на одной с анархизмом социальной основе, отразив интересы деклассированных слоёв населения и отчасти крестьянства; и принципиальным отрицанием государства <...>; и тем, что идеал мыслился как достояние микросообществ, созданных на основе представлений о социальной справедливости»². Впоследствии идеи инок Евфимия нашли отражение в ряде других христианских ересей: например, в движении шалопутов во 2-й половине XIX века, и в толстовстве, также стоявшем на позициях равноправия, безгосударственности, общинности и антимилитаризма.

Таким образом, взгляды на власть нововременных критических теорий в существенной степени восходят к богатой традиции антиклерикальной христианской мысли, красной нитью проходящей через всю европейскую историю — по её «теневой» стороне. Идейное родство христианства и социализма, как отмечают современные исследователи, выстраивается именно вокруг философской проблемы власти и политических отношений с властью государственной³.

«И христианство, и рабочий социализм проповедуют грядущее избавление от рабства и нищеты. <...> И христианство, и рабочий социализм подвергались преследованиям и гонениям, их последователей травили, к ним применяли исключительные законы: к одним — как к врагам рода человеческого, к другим — как к врагам государства, религии, семьи, общественного порядка. И вопреки всем преследованиям, а часто даже непосредственно благодаря им, и христианство, и социализм победоносно, неудержимо прокладывали себе путь вперёд»⁴, — отмечает Ф. Энгельс.

¹ Анатолий Штырбул. Протоанархистские движения в Сибири. М.: Common place, 2014. С. 123.

² Александр Мальцев. Староверы-странники (бегуны) и учение инок Евфимия. В кн.: Анархия работает. Примеры из истории России. М.: Common place, 2014. С. 47–48.

³ Ирина Свенцицкая. От общины к церкви: о формировании христианской церкви. М.: Политиздат, 1985.

⁴ Фридрих Энгельс. О первоначальном христианстве. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1933. С. 23.

Таким образом, в течение длительного периода связь между духовным учением христианства и социальным учением социализма была предельно тесной. Впоследствии образы христианских мучеников вдохновляли многих социалистов, в частности, русских народников, совсем в духе христианских еретиков полагавших, что социалистическое учение гораздо ближе по духу к учению Христа, чем клерикальная риторика современной им православной церкви. Всё это позволяет нам констатировать, что христианские чаяния Царства Божия, а также накопленный за века опыт самостоятельного стремления к воплощению его на Земле создали ту плодородную историческую почву, на которой впоследствии взошли все основные современные критические теории власти.

Акратические теории власти в Новое время: формирование социалистических учений

Как отмечает историк социалистических учений А.В. Шубин, в своём относительно современном виде «социалистическая идея ведёт свою историю с XVI века, когда была написана первая социалистическая утопия Т. Мора. <...> Очевидная причина появления социалистической идеологии — кризисный характер перехода от традиционного общества к индустриальному»¹.

А.В. Шубин исследует как предпосылки возникновения социализма, так и своего рода демаркационную линию, исторически разделившую его на два основных направления: авторитарное (опирающееся на централизм и принцип государственности) и антиавторитарное (в основе своей имеющее либертарные принципы самоуправления, федеративности и антигосударственности). Эта демаркационная линия — вплоть до современности — проходит по вопросу понимания проблемы власти и отношения к этому феномену.

Принято считать, что авторитарное крыло социализма берёт своё начало в утопии Т. Кампанеллы «Город Солнца». В ней описано общество, ведущее философскую жизнь в «коммунизме», который для Т. Кампанеллы состоит в общности всех

¹ А.В. Шубин отмечает, что по этому поводу ведутся споры (Александр Шубин. Социализм. «Золотой век теории». М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 11, 18).

вещей, в том числе — жён¹ (что указывает на то, что упразднение власти собственности тем не менее не приводит к упразднению власти одной социальной группы над другой). Т. Кампанелла мыслит это идеальное общество в форме всемирного государства, где каждому отведено собственное место и где особенно важную роль играют органы контроля за порядком. Касается это и личной жизни граждан, от которых требуется производить только здоровое и красивое потомство. В этом радикальном взгляде Т. Кампанелла следует за Платоном² и Аристотелем³, также находившими в биологическом контроле за населением важный политический смысл.

Интересно, что именно в подобных утопиях мы впервые сталкиваемся с тем, как близко расположены в политической системе координат проблемы власти и тела. И хотя сами утописты ещё не рефлексировали эту проблему специально, всё же с исторической дистанции её имплицитное присутствие в дискурсе власти сегодня становится для нас очевидным.

Кроме того, в утопии Т. Кампанеллы недвусмысленно присутствует фигура верховного правителя (Метафизика), который «является главою всех и в светском, и в духовном, и по всем вопросам и спорам он выносит окончательное решение»⁴. Также в этом обществе существует строгий порядок прислуживания одних групп — другим. Те, кто не исполняет своей

¹ Впоследствии К. Маркс, опровергая обвинения социалистов в таком понимании коммунизма, выдвинет важнейший тезис о том, что мыслить другого человека в качестве собственности означает воспроизводить мышление, сформированное ею как категорией, а значит, воспроизводить капитализм. Это открытие впоследствии подвело его к необходимости разделения коммунизма на «грубый» и «подлинный», где первый представляет собой общество, уже освободившееся от института частной собственности, но ещё не освободившееся от этой категории и потому закономерно продолжающее терпеть власть и насилие, а второй — общество, освободившееся от частной собственности уже на уровне своего мышления и потому свободное от эксплуатации человека человеком (Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. М.: Академический проект, 2010. С. 343–344).

² Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015. С. 183.

³ Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. С. 320–322.

⁴ Томмазо Кампанелла. Город Солнца. <https://iknigi.net/avtor-tommazo-kampanella/42124-gorod-solnca-tommazo-kampanella/read/page-1.html> (дата обращения: 20.05.2020).

службы должным образом, подвергаются наказанию: «Для наблюдения за исполнением всех обязанностей по этой части приставлены маститый старец со старухой, которые распоряжаются прислуживающими и имеют власть бить или приказывать бить нерадивых и непослушных»¹.

Так, мы видим целый ряд причин, мешающих нам называть утопию Т. Кампанеллы социалистической в современном смысле слова. Однако для своего времени она, безусловно, была таковой, а также послужила истоком дальнейших учений, основанных на идеях государственного социализма.

Напротив, антиавторитарное крыло социализма берёт своё начало в учении английских социалистов XVII века, полагавших, что наилучшая форма общественного устройства — самоорганизующиеся малые общины. Так, например, Д. Уинстенли выступал против централизации и за самоуправление городов. В своих памфлетах середины XVII века он призывал бедные общины Англии подняться на защиту своих прав и интересов. В работе «Закон Свободы» он представил критику современного ему олигархического строя, а также проект Конституции, которая могла бы способствовать наступлению справедливого общества не в далёком будущем, но в любой ближайший момент. Условие, которое Д. Уинстенли полагал здесь основным, — это преодоление частной собственности, понимаемое как власть богачей присваивать себе землю.

Примечательное высказывание находит у Д. Уинстенли М. А. Барг: «Лучше человеку не иметь тела, чем быть лишённым пищи для его поддержания»². Тело проблематизируется здесь как своего рода «место бытия», которое может быть поставлено под вопрос властью того, кто присваивает себе главное условие его существования: пищу и средства к её добыче. Именно этот смысл длительное время будет рассматриваться критическими теориями власти в качестве одного из главных аспектов связи между телом (как инстанцией бытия трудящегося) и властью (как тем, что ей угрожает). Впоследствии многие из этих идей

¹ Томмазо Кампанелла. Город Солнца. <https://iknigi.net/avtor-tommazo-kampanella/42124-gorod-solnca-tommazo-kampanella/read/page-1.html> (дата обращения: 20.05.2020).

² Михаил Барг. Социальная утопия Уинстенли. История социалистических учений. В кн.: Сборник статей. М.: Наука, 1962. С. 23.

были развиты «отцами-основателями» анархизма — У. Годвином и позднее П.-Ж. Прудоном.

У. Годвин — с одной стороны, свидетель интенсивной индустриализации в Англии, с другой — типичный представитель эпохи Просвещения. Вслед за И. Кантом (с его идеей совершеннoleтия как следствия просвещения) Годвин настаивает на том, что «безусловное царство разума — это начало, призванное заменить право»¹: «совершеннолетний» человек в состоянии сам решать этические и прочие вопросы, поскольку он имеет «мужество пользоваться собственным умом»². По его мысли, разумный человек имеет основания для свободы от принуждения, что само по себе делает иррациональным господство над ним какой-либо власти. Характерным как для У. Годвина, так и для последующих неавторитарных социалистических теорий также является противопоставление общества и государства. По мысли У. Годвина, государственная власть не может быть компетентна в вопросах блага для общества, поскольку всегда ангажирована собственными интересами, состоящими в том, чтобы поддерживать и воспроизводить себя. По этой причине благоприятным для достижения истины в вопросах о реальных общественных потребностях У. Годвин считает только формат ассамблей. Относительно правящей власти он придерживался позиции, согласно которой лучшее, что она может делать — это сохранять нейтралитет и не вмешиваться в дела общества — особенно в вопросах, касающихся его блага³.

Именно вокруг понимания этого противопоставления государства и общества происходило дальнейшее становление социалистических учений: где проходит граница между обществом и государством? существует ли допустимый предел вмешательства государственного в общественное? как должны выстраиваться отношения между ними? Эти и другие вопросы сформировали основное проблемное поле социалистических теорий, а также прочертили новые демаркационные линии между ними, в частности касательно толкования проблемы власти.

¹ Поль Эльцбахер. Сущность анархизма. М.: АСТ, 2009. С. 41.

² Иммануил Кант. Что такое Просвещение? <https://iphras.ru/uplfile/philec/gou/kant.pdf> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Александр Чудинов. Политическая справедливость Уильяма Годвина (Из цикла «История социалистических учений»). М.: Знание, 1990.

Примечательно, что супругой У. Годвина была фигура не менее яркая и значимая, чем сам У. Годвин, — М. Уолстонкрафт, мыслительница, писательница, автор книги о Французской революции, одна из основоположниц феминизма эпохи Просвещения и автор знаменитой работы «В защиту прав женщин». Её творчество также строилось вокруг осмысления проблемы власти, но в той сфере, до которой магистральным социалистическим теориям и практикам было суждено в полной мере добраться лишь в XX веке.

В своей статье «Притеснение моего пола»: Уолстонкрафт о разуме, чувстве и равенстве» М. Гейтенс пишет: «Несмотря на то, что философы эпохи Просвещения считали политическую власть искусственной и возникающей в результате соглашения, они полагали, что отношения между полами и внутри семьи базируются на естественной власти. Уолстонкрафт выступала против этого утверждения, считая разум единственным авторитетом во всех вопросах и сферах. <...> Одна из основных целей Уолстонкрафт состояла в том, чтобы убедительно доказать, что власть и авторитет, которыми мужчины обладают в частной сфере, так же искусственны, как и авторитет королевской семьи и аристократии в сфере политики. Она ясно понимала, что освобождение женщин от политического гнёта — это не просто предоставление им избирательных прав, поскольку в частной сфере они также находятся в положении зависимости. Это делает задачу Уолстонкрафт более сложной, чем задача противостоявших ей политических философов, занимавшихся политическими правами только мужчин»¹.

Одним из новаторских тезисов М. Уолстонкрафт стал тезис о конститутивной природе женской интеллектуальной и гражданской пассивности и неразвитости. В этом вопросе она вела горячую полемику с Ж.-Ж. Руссо, утверждавшим, что женщины по своей природе гораздо лучше приспособлены к быту, нежели к размышлениям и гражданственности, поскольку женщины, которых он видел, были именно такими. Впоследствии такую логику С. де Бовуар проиллюстрирует шуткой про человека,

¹ Мойра Гейтенс. «Притеснение моего пола»: Уолстонкрафт о разуме, чувстве и равенстве. Феминистская критика и ревизия истории политической философии. <http://texts.news/filosofiya-politicheskaya/feministskaya-kritika-reviziya-istorii.html> (дата обращения: 20.05.2020).

который, посетив Версаль, сделал для себя вывод о том, что все деревья рождаются подстриженными¹.

По мысли Уолстонкрафт, получение гражданских прав — это единственный действенный способ преодолеть инфантильность и интеллектуальную и гражданскую несостоятельность женщин. Однако удержание их в этом состоянии выгодно мужчинам, поскольку способствует воспроизводству привычного и удобного им патриархатного порядка. Именно для этого, с точки зрения М. Уолстонкрафт, потребовалась столь обширная теоретическая часть, апеллирующая к эссенциальному и доказывающая онтологическую инаковость и несостоятельность женщин, то есть фактически обосновывающая власть над ними и правомерность их деонтологизации. В этом тезисе М. Уолстонкрафт явно прослеживается одна из первых теоретических регистраций того, как деонтологизация объекта предшествует осуществлению над ним власти и её последующей легитимации. Также в нём уже различима рефлексия о производстве сказания о «специфическом» теле, через которое эта деонтологизация и производится.

Впрочем, аргументация М. Уолстонкрафт также (в духе времени) осуществлялась с апеллярованием к эссенциальному (этот взгляд лишь спустя два века был переосмыслен теоретикессами феминизма): настаивая на необходимости гражданских прав, она всё же исходила из категории «природы женщины» — якобы лишь требующей иного понимания, чем «природа мужчины».

В этом состояла одна из главных проблем полемики М. Уолстонкрафт с её идейными оппонентами: по собственному опыту зная о последствиях гендерной власти и в полной мере осмыслив их теоретически, она всё же оставалась нечувствительной к её более глубинным аспектам, и потому для современников её аргументация звучала всё ещё недостаточно убедительно. А теоретический зазор в виде эссенциализации телесности женского в значительной мере обезоружил её теоретические атаки на гендерную власть, фактически впуслав её через чёрный ход: непреклонность платоновской категории сущности неизбежно производила инаковость женщины, на основании которой патриархальная власть и обретала свой объект.

¹ Симона де Бовуар. Второй пол. Этика подлинного существования. СПб.: Алетейя, 2014. С. 290.

И всё же эта теоретическая проблематичность взглядов М. Уолстонкрафт не отменяет того важного обстоятельства, что она одна из первых вышла на проблему смычки феноменов власти и тела и внесла свой значимый вклад в фундамент, на котором впоследствии сформировался корпус современных критических теорий власти — со всеми его центральными темами и проблемами.

Следующая века изучения власти в контексте бурного развития социалистических теорий — Французская революция. По утверждению П. А. Кропоткина, она была вызвана к жизни, с одной стороны, интересами буржуазии, нуждающейся в таком перераспределении власти в государстве, чтобы взять под свой контроль все материально-производительные силы начинающейся индустриализации и беспрепятственно подчинить себе новый класс трудящихся¹ — пролетариат; с другой стороны — голодными бунтами и осознанием трудящимися (в том числе крестьянством) своих интересов; а с третьей — гуманистическими философскими учениями, на протяжении нескольких веков отстаивавшими представление о потенциально созидательной природе человека, которая при благоприятных условиях может получить такое направление развития, что власть над ним перестанет быть необходимой².

Несмотря на ряд своих важнейших завоеваний, Французская революция одновременно стала ярким отражением механизмов социального и культурного детерминизма: в отличие от буржуазии, имевшей чёткий план действий и ясное представление о своих задачах и методах, простой народ, лишённый опыта политической и исторической рефлексии — в связи с вынужденными обстоятельствами своей жизни, оказался не способен сформулировать так называемую «позитивную программу».

Одним из следствий этого обстоятельства стало его фактическое исключение из нового правового порядка: «Декларация прав человека и гражданина» хоть и была принята, но в полной мере распространялась лишь на мужчин, обладавших собственностью, выплачивающих налоги размером не менее трёхдневной оплаты труда, а также всевозможные

¹ Пётр Кропоткин. Великая французская революция. М.: Наука, 1979. С. 12.

² Там же, с. 8.

другие взносы. Так, власть монарха сменилась альтернативно организованной классовой (и гендерной) властью. В свою очередь, «Декларация прав женщины и гражданки», созданная О. де Гуж, вовсе была официально отклонена, открыто исключив женщин из категории граждан. Знаменитые слова О. де Гуж «женщина имеет право подниматься на эшафот; она должна также иметь право всходить на трибуну» стали ярким обличением противоречивости применения власти к женщине — в вопросе права редуцируемой к телесному началу, а в вопросе наказания рассматриваемой в качестве сознательного и мыслящего существа.

Также примечательно, что де Гуж одной из первых начала работу над проблематизацией такой трагичной для европейской истории формы системной власти как расизм. Этой проблеме она посвятила ряд своих художественных и публицистических текстов, заложив основы критики колониальной власти и колониального сознания.

После Французской революции социализм стал одним из самых влиятельных общественных течений. Характерной чертой Французской революции оказался энтузиазм, подогреваемый столкновением опыта низовой самоорганизации, с одной стороны, и желанием преобразований — с другой. В этот период в обществе особенно остро обсуждается проблема власти и иерархий: классовых, гендерных, политических.

Ключевыми фигурами последующего этапа становятся О. Бланки, соединивший якобинизм и идеи коммунизма, и А. де Сен-Симон, во многом предвосхитивший марксизм и позитивизм. Вполне в духе Просвещения он полагает, что на смену власти человека над человеком должна прийти власть человека над природой (в дальнейшем этот тип власти мы будем называть «власть-господство»).

Так, Сен-Симон становится основателем технократического социализма, стремящегося к государственно-монополистическому капитализму. По его мысли, социализм возможен только через индустриализацию и совершенствование техники, а власть должна находиться в руках руководителей промышленности. «Эти новые ответственные лица должны занять место прежних привилегированных аристократов, священников, военных и законоведов — и создать новый правящий класс, полезная роль которого должна согласовываться с развитием

знаний и организации общества»¹, — скептически замечает политический историк А. Скирда в своём обширном анализе апологетической реконструкции властной оптики в рамках социалистического проекта, опираясь на фундаментальную критику такой реконструкции одним из наиболее ярких противников апологетических подходов к власти — Я.В. Махайским.

А.В. Шубин продолжает в том же ключе: «Сенсимонизм уже воспринимал свои взгляды не как временные ценности, а как венец исторического процесса (здесь заметно влияние гегельянства). <...> У сенсимонистов движущая сила истории — смена систем мировоззрения. Маркс предложит другую силу, но идея смены стадий общественного развития надёжно войдёт в арсенал социализма»². С.А. Базар характеризует сенсимонизм так: «В промышленном обществе такого типа мы везде видим начальника и подчинённых, патронов и клиентов, мастеров и учеников; везде — законную власть, ибо начальник — лицо самое способное; везде — добровольное повиновение, ибо начальник — пользуется любовью; повсюду — порядок: ни один рабочий не оставлен без руководства и без поддержки этой обширной мастерской, у всех инструменты, с которыми они умеют обращаться, у всех работа, которую они любят...»³.

Этот взгляд последовательно развивает рассмотренную выше логику авторитарной традиции социализма, восходящей к XVI веку, а точнее — к Т. Кампанелле. Именно он впервые высказал идею о правомерности общества, тотально управляемого рациональными и справедливыми руководителями. Так, от Кампанеллы до Сен-Симона, постепенно формировалось и утверждалось авторитарное направление социалистической мысли, которое впоследствии стало принято обозначать как государственный социализм.

Традиция антиавторитарного (или либертарного) социализма была сформирована в диапазоне от английских социалистов до Ш. Фурье, выступавшего против государственной власти, рыночной экономики и за гармонизацию общественных

¹ Александр Скирда. Социализм интеллектуалов. Париж: Громада, 2003. С. 35.

² Александр Шубин. Социализм. «Золотой век теории». М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 42.

³ Изложение учения Сен-Симона. М.: АН СССР, 1961. С. 269.

отношений путём рационализации общественного устройства с помощью общин-фаланстеров. Ш. Фурье предвосхитил многие идеи, впоследствии ставшие классическими для критических теорий власти.

Из перспективы современности различимо, что он одним из первых обратил внимание на скрытый характер власти, хотя в полной мере эта проблема заинтересовала лишь теоретиков постколониальных направлений конца XX века. Так, например, Ш. Фурье упрекал античную философию в том, что она никогда не рефлексировала жестокие формы власти, присущие современным ей политическим системам, и оставалась к ним абсолютно нечувствительной: «Ни у греков, ни у римлян ни один философ не выдвигал плана освобождения рабов; никогда философы не занимались участием этих несчастных, которых Ведиус Поллион отдавал живыми на съедение муренам за малейший проступок, а спартиаты тысячами убивали, чтобы уменьшить их численность, когда они слишком размножались. Филантропы Афин и Рима никогда не соизволили поинтересоваться их участием или восстать против столь дикой жестокости. Им думалось в ту пору, что без рабов немислимо самое существование Цивилизации; они всегда думают, что социальная наука достигла высшей точки и что предел известного есть уже предел возможного»¹, — пронизательно отмечал он.

Впоследствии критикуемая им близорукость сформированного в европейской традиции субъекта рефлексии будет введена в научный аппарат исследований власти как «проблема привилегии» и подвергнется пристальному изучению в рамках самых разных теорий: от современной философии науки² до социально-философской теории интерсекциональности.

Вслед за основоположниками гендерной теории Ш. Фурье также ставит проблему системной гендерной власти. Подобно М. Уолстонкрафт, он настаивает на социально-конструктивистском сценарии становления человека³ и утверждает,

¹ Шарль Фурье. Теория четырёх движений и всеобщих судеб. М.: Издание книжного магазина «Циолковский». 2017. С. 135.

² См., например, Пол Фейерабенд. Прощай, разум. М.: АСТ-Астрель, 2010.

³ Шарль Фурье. Теория четырёх движений и всеобщих судеб. М.: Издание книжного магазина «Циолковский». 2017. С. 201–203.

что современное ему рабское положение женщины есть лишь удручающий продукт несправедливого, но удобного для половины общества социального устройства, но никак не следствие её врождённой и «рабской природы», обрекающей её на замкнутость в пределах «специфического» тела. Ш. Фурье обрушивает свою критику и на двойные стандарты христианской морали, применяемые к мужской и женской телесности¹, и, как следствие, на всё здание семьи и брака, ставя под вопрос метафизические догмы своего времени. Он также разоблачает софистичность обоснований прав мужчин на объективацию женщин в качестве *res extensa* с помощью аргументов о физической силе: Ш. Фурье отмечает, что и сама физическая сила не есть атрибут *cogito*, в то время как официальное объяснение объективации женщин звучит именно с позиции мужской монополии на когитальный режим². Такие размышления о телесном унижении и подчинении выделяет Ш. Фурье среди многих его — даже самых прогрессивных — современников и демонстрирует яркий образец начала рефлексии о связи между телом и властью в критической традиции.

Подведём итоги. Классические критические теории власти восходят к периоду длительных и многообразных религиозных исканий и попыток построить Царство Божье на земле, для которых были характерны самые разные интерпретации учения Христа и многогранные формы синтеза идей социальной справедливости и духовного пути человечества. Размежевание между религиозными и социалистическими учениями происходило постепенно и стало ярко выраженным лишь в XIX веке в связи с началом индустриализации и вызванной ею реорганизацией всей общественной жизни. С XVI века начали формироваться два основных направления классического социализма, одно из которых отталкивалось от неприемлемости государственной власти, а другое — от идеи необходимости её реорганизации в интересах трудящихся. Эти позиции, в свою очередь, сформировали оси, вокруг которых впоследствии выстраивались и сталкивались друг с другом все дальнейшие учения о власти. Также на этом этапе впервые начали

¹ Шарль Фурье. Теория четырёх движений и всеобщих судеб. М.: Издание книжного магазина «Циолковский». 2017. С. 159–162.

² Там же, с. 200.

разрабатываться все основные стратегии теоретического осмысления феномена иерархий: классовых, расовых и гендерных, что задавало вектор дальнейшим исследованиям отношений феноменов власти и тела.

XIX век: между теорией и практикой.

От Р. Оуэна к Интернационалу и Парижской коммуне

Практическая апробация философских и политических теорий, проблематизирующих феномен власти, в полной мере развернулась в XIX веке. У истоков практического социализма стоит Р. Оуэн, которого по праву называют «родоначальником современного социального государства, ибо именно его пропаганда фабричного законодательства впервые позволила пролоббировать в британском парламенте принятие закона, ограничивающего рабочий день — пока лишь для детей»¹. Главным достижением социального государства стало то, что оно фактически положило начало борьбы с бедностью трудящихся. И хотя в XX веке стали очевидны его многочисленные недостатки, для своего времени это был несомненный прорыв.

Р. Оуэн стал первым предпринимателем, обнаружившим прямую зависимость между качеством жизни рабочего и прибылью от его труда, что сделало возможным заинтересовать владельцев производств в соответствующих преобразованиях при помощи подобных прагматических доводов. И хотя его эксперимент возымел определённое влияние на своего адресата, никаких фундаментальных достижений в области гуманизации человеческих отношений в масштабах общества это, как и следовало ожидать, не принесло. По этой причине впоследствии Р. Оуэн пришёл к полному отрицанию частной собственности, видя в ней главное из возможных зол. Это побуждало его к дальнейшему экспериментированию, и он купил поместье, в котором намеревался на практике найти условия, необходимые для справедливого общества, и проследить его становление. Одним из основных принципов организации этого социального пространства было отсутствие иерархии, полное коллективное владение всем имуществом, а также добровольная деятельность.

¹ Александр Шубин. Социализм. «Золотой век теории». М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 56.

Несмотря на то, что в итоге эксперимент Р. Оуэна, исходя из поставленных задач, оказался неудачным, данный опыт был весьма ценным для последующих социалистических теорий и их практического применения. Впоследствии похожие эксперименты многократно повторялись уже в самых разных точках земного шара и в разное время. Так сформировалась традиция коммун, которая не только легла в основу первоначальной модели советского проекта, или, скажем, израильских киббуцев, но и в самых разнообразных формах продолжает существовать и по сей день, составляя, с одной стороны, альтернативу буржуазной нуклеарной семье, а с другой — вызывая к жизни новые поиски в архитектуре городского, публичного и частного пространств.

Не менее значимой для критической традиции фигурой XIX века стал П.-Ж. Прудон. По замечанию А. И. Герцена, «Прудонем начинается новый ряд французских мыслителей. Его сочинения составляют переворот не только в истории социализма, но и в истории французской логики»¹. Для П.-Ж. Прудона центральными являлись проблема собственности, проблема власти человека над человеком, проблема взаимосвязи рыночной конкуренции и государственной монополии, критика парламентаризма, этика, основанная на справедливом распределении благ, и многие другие вопросы.

«Люди объединяются в общества под давлением физическое и математического закона производства, помимо их ведома и воли, — писал Прудон. — Таким образом, равенство условий соответствует справедливости, то есть праву общественному и гражданскому. Уважение, дружба, признательность, восхищение являются единственными элементами права справедливого и пропорционального. Свободная ассоциация, свобода, довольствующаяся охраной равенства средств производства и равноценности обмениваемых продуктов, единственная справедливая, истинная и возможная форма общества»².

Согласно Прудону, собственность представляет собой первостепенную форму власти человека над человеком (а отнюдь

¹ Александр Герцен. Былое и думы. Т. 2. М., Ленинград: Государственное издательство художественной литературы, 1931. С. 169.

² Пьер-Жозеф Прудон. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти. М.: Красанд, 2014. С. 266.

не человека над вещью, как может показаться на первый взгляд): как на уровне предпосылки, так и на уровне сущности. Позже эта мысль нашла своё отражение в работах ученика П.-Ж. Прудона, К. Маркса, в частности в «Капитале».

В отличие от трудов социалистов прошлого, работа Прудона была обращена уже не столько к социальному проектированию, сколько к анализу текущих процессов индустриализации и способов выстраивания механизмов самоуправления и безвластия в этих новых условиях. Так выглядела основа, на которой начинало формироваться учение анархизма в его современном виде. Именно через фигуру П.-Ж. Прудона обрело свои важнейшие формулировки принципиальное теоретическое и идеологическое расхождение между централистским и федералистским направлениями социализма и, соответственно, их пониманием феномена власти.

Основным оппонентом П.-Ж. Прудона стал К. Маркс, во многом претерпевший его влияние, но занявший противоположную позицию по вопросу понимания власти: полагая, что государственная власть может быть как разрушительной (если она находится в руках буржуазии), так и созидательной (если она служит интересам пролетариата и находится в руках его временного руководства), Маркс настаивал на неизбежности так называемого «переходного периода», который должен наступить после революции и продлиться до момента, когда необходимость в государстве естественным путём сойдёт на «нет».

Эта идея представляла собой основной камень преткновения не только между Прудоном и Марксом, но и между всеми последующими поколениями анархистов и марксистов. Впоследствии наиболее метко её сформулировал С. Фор в своей работе «Мировая скорбь. Опыт независимой философии»: «Социалисты-государственники видят начало зла в принципе “частной собственности”; независимые социалисты (то есть анархисты. — *Прим. авт.*) находят его в принципе власти»¹.

Прудон, напротив, был убеждён, что государство не может отказаться от господства и стать «лишь средством», поскольку оно само есть форма, принцип власти, а значит, оно заведомо содержит в себе потенциал бюрократии и авторитаризма.

¹ Себастьян Фор. Мировая скорбь. Опыт независимой философии. СПб.: Типография издательства «Общественная польза», 1906. С. 311.

Через эти наблюдения Прудон первым в истории политической мысли подошёл к проблематизации феномена бюрократии, задавая тем самым горизонт для её дальнейших критиков: М. А. Бакунина, Э. Малатесты, Ф. Кафки, В. М. Волина, М. Фуко, З. Баумана, Д. Гребера и других.

Согласно П.-Ж. Прудону, даже демократическое государство не в силах избежать этой участи: «Если бы народ в самом деле был настолько суверенен, как это провозглашается в демократическом государстве, тогда откуда было бы взяться управляющим и управляемым? Государство идентифицировало бы себя с народом, то есть исчезло бы. Система представительской демократии на деле очень отдалена от того, чтобы обеспечивать защиту народа. Всеобщее избирательное право — только маска, за которой скрывается всё та же деспотическая власть государства, которая основана на банках, полиции и армии»¹. Несмотря на это убеждение, П.-Ж. Прудон — как и многие другие теоретики анархизма (например, М. Штирнер и М. А. Бакунин) — полагал, что демократия всё же лучше монархии и представляет собой несомненный прогресс по сравнению с ней, поскольку при этом режиме, по крайней мере, формируются новые институты, способствующие развитию гражданского самосознания и выходу в поле публичного высказывания. В этом смысле можно сказать, что в борьбе против власти он проводил чёткую демаркационную линию между тактикой и стратегией.

И всё же в ряде вопросов П.-Ж. Прудон оставался крайне непоследовательным, чем немало разочаровывал своих единомышленников, в частности А. И. Герцена: «Не любит романский мир свободы, — писал он с горечью, — он любит только домогаться её; силы на освобождение он иногда находит, на свободу — никогда. Не печально ли видеть таких людей, как Огюст Конт, как Прудон, которые последним словом ставят: один — какую-то мандаринскую иерархию, другой — свою каторжную семью и апофеозу бесчеловечного “Pereat mundus — fiat justitia!”»². А. И. Герцен недоумевал, как возможно, создав столь блистательное учение о власти, сохранить близорукость

¹ Daniel Guérin. *Anarchismus. Begriff und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967. S. 19.

² Александр Герцен. *Былое и думы*. Т. 2. М., Ленинград: Государственное издательство художественной литературы, 1931. С. 183.

к таким важнейшим и, на первый взгляд, явным её аспектам, как семейная власть старшего над младшим и власть мужчины над женщиной. Впрочем, свидетель Парижской коммуны, политический мыслитель А. Арну так объяснял подобные противоречия: «Не следует действительно никогда забывать того, что люди, мечтающие об обществе будущего, пытающиеся заложить его основы, родились и воспитались в современном обществе, традиции, примеры и воспитание которого пустило в нас слишком глубокие корни для того, чтобы можно было разом отделаться от них»¹.

Этот взгляд представляется нам вполне справедливым и адекватным для объяснения подобных проблем. Уже Ф. Бэкон замечал, что всякий мыслитель невольно носит в себе пороки своего времени и никогда не в силах до конца освободиться от них². Не стал исключением и П.-Ж. Прудон, чьи взгляды, несмотря на все явные теоретические недостатки, оказали заметное влияние как на Испанскую республику и русских народников, так и на Парижскую коммуну и Интернационал.

Интернационал возник 28 сентября 1864 года в Лондоне. Его полное название — Международное товарищество рабочих (МТР). В него вошли как представители рабочих Британии и Франции, так и члены революционных организаций и социалистических течений, в том числе К. Маркс (занявший место лидера централистской фракции после выхода из неё мадзинистов) и М.А. Бакунин. Последний твёрдо стоял на позициях антицентрализма, утверждая, что коммунизм ведёт к исключительной централизации власти и собственности в руках государства и потому влечёт за собой только укрепление авторитаризма, а также поддержание порабощения и эксплуатации человека. По этой причине свою позицию М.А. Бакунин обозначал как приверженность коллективизму и противопоставлял её коммунистической позиции, в которой сохраняется фигура государства³.

¹ Артю́р Арну. Народная история Парижской коммуны. Петроград: Книгоиздательство «Луч», 1918. С. 216.

² Фрэнсис Бэкон. Новый органон. <http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Daniel Guérin. *Anarchismus. Begriff und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967. S. 25.

Крайне важно, что М. А. Бакунин — вслед за О. де Гуж — продолжил разрабатывать критику колониальной политики как политики необоснованного господства, чреватого в дальнейшем серьёзными культурными, экономическими и политическими проблемами (и в современности мы их действительно наблюдаем). Из этой постановки проблемы впоследствии выросли многочисленные направления деколониальных исследований власти, речь о которых пойдёт в дальнейших главах.

Основная полемика между К. Марксом и М. А. Бакуниным велась по поводу так называемого переходного периода, выборности органов власти, революционного субъекта, диктатуры пролетариата, а также власти капитала и государства. Центральным в этой полемике был политико-философский вопрос о том, как коррелируют власть, управление и эксплуатация: тождественны ли они, где проходит граница между ними, каково место человека в порядке управления, в порядке власти и в порядке эксплуатации? Что именно является приемлемым в так называемый «переходный период»: временное управление, временная власть или временная эксплуатация?

Для К. Маркса управление означало «приемлемый» уровень власти, для М. А. Бакунина единственной приемлемой формой социального управления оставалось самоуправление, а всякая власть и всякое управление понимались как с необходимостью чреватые эксплуатацией. Как и в полемике с П.-Ж. Прудоном, К. Маркс утверждал, что государство должно — в первое время после революции — выполнять инструментально-покровительственную роль и помогать рабочему классу утвердиться на своих новых позициях. М. А. Бакунин, напротив, полагал, что пока существует государство (и государственная власть), существуют и классы, а пролетариат — не принадлежит сам себе и не может в полной мере стать субъектом политической истории и политической речи, не переставая при этом быть пролетариатом — как это бывает, когда рабочие превращаются в управленцев.

Тем более он критиковал одобряемую К. Марксом выборную систему: люди, задействованные в организации своей общественной и трудовой жизни только через процедуру выборов, в действительности по-прежнему отчуждены от неё и не могут считаться её участниками, а потому — обречены претерпевать политическое только в качестве власти (как это

произошло после революции 1917 года на множестве заводов, где реальное и воодушевлённое самоуправление рабочих не просто безапелляционно подавлялось новоявленными «руководителями», но и сурово каралось¹). Особенно учитывая то, насколько они поглощены своей работой и повседневными заботами, чтобы разбираться в каких-то вещах, на первый взгляд, даже не касающихся их и о которых они к тому же узнают от институций и лиц, преследующих свои собственные политические интересы. Это отчуждение сохраняет подчинённое и пассивное положение трудящихся. Именно с ним в конце XX века Ж. Рансьер будет связывать так называемый «конец политического».

Маркс, напротив, утверждал, что рабочим не просто лучше от патерналистской заботы пролетарского государства, но и что они сами могут избираться в органы власти, не переставая при этом быть пролетариями. По его мнению, это лишний раз свидетельствует о принципиальной выполнимости проекта диктатуры пролетариата, который М.А. Бакунин считал утопическим, поскольку, меняя место работы с производственного на управленческое, рабочий меняет свой характер и как политический субъект. «Государство является, конечно, наиболее сильным из всех акционерных обществ. <...> Труд, кредитованный государством, — таков основной принцип авторитарного коммунизма, государственного социализма. Государство, ставшее единственным собственником, будет также единственным банкиром, капиталистом, организатором, управляющим национальным трудом и распределяющим его продукты»², — возражал Марксу Бакунин.

В полной мере эта проблема дала о себе знать в советском проекте, в рамках которого действительно была сформирована так называемая партийная верхушка, в конечном счёте уже не являвшаяся пролетарской ни по роду деятельности, ни по роду повседневных практик. По меткому замечанию А. Скирды, такое разделение с неизбежностью должно было привести к формированию нового классового антагонизма:

¹ Всеволод Волин. Неизвестная революция, 1917–1921. М.: Праксис, 2005. С. 196–207.

² Цит. по: Александр Шубин. Социализм. «Золотой век теории». М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 294.

оно «отражало разделение общества на два класса: пролетариат, для которого в конечном счёте ничего не изменилось, и класс, находящийся при власти»¹. В этом смысле М.А. Бакунин оказался ближе к истине, чем Маркс, предвосхитив тот примечательный аспект советской реальности, для описания которого так хорошо подошёл термин «красная бюрократия», предложенный им уже тогда, в 1870 году².

Событием, на время (до раскола Первого Интернационала) примирившим оппонентов от марксизма и анархизма, оказалась Парижская коммуна 1871 года, возникшая вследствие восстания парижан против затянувшегося экономического кризиса и тяжёлых социальных последствий франко-прусской войны, радикализировавших общество и выбивших почву из-под ног правящих элит. В Коммуну вошли как трудящиеся, так и члены разных фракций Интернационала, в равной степени выразившие солидарность с её принципами. «Революция 1871 года была народным движением. Созданная самим народом, родившаяся внезапно в его недрах, она в угнетённых массах нашла своих защитников, своих героев и мучеников»³, — напишет о ней П.А. Кропоткин спустя двенадцать лет.

«Не беря на себя вовсе задачу насильственной организации, гражданского равенства и декретирования социальной революции, <Коммуна> в общем осталась верна истине, призвав трудящиеся классы самим непосредственно обсудить свои интересы и за собственную ответственность разработать вопрос об отношениях труда к капиталу. <...> Это был блестящий разрыв с автократическим принципом старого общества, это был совершенно новый шаг к будущему, это было проведением нового, ещё не применявшегося принципа, перемещением оси общества, которое перестало вращаться вокруг государства, чтобы самому сделаться центром вращения; это было перемещение власти, перешедшей от государства к народу, от правительства к нации, от нескольких привилегированных

¹ Александр Скирда. Социализм интеллектуалов. Париж: Громада, 2003. С. 80.

² Daniel Guérin. *Anarchismus. Begriff und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967. S. 28.

³ Пётр Кропоткин. Речи бунтовщика. М.: Издательство Московской Федерации Анархистских групп, 1917. С. 57.

к индивидууму, самому завладевшему властью»¹, — скажет о Коммуне очевидец её событий, А. Арну.

В период Коммуны осмысление власти вышло на первый план социальной жизни. Поистине беспрецедентные и стремительные события в политике привели к борьбе со всеми прежними представителями власти и выражающими их волю институциями. Вопросы о том, как выстраивать социальную жизнь в условиях отсутствия властных иерархий и как организовывать частную жизнь в условиях свободы от диктатуры религиозной морали, захватили умы коммунаров и парижан.

Параллельно — как никогда ранее — интенсифицировалась полемика между различными направлениями социализма. Сторонники централизации и антицентралисты, анархисты и государственники, радикалы и сторонники умеренных позиций оказались в одной лодке, да ещё и перед дилеммой: с одной стороны, требовалось немедленно строить новое общество, в котором не осталось бы тех несправедливостей и жестокостей, терпеть которые больше не было сил у большей части французов, а с другой — это нужно было делать в условиях непрерывной угрозы быть уничтоженными консервативными силами диктатуры Тьера. Впрочем, стратегическое единство позволило им относительно успешно найти общий язык (хотя противоборствующие течения понимали ценность и перспективы Коммуны по-разному: для анархистов в Коммуне ценным был её потенциал безгосударственного самоуправления, а марксисты видели в ней воплощение идеи диктатуры пролетариата, поэтому борьба за теоретическую интерпретацию того, чем же всё-таки была Коммуна, велась ещё долго после её подавления).

Тем не менее Коммуна была жестоко подавлена². Чтобы представить себе это политическое действие на дискурсивном уровне, обратимся к современной Коммуне газете «Нью-Йорк Геральд», отражавшей официальную позицию США: «Пусть Версаль, если потребуется, превратит Париж в груды развалин, пусть улицы затопят реки крови, и всё его население погибнет — но правительство обязано сохранить свой авторитет

¹ Артур Арну. Народная история Парижской коммуны. Петроград: Книгоиздательство «Луч», 1918. С. 219.

² Ernest Belfort Bax, Victor Dave, William Morris. A Short Account of the Commune of Paris, in *The Socialist Platform*, 1886, no. 4.

и продемонстрировать свою власть. Пусть оно раздавит абсолютно любые признаки сопротивления, чего бы это ни стоило, и преподаст урок, который Париж и Франция запомнили бы на долгие века»¹. Такое понимание власти и такой режим речи, столь характерные для апологетического, правого (обосновывающего отношения власти) дискурса, вполне наглядно демонстрируют, как метафизическая фигура государства и абстракция его престижа признаются единственным возможным субъектом истории. Отчётливо религиозная техника этого взгляда оттачивается на производимом ею образе опасного инородного тела, разлагающего священное тело Франции, для выздоровления которого следует «вовремя пустить кровь», которая «затопит улицы» (эта метафизическая риторика о теле будет подробно рассмотрена в следующих главах).

В такой оптике конкретное и материальное (люди и их жизненные условия во всей своей конкретной данности²) наделяется меньшим онтологическим статусом, чем метафизическое: реальное тело повстанца (рабочего, швеи, учителя или ремесленника), тело, способное страдать и принимать смерть, — меркнет и в конечном счёте стирается под спудом метафизической фигуры тела Франции, близорукого к конкретному и материальному.

Через эту оптику с лёгкостью производится патерналистская операция деонтологизации восставших не-субъектов: их и без того сомнительное бытие нарушило отведённые ему пределы и потому само себя «сняло». В этом смысле слова «Нью-Йорк Геральд» перестают выглядеть невероятно. Напротив, они становятся понятными как закономерное выражение определённой техники взгляда и интерпретации политического — в рамках

¹ Цит. по: «Коммуна (Париж 1871)» (Франция, 2000, реж. Питер Уоткинс).

² Примечательное уточнение к этому определению материалистической онтологии можно встретить, например, в тексте А. Камю «Бунтующий человек»: «Бунт становится на сторону подлинного реализма. Если он и жаждет революции, то не вопреки жизни, а ради её блага. Вот почему он опирается прежде всего на самые конкретные реальности, на профессию, на деревню, в которых наиболее ярко просвечивает бытие, живое сердце вещей и людей. Политика, с этой точки зрения, должна подчиняться данным истинам» (Альбер Камю. Бунтующий человек. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1999. С. 351).

дискурсивного пространства правых теорий. О том, как устроен и чем обусловлен этот взгляд, речь пойдёт ниже.

Тем не менее, несмотря на краткие 72 дня существования и жестокую расправу со стороны консервативных сил, Коммуне удалось совершить целый ряд завоеваний, оказавших влияние на дальнейшие критические теории власти и их практику, а также в целом на социальную, политическую и философскую мысль. Сам образ мысли французского (а затем и всего европейского) общества решающим образом изменился. «Народ не верил больше ни в Бога, ни в короля, — писал А. Арну. — Религия и монархия отжили для него своё время»¹. Фигуры власти подверглись тотальному переосмыслению — как и в целом векторы рефлексии о повседневности. Парижская коммуна завершила процесс, начатый Французской революцией, ознаменовавшей собой не только переход от феодализма к капитализму, но и смену всей эпистемологической парадигмы; она сформировала и умножила в современной мысли «рецепторы», чувствительные не только к самым очевидным формам власти, но и к её более скрытым формам — таким, например, как колониализм и империализм европейской субъективности², вследствие чего принципиальные изменения претерпело этическое как таковое.

Такой опыт переосмысления и «переозначивания» фигур власти, равно как и отношения к ней — продемонстрировал, насколько характерными для критических теорий власти оказались вопросы, связанные с темой тела. Так, например, параллельно магистральным направлениям критических теорий власти, в терминах рефлексии гендерной власти начал производиться фундаментальный анализ положения женщин³ — той половины трудящихся, что была исключена из исторической субъектности с момента разделения труда до Французской революции⁴ — лишь на основании деонтологизирующей концептуализации их тел патриархальной системой власти.

¹ Артюр Арну. Народная история Парижской коммуны. Петроград: Книгоиздательство «Луч», 1918. С. 286.

² Там же, с. 237.

³ Иван Книжник-Ветров. Русские деятельницы I Интернационала и Парижской коммуны. М., Ленинград: Наука, 1964.

⁴ Валери Брайсон. Политическая теория феминизма. М.: Идея-Пресс, 2001. С. 27.

Вслед за М. Уолстонкрафт и Р. Оуэном важную роль в исследовании этого вопроса сыграл У. Томпсон, последователь Р. Оуэна и автор работы «Воззвание одной половины человечества, женщин, против претензий другой половины, мужчин, на удержание их в политическом, а следовательно, и гражданском и домашнем рабстве», написанной им в тесном сотрудничестве с А. Уилер, ведущей социалисткой-феминисткой 1820-х — 1830-х гг¹. В духе социалистических теорий У. Томпсон полагал, что власть мужчины над женщиной будет сохраняться до тех пор, пока существует общественный строй, заинтересованный в сохранении этой власти. Таким образом, корень патриархата У. Томпсон видел как в капитализме, так и в специфически мужском господстве над женщиной: «Какой бы ни была система производства... или система правления... в любых превратностях мужского положения, он всегда предпочитал иметь женщину своей рабыней»². В этом — его принципиальное новаторство и существенный вклад в фундамент дальнейших исследований вопроса о свободе. Такого рода теоретизация постепенно подходит к открытию существования мыслимого и концептуализируемого (а не только биологического) тела как основания для власти и её последующего самообоснования.

Схожий анализ проблемы гендерной власти предложил единомышленник У. Томпсона, Д.-С. Милль, автор текста «Подчинённость женщины», ставшего программным для критической традиции рефлексии о власти. В нём он, наряду с осмыслением гендерной власти, в духе своего времени настаивал на необходимости радикального преодоления чувственности, понимаемого как шаг к подлинной эмансипации, как путь туда, где мужчина и женщина способны встретиться как товарищи (такое понимание телесности позже унаследовали и русские народovolки). Поэтому, с его точки зрения, подлинно равноправная женщина — лишь женщина, преодолевшая в себе то, что обществе принято ассоциировать с женской телесностью.

Противоположную позицию по этому вопросу занимал один из лидеров социал-демократической партии Германии,

¹ Валери Брайсон. Политическая теория феминизма. М.: Идея-Пресс, 2001. С. 39.

² Dorothy Thompson. Women, Work, and Politics in Nineteenth Century England: The Problem of Authority. In: *Equal or Different: Women's Politics 1800–1914*. Oxford, 1987. P. 196.

А. Бебель. Центральной темой его главного труда «Женщина и социализм» (1878) стало историческое осмысление патриархатной традиции деантропологизации и деонтологизации женщины. А. Бебель вслед за Ш. Фурье уделял особое внимание вопросам двойной сексуальной морали для мужчин и для женщин, обнаруживая в ней теоретически несостоятельную многовековую систему предрассудков и суеверий, выгодных лишь консервативному политическому и экономическому порядку. Он констатировал значимость сексуальной свободы всех граждан для здорового и свободного общества (характерно, что на почве дальнейшего социалистического дискурса такой взгляд на тело вполне прижился и нашёл отражение в целом ряде исторических феноменов — от «гражданского брака» до раннесоветского движения радикальных нудистов «Долой стыд!»). Кроме того, в его работе коренным образом пересматривалась роль традиционной моногамной семьи и лежащих в её основе властных иерархий. Все эти взгляды впоследствии были продолжены в теориях и практиках русской революции 1917 года, а книга «Женщина и социализм» за короткое время снискала фантастическую популярность — как в революционных кругах, так и за их пределами.

В разработке данной проблематики особое место принадлежит Ф. Энгельсу. В своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884) он впервые осмыслил эти три феномена как исторические, а также экономически и политически обусловленные. Он попытался деконструировать консервативные представления о подчинённой и примитивной «природе» женщины, показывая, что такое её состояние представляет собой отнюдь не имманентный её телу режим бытия, а продукт двух вполне конкретных форм власти: института частной собственности и напрямую вытекающего из неё патриархата (это открытие оказалось настолько значимым, что исследователи проблематики власти регулярно ссылаются на эту работу и по сей день¹, несмотря на постепенное появление её обширной критики²). Этот новый подход к патриархату и капитализму впоследствии

¹ Lise Vogel. *Marxism and the Oppression of Women*. In: *Toward a Unitary Theory*. The Netherlands: Brill Academic Publishers, 2013. P. 35–39; Eleanor Burke Leacock. *Myths of Male Dominance*. New York: Library of Congress, 1981. P. 83.

² Дэвид Гребер. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 528.

обусловил возможность изучения феномена, который во 2-й половине XX века получил название «системное насилие»¹.

К. Маркс также фиксировал проблему патриархальной власти, однако считал, что гендерное угнетение, по сравнению с экономическим, носит производный характер, а значит, оно может быть преодолено только после преодоления классового угнетения: избавившись от феномена собственности, пролетарий перестанет мыслить как собственность свою жену, и тогда у него не будет оснований воспроизводить с ней отношения господства. Именно с таким пониманием гендерной власти связана критика многими современными ортодоксально марксистскими течениями практик и теории феминизма. Суть этой критики сводится к тому, что женщинам необходимо подождать с решением проблем своего угнетения системами патриархата и государства до тех пор, пока пролетариат не решит своих классовых проблем. Поэтому единственная сфера, где их борьба расценивается как приемлемая, — это борьба в сфере экономики, вместе с мужчинами — против власти капитала.

Проблематичность этого обманчиво простого сценария стала рассматриваться в критической традиции лишь в конце XX века, когда исторический опыт показал, что, не решив проблем патриархата, женщины не в силах войти в режим универсальной субъектности и осознать себя в качестве равных мужчинам поборниц социальной справедливости по крайней мере до тех пор, пока их социализация и повседневные практики не создают условий для такого равенства на практике.

Подведём итоги. XIX век ознаменовался переходом от критических теорий власти к практическим поискам их воплощения. На этой почве становилось всё более очевидным расхождение между централистским (авторитарным) и федералистским (антиавторитарным) направлениями социализма, и, соответственно, их пониманиями проблемы власти. Авторитарное крыло трактовало её инструментально: в зависимости от того, в чьи руки она попадает, она может быть благом или злом. В риторике антиавторитарного крыла власть рассматривалась как принцип, который обладает собственной внутренней логикой и потому в любых руках станет запускать одни

¹ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 79.

и те же механизмы, трансформируя и самого субъекта отправления власти. Вокруг этой рефлексии о власти произошло сначала учреждение, а затем и раскол Первого Интернационала.

Классиками от первого крыла стали К. Маркс и Ф. Энгельс, от второго — вначале П.-Ж. Прудон, позже — М.А. Бакунин. Poleмика между этими направлениями на 72 дня была прервана беспрецедентным событием — Парижской коммуной, ознаменовавшей собой готовность народа как к практическим переменам в собственной жизни, так и (впервые) к всестороннему критическому осмыслению власти. В рамках него всё больше — интуитивно (со стороны народа) и концептуально (со стороны теоретиков) — выявлялись как различные формы системной власти (колониальной, расовой, гендерной), так и пока малоизученная связь, исторически существовавшая между риторикой о власти и риторикой о теле.

Проблема власти в проекте социал-демократии

Конец XIX века на Западе ознаменовался расцветом социал-демократии (начиная со Второго Интернационала её часто смешивают с марксизмом, что не вполне корректно, поскольку в таком отождествлении смешиваются позиции радикальных революционеров и умеренных реформистов). Диапазон социал-демократического проекта — между относительно радикальным и умеренным подходами к вопросу власти.

Так, для одного из лидеров социал-демократов, В. Либкнехта, по большинству вопросов солидаризировавшегося с К. Марксом, диктатура пролетариата хоть и представляла собой своего рода вынужденную, нежелательную форму власти, при которой «один общественный класс использует законодательство для того, чтобы сделать бесправными другие классы»¹, но всё же выглядела куда более предпочтительной, чем ожидание решения социального вопроса от существующего классового государства². «Если бы государство сделало возможным социалистическое преобразование общества мирным путём, то гражданской войны можно было бы избежать. Если же дела будут идти так,

¹ Valeriu Marcu. *Wilhelm Liebknecht*. Berlin: E. Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1926. S. 23.

² Цит. по: Вадим Чубинский. «Мы — германские социал-демократы». Жизнь, идеалы и борьба В. Либкнехта. Новое прочтение: монография. СПб.: СЗАГС, 2010. С. 191.

как шли до сих пор, то ход событий “само собой разумеется, примет в соответствии с законами исторического развития насильственный характер”¹, — считал В. Либкнехт. Допущение власти в качестве вынужденного инструмента, но не самоцели или сакральной ценности (какой она представлена в правых социально-философских проектах) — такова была позиция как В. Либкнехта, так и многих других социал-демократов, полагавших, что, освободив эту форму от «несправедливых» содержаний (например, эксплуатации рабочих и крестьян и так далее), можно пользоваться ею безопасно и конструктивно, чтобы в итоге «создать новое общество с его новыми учреждениями»².

Другим лидером социал-демократов стал приверженец куда более умеренных взглядов (впоследствии получивших название «левоцентристских»), Э. Бернштейн, синтезировавший в своих воззрениях «эволюционный» и реформистский прудонизм и марксизм (в вопросах допустимости государства, выборной системы и парламентаризма как временной меры). Главным для Э. Бернштейна стал процесс «эволюции» существующего общественно-экономического порядка, а вовсе не цели, которые ставили перед собой члены обоих Интернационалов. Выражаясь метафорически, если верить собственной риторике бернштейнианства о самом себе, оно оказалось очень странной для своего времени (в самый расцвет позитивизма) попыткой «заговорить» зло, убедив его быть меньшим в обмен на умеренность и готовность мириться с некоторыми его проявлениями. Впрочем, насколько искренней была эта саморепрезентация и насколько она не содержала в себе (осознанно или нет) двойного дна — большой вопрос. Реформизм Э. Бернштейна предсказуемо осуждал большинство социалистов и социал-демократов радикального толка (например, В. Либкнехт, Р. Люксембург, К. Цеткин, А. Гельфанд (Парвус) и др.)³, однако после раскола СДПГ во время Первой мировой войны бернштейнианство стало теоретической базой партийного большинства и оказало решающее влияние на формирование дальнейшего проекта так называемого реформистского социализма.

¹ Цит. по: Вадим Чубинский. «Мы — германские социал-демократы». Жизнь, идеалы и борьба В. Либкнехта. Новое прочтение: монография. СПб.: СЗАГС, 2010. С. 191.

² Там же.

³ Там же, с. 275.

Ценную критику социал-демократических подходов к власти разработал польский либертарный мыслитель Я.В. Махайский. Он утверждал, что именно германская социал-демократия создала условия для дальнейшего провала социалистического революционного проекта безвластного общества, поскольку в условиях реальных шансов трудящихся на победу она сформировала целую теоретическую систему легитимизации фигур власти интеллигенции над пролетариатом. Я.В. Махайский был убеждён, что эта система в действительности служила ключевым условием сохранения интеллигенцией всех своих классовых привилегий в ситуации возрастания возможности пролетарской революции¹.

Однако при ближайшем рассмотрении нетрудно обнаружить, что власть интеллигенции была далеко не единственным, что в итоге обеспечило социал-демократическим проектам воспроизводство прежних паттернов власти. Так, несмотря на то, что ни у В. Либкнехта, ни у Э. Бернштейна, ни у большинства других теоретиков социал-демократии мы не находим никаких специальных концепций, связанных с телом, тем не менее именно с помощью этой фигуры оказывается удобным обнаружить некоторые скрытые процедуры власти, присущие социал-демократическим проектам. Поскольку их реформистская ориентация предполагает попытку синтеза умеренных форм капитализма и умеренных (государственных) форм социализма, феномен тела категориально с неизбежностью оказывается преломлённым сразу через два фильтра. Капиталистический проект нуждается в теле как в инструменте самоактуализации с помощью инсталляции в него всех необходимых ему невротических и экзистенциальных установок, а социалистический (государственный) проект пытается освободить тело от эксплуатации капитализма, впрочем, тут же рекрутируя его в качестве элемента коллективного трудящегося тела и — по мере смещения социалистической риторики вправо — редуцируя его к этому телу. «Трудовые лагеря, полные заключённых»², — так определяет воплощение марксистского проекта государственности Ф. Перльман.

¹ Александр Скирда. Социализм интеллектуалов. Париж: Громада, 2003. С. 54.

² Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 288.

Таким образом, концептуально тело в социал-демократической оптике как бы «проваливается» между социализмом и капитализмом, принимая на себя процедуру власти сразу двояким способом: с одной стороны, тело интерпретируется как то, что удостоверяет субъектность индивида в качестве гражданина (который должен интегрироваться в поддерживающий интерфейс государства бюрократический аппарат, а также платить налоги, быть эффективным для коллектива и в конечном счёте обеспечивать благосостояние национального государства).

С другой стороны, феномен тела продолжает преломляться специфически в капиталистических процедурах власти, балансируя между измерениями производства и потребления (принцип аутсорсинга в экономике развитых стран, система лишения жилья за долги, атомизированность общества, фрагментарность желающего субъекта и так далее).

При этом в обоих случаях мы вновь имеем дело с фигурами метафизики (характерными как раз для апологетических проектов власти), полностью утрачивая из виду сообразность с конкретной «таковостью» индивида: в этих фигурах нуждается как бюрократический аппарат, собирающий убедительный образ субъектности для граждан и национального государства, так и рынок, риторически эссенциализирующий себя и свои механизмы.

Таким образом, социал-демократия исторически и политически оказалась именно тем троянским конём, в котором принцип власти беспрепятственно перекочевал в практику социалистических проектов, в некоторых случаях всё ещё риторически продолжавших настаивать на идеалах безвластного общества (как СССР), а в некоторых — уже нет. Например, декларативно Третий Рейх представлял собой именно такой синтез бюргерского благосостояния и социального государства, где каждый гражданин принадлежал уже не себе, а Рейху и фюреру и притом — на физиологическом уровне, то есть буквально на уровне принадлежности «к крови и почве».

В более умеренных вариантах этот принцип вновь нашёл отражение в социальных государствах Европы современности, видоизменив процедуру власти посредством её дробления на административные микропроцедуры. Их размеренность была призвана одновременно обеспечить переносимость власти и лояльность к ней её объектов, что делало возможным его

длительное и относительно нетравматичное воспроизводство вплоть до наших дней.

Таким образом, в рамках социал-демократического проекта сформировался двойственный статус власти. С одной стороны, декларативно она рассматривалась как зло, которое следует минимизировать до уровня нейтрального инструмента и осторожно с ним обращаться, ожидая постепенного наступления улучшений. И в этом смысле социал-демократия — во всяком случае, риторически — бесспорно может быть отнесена к критической традиции понимания власти.

С другой стороны, именно здесь, в этой точке требуемой от объекта власти остановки, в течение более чем века разрасталось второе дно, предполагавшее невербальные, неартикулируемые пути укрепления власти в пространстве консенсусного непротивления ей. Однако впоследствии именно из этого истока и произошли все те её формы, которые на сегодняшний день отрицают себя в качестве таковых и которым в этой связи гораздо проблематичнее что-то противопоставить. Во всяком случае, на том умеренном и мягком языке, к которому европейцы успели привыкнуть за время своей социально-политической сговорчивости.

В результате власть в рамках социал-демократического проекта (с его двойственностью вербального и невербального) была канализирована в двух неявных направлениях: в преломлении через тело как единицу государственной эффективности (в риторике так называемых «социальных государств») и как неокapиталистическую единицу производства-потребления. Так в социально-экономической реальности был достигнут эффект, полностью обратный риторическим фигурам, от имени которых власть осуществлялась вербально.

Российские дискурсы о власти и начало рефлексии о теле: народники, анархисты, социал-демократы

Проблема власти и тела в народничестве

Во 2-й половине XIX века в России полным ходом созревали предпосылки для революции. Плодородная почва для этого была подготовлена народничеством, вдохновлявшимся прудонизмом и идеалами Первого Интернационала и трактовавшим его сообразно собственным социальным условиям.

Так, например, А. И. Герцен оригинально синтезировал западничество и славянофильство, в первом отбросив либерализм, а во втором — консерватизм и великодержавный шовинизм. Этот синтез лёг в основу нового учения, опирающегося на идеи прогрессизма, гуманизма и ценности личности, с одной стороны, и солидарности и общинности — с другой. Сам же Герцен называл это направление русским социализмом, отталкивающимся от крестьянской общины и стремящимся к антигосударственным социалистическим идеалам справедливости. Для их достижения предстояло пройти ещё немалый путь — не только преодоления самодержавия, но и просвещения крестьянства, его гражданской, экономической и личностной эмансипации, преодоления выработанных веками рабских установок крепостнической социальности. В этом смысле задачей народников было выявление в существующей крестьянской общине всего уже содержащегося в ней эмансипаторного потенциала и направление его к социалистическим идеалам.

Исходя из тех же оснований, что и А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский полагал, что идеалом народничества должен стать всесторонне развитый член самоуправляющейся общины. Правда, в отличие от А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевский поддерживал идею конструктивной государственной власти, следящей за соблюдением справедливости в обществе. В этом смысле он отстоял дальше от акратического проекта, к которому тяготел А. И. Герцен.

Остановимся подробнее на анализе понимания народниками тела и отношений между телом и властью. С одной стороны, сами народники называли себя нигилистами. В этом смысле они оказались у истоков критического осмысления политики тела, свойственной самодержавию, и в существенной степени положили начало отказу от предписываемых им телесных практик — таких, например, как брак, деторождение или целомудрие. Отказ от регистрации отношений был характерен для большинства представителей движения и прежде всего происходил из неприятия институтов церкви и государства.

С другой стороны, до «свободной любви», о которой мечтали революционеры начала XX века и которая стала реальной лишь в 1960-х гг., было ещё далеко. В отсутствии надёжной контрацепции неизбежные беременности могли оказаться серьёзным препятствием для политической деятельности

революционерок, а значит, и для равенства между мужчиной и женщиной. И. Юкина отмечает, что «из десяти революционерок, родивших детей в момент революционного подъёма, то есть в период их активной деятельности, большая часть отказались от своих детей, чтобы продолжить борьбу. <...> Аскетические ценности радикалок 1870-х гг. стали важным аспектом русской культуры и культуры всего революционного движения. <...> Этос аскезы революционерок повлиял на развитие моделей семьи, быта, модели женственности, идеальных образов женщин и после октября 1917 года»¹.

В самом деле, вынужденная телесная аскеза всевозможно поэтизировалась, часто — в духе христианского мученичества, выходившего впоследствии далеко за пределы собственно сексуальности: как женщины, так и мужчины находили важным для революционера быть готовым к любым лишениям и мукам. Принять их с радостью во имя высшего дела, подавить тело ради духа — таков был идеал народничества, в особенности его наиболее радикальных групп, и в особенности женщин.

Так, например, в лекции «Женщина в общественных движениях России» А. В. Амфитеатров отмечал: «Мужчины устают, мужчины меняют мнения, мужчины иногда просят на отдых и сдаются на капитуляцию под милостивые условия частных амнистий. В женской революции процент сдающихся до того ничтожен, что даже нелегко припоминаются имена»². В самом деле, вынужденные отказаться от всего «телесного» во имя «духа», от «женского» в себе во имя революции, женщины фактически соглашались на куда более радикальную аскезу, чем их товарищи по борьбе. Поэтому нет ничего удивительного в том, что как наибольшую твёрдость, так и наибольший «фанатизм» проявляли именно они.

Впрочем, по утверждению Б. Энгел, в этом состояла одна из причин, по которым народницы не пользовались успехом у женщин из простонародья: обходя равнодушием специфические женские вопросы (беременности, материнства, брака,

¹ Ирина Юкина. Русский феминизм как вызов современности. СПб.: Алетей, 2007. С. 143.

² Александр Амфитеатров. Женщина в общественных движениях в России. Публичная лекция, прочитанная в Париже в пользу Высшей Русской школы общественных наук в Париже. Женева, 1905. СПб.: Живое слово, 1907. С. 56.

контрацепции, яслей и садов), народоволки оставались непонятыми крестьянками и работницами, хотя, как это ни парадоксально, именно ради народа они жертвовали своим телом — как в течение жизни, так и при необходимости принять смерть¹.

Литература, посвящённая народникам, позволяет составить довольно полное представление об их взглядах на телесность, так напоминающих взгляды ранних христиан. Не случайно один из видных деятелей народничества, С.М. Степняк-Кравчинский (как и многие другие революционеры 1870-х гг.), для агитации крестьян и рабочих обращался к Евангелию, предлагая его социалистическую интерпретацию². И не случайно главная героиня его повести «Домик на Волге» во время венчания путает реальные слова священника с теми, которые звучат в её воспоминании о разговоре с революционером, внезапно понимая, что последние гораздо больше похожи на то, как она привыкла чувствовать учение Христа³. Как в этой повести, так и в романе «Андрей Кожухов» мученичество и самоотречение оказываются главной личностной стратегией трансценденции (как попадания в модус человеческого).

Однако характерно, что, в отличие от христиан, народники подавляют тело не потому, что оно мешает душе стремиться к Богу, но лишь постольку, поскольку оно мешает борьбе с самодержавием: болезнь, нежелательная беременность, ранение — всё это служит не искушением души на пути к трансцендентному, а помехами в работе «инструмента», в который всецело обращается каждый революционер, восставая против власти государства и капитала. Чтобы противостоять ей эффективно, необходимо отречься от тела, сделать себя неуязвимым для его страстей — будь то удовольствие или страдание. Лишь так может быть достигнуто то, что в мироощущении народников представляет собой эквивалент христианской встречи с Богом — свершение себя как человека, в высшем смысле этого

¹ Барбара Энгел. Русские женщины и революционное наследие: отказ от личной жизни. В кн.: *Дайджест теоретических материалов информационного листка «Посиделки» 1996–1998*. СПб, 1999. С. 9–11.

² Антонина Давыденкова. Социально-политические взгляды С.М. Степняка-Кравчинского: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.02. Ленинград, 1984.

³ Сергей Степняк-Кравчинский. Россия под властью царей. М.: Художественная литература, 1987. С. 347–348.

слова, подразумевающим под «человеческим» волю к свободе для всего человечества.

Поэтому в строгом смысле для народников объектом противостояния является не тело, а власть. Тело же становится объектом инструментального «отключения» — в той мере, в какой оно неизменно оказывается точкой приложения власти (пыток, наказаний, лишений, казни и так далее). И часто это «отключение» производится к сожалению самих субъектов политического противостояния. Так, в «Андрее Кожухове» роман главных героев трагичен именно потому, что в действительности оба они предпочли бы любовь и жизнь — борьбе и смерти, близость — разлуке, покой — подполью¹. Эта тема оказывается одной из магистральных для С. М. Степняка-Кравчинского, а её артикуляция позволяет понять вынужденный, а отнюдь не сакральный и не самоценный характер рассматриваемой телесной аскезы. Здесь крайне примечательно смешение религиозных и секулярных образов: метафизических категорий, с одной стороны («жертва», «служение» и так далее), и десакрализованной телесности — с другой. Это обстоятельство позволяет констатировать если не выход народников из христианской бинарной оппозиции «душа — тело», то, по крайней мере, её фундаментальный пересмотр, отразившийся впоследствии на всей дальнейшей философии революционных движений.

Один из ключевых представителей русского народничества — М. А. Бакунин. Будучи отчасти учеником, но в большей степени оппонентом К. Маркса, он соединил в своих взглядах на власть ряд его положений — с положениями П.-Ж. Прудона² и А. И. Герцена. Центральной категорией для него — как и для А. И. Герцена — была категория личности (хотя в ряде других вопросов с Герценом он всё же расходился — в особенности по вопросу отношения к текущей государственной власти и революции³). Именно свободу личности он мыслил в каче-

¹ Сергей Степняк-Кравчинский. Россия под властью царей. М.: Художественная литература, 1987. С. 284–285, 290–291.

² Павел Талеров. Классический анархизм в теории и практике русского революционного движения. 1860-е — 1920-е гг.: монография. СПб.: Институт иностранных языков, 2016. С. 110.

³ Михаил Бакунин. Письмо А. И. Герцену и Н. П. Огарёву (19 июля 1866 года). В кн.: Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огарёву. СПб.: Издание В. Врублевского, 1906. С. 169–187.

стве важного условия свободы общества и по этой причине был ярким противником любых форм власти, прежде всего — власти государства, капитала и служащей им религии.

В своей работе «Федерализм, социализм, антитеологизм» М. А. Бакунин размышлял: «Государство — это самое вопиющее, самое циничное и самое полное отрицание человечности. Оно разрывает всеобщую солидарность людей на земле и объединяет только часть их с целью уничтожения, завоевания и порабощения всех остальных. <...> Вопиющее отрицание человечности, составляющее сущность Государства, является, с точки зрения Государства, высшим долгом и самой большой добродетелью: оно называется патриотизмом и составляет всю трансцендентную мораль Государства. Мы называем её трансцендентной моралью, потому что она обычно превосходит уровень человеческой морали и справедливости, частной или общественной, и тем самым чаще всего вступает в противоречие с ними»¹.

Государство как враждебное трансцендентное начало — такая трактовка этой инстанции, в веках предусмотрительно претендующей как раз на имманентность обществу, оказывается по-настоящему революционной для трудящихся, обретающих через неё возможность увидеть его историчный характер и свою противопоставленность ему. В этом смысле М. А. Бакунин проводил отчётливую параллель между Государством и Богом. По его мысли, оба эти начала — с одной стороны, являются мифологизирующими конструкциями, а с другой — глубоко враждебны человеку и обществу, так как никаким образом не вытекают из их реальной жизни и ничего в ней не описывают, но лишь являются продуктами и отголосками первобытного страха перед миром: «...всякое государство, даже самое республиканское и самое демократическое, даже мнимое народное государство, задуманное г. Марксом, в сущности своей не представляет ничего иного, как управление массами сверху вниз посредством интеллигентного и поэтому самого привилегированного меньшинства, будто бы лучше разумеющего настоящие интересы народа, чем сам народ»².

¹ Михаил Бакунин. Федерализм, социализм, антитеологизм. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 210.

² Там же, с. 486.

Фактически антиэтатизм М.А. Бакунина коренным образом вытекает из его антитеологизма и через него становится более понятным.

Таким образом, в целом политический проект М.А. Бакунина можно отнести к просветительскому¹. Однако в нём прослеживается и отчётливая критика Просвещения, которая впоследствии, уже после Первой мировой войны, станет популярной и будет всевозможно развиваться вплоть до наших дней.

В частности, тема знания как власти неоднократно и подробно будет подниматься М. Фуко — в рамках его проекта археологии (а затем и генеалогии) знания. Так, М.А. Бакунин отмечает, что, несмотря на весь свой эмансипаторный заряд, наука тоже может обладать деструктивным потенциалом — если попадает в руки правящей власти, расставляющей в ней приоритеты, исходя из своих интересов. В этом случае она просто становится инструментом этой власти и утрачивает свой конструктивный потенциал — потенциал служения человечеству².

Многие сторонники акратических теорий современности по-прежнему разделяют позицию М.А. Бакунина как своего рода третий путь в споре между радикальным прогрессизмом, провозглашающим всякий прогресс несомненным благом для человечества и свидетельством его движения к всеобщему счастью, и позициями разных версий (анархо)-примитивизма, полагающих, что техника сама по себе есть тупиковый путь, ведущий к уничтожению всего живого. Но, начавшись с этого пристального бакунинского взгляда и созвучных ему установок, к XXI веку критика науки как потенциального источника власти интенсивно развивалась.

В самом деле, сегодня авторы самых разных направлений обнаруживают концептуальное единство в идее о том, что наука (как мы её знаем), подобно государству, не может быть нейтральна, поскольку исторически она и представляет собой язык, на котором государство говорит о самом себе, закрепляя в вечности свой убедительный образ, совпадающий с истиной, а отнюдь не автономную речь бескорыстных и независимых

¹ Павел Талеров. Классический анархизм в теории и практике российского революционного движения. 1860-е — 1920-е гг.: монография. СПб.: Институт иностранных языков, 2016. С. 76.

² Михаил Бакунин. Избранные сочинения. СПб.: Голос труда, 1920. С. 48.

исследователей. «Власть над инстанциями воспроизводства университетского корпуса обеспечивает её обладателям статусный авторитет, своего рода должностной атрибут, в большей степени связанный с позицией в иерархии, чем с выдающимися качествами работы или личности. <...> Доступ в корпус оставлен на произвол различных руководителей <...>, чей выбор в итоге утверждается и ратифицируется корпусом в целом»¹, — пишет П. Бурдье; <уже в эпоху Возрождения> «новые эксперты — учёные, инженеры, доктора и профессора — по сути дела, пришли на смену церкви и адамитам»². <Эти> создатели инструментов, или так называемые «эксперты», быстро превращались в бюрократов и сциентистов и никогда бы не отвернулись от руки, которая их кормит. Эти служители власти <...> преуспели в том, чтобы дискурсивно свести и человека, и природу к объектам для манипуляций Левиафана. <...> Так человеческие таланты и ресурсы стали канализироваться в ресурсы государства и полиции»³, — замечает Ф. Перльман. С акратических позиций критика Академии и её практик звучит сегодня всё отчётливее и убедительнее, и, похоже, для того, чтобы разобраться с реальным потенциалом науки как свободного знания, ещё потребуется время.

Подведём итоги. После нескольких веков акратического христианского сектантства (в том числе почти секулярного) и отчасти наследуя ему, народничество стало первым проектом, сфокусировавшимся на развитии критической традиции интерпретации власти. В его рамках интуитивно была разработана тактика «ускользания от власти» через отказ от тела (в его способности как к удовольствию, так и к страданию) — но не ради спасения вечной души. Объектом противостояния в этом телесном самоотречении было не само тело, но власть — в той мере, в какой ей необходимо тело в качестве точки приложения и самоосуществления. Эта необычная интерпретация христианства на деле оказалась точкой выхода из него — если не этически, то, по крайней мере, экзистенциально и антропологически. Таким образом, стыковка тем тела

¹ Пьер Бурдье. *Homo academicus*. М.: Издательство Института Гайдара, 2018. С. 277.

² Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 220.

³ Там же, p. 226, 229.

и власти прорабатывалась всё полнее не только в европейских, но и в российских акратических концепциях.

Также в рамках народничества — в частности М.А. Бакуниним — постепенно разрабатывалась, с одной стороны, просвещенческая критика церкви и государства (как двух метафизически родственных инстанций), а с другой — критика авторитарного потенциала самого Просвещения с его безоговорочным культом науки. Оба эти вектора задали важнейшие импульсы дальнейшего развития критических теорий власти.

Анархисты рубежа веков: П. А. Кропоткин и Э. Гольдман

Яркий дискурсивный последователь М.А. Бакунина — П.А. Кропоткин, оказавший колоссальное влияние на облик европейского и американского анархизма. Его учение представляет собой синтез идей бакунизма и коммунизма — в более радикальной версии в ранний период творчества и в менее радикальной — в поздний. Учёный и позитивист, П.А. Кропоткин полностью основывает свою работу «Взаимная помощь как фактор эволюции», с одной стороны, на эмпирических данных наблюдений за природой, а с другой — на тематически сфокусированном исследовании материалов истории. Таким образом, свою этическую систему он выводит не столько из политических убеждений, сколько из собственных научных открытий. Это обстоятельство — в совокупности с впечатляющей революционной биографией — делало его учение крайне привлекательным и убедительным как в России, так и за рубежом.

Особого внимания заслуживает его способ переосмысления феномена власти¹. Как позитивист, он обратил внимание на нечто важное, но ускользнувшее из внимания Ч. Дарвина: на феномен взаимопомощи, широко распространённый в природе наряду с конкуренцией (то есть борьбой за выживание, которой обычно объясняют дальнейшее происхождение социального феномена власти у человеческих сообществ). В ходе ряда экспедиций П.А. Кропоткин обнаружил, что взаимная помощь присутствует в животном мире в ничуть

¹ Мария Рахманинова. Кропоткин и М. Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма. Вопросы философии. 2013. № 4. С. 99–111.

не меньшей степени, нежели стремление доминировать. Это подвело его к тезису о том, что именно те виды, в которых взаимная помощь практикуется шире, дальше продвигаются в процессе эволюции, поскольку тратят меньше сил и времени на выживание. Хорошим примером, с его точки зрения, здесь может служить человечество: учитывая его физиологическую несостоятельность перед лицом природы, оно, несомненно, вымерло бы как вид, если бы не практиковало взаимную помощь.

Всё это навело П.А. Кропоткина на мысль о том, что избражение власти в официальном знании о человеке и обществе как единственной и «природной» цели всех живых существ несвободно от интересов господствующей идеологии и санкционируемого ею образа науки. Иными словами, по Кропоткину, власть (а точнее, лишь связанное с выживанием доминирование, которое по небрежности ошибочно отождествляют с властью) оказывается не только не единственным, но даже не основным «кодом», вшитым в тела живых существ. Не менее значимой биологической особенностью оказывается predisположенность к взаимной помощи.

Другой значимый для нашей проблематики аспект власти, обнаруживаемый П.А. Кропоткиным, касается официальной репрезентации истории. Он замечает, что всё, что нам известно об истории, касается, во-первых, преимущественно истории военных действий, в то время как о мирном времени какие бы то ни было систематизированные данные отсутствуют. Во-вторых, официальная история — это лишь история представителей власти. Никакой истории жизни народа (его труда, повседневности, традиций коммуникации) не сложилось. Таким образом, официальная история — это история взаимодействия властей на внутривполитическом и внешнеполитическом уровнях.

Однако можем ли мы в таком случае вообще говорить о знании истории? Этим вопросом П.А. Кропоткин ставит крайне важную проблему: проблему власти в официальной репрезентации истории и природы человека. Впоследствии эта проблема привлечёт внимание самых разнообразных исследователей. Впрочем, как уже отмечалось выше, и среди современников идеи П.А. Кропоткина нашли самый горячий отклик. Например, они решительным образом повлияли

на мировоззрение русской и американской анархистки Э. Гольдман и её соратников¹.

Вслед за П.-Ж. Прудоном, М. Штирнером, А.И. Герценом и П.А. Кропоткиным Э. Гольдман разрабатывала ключевые концепты акратической традиции, в том числе концепт амбивалентной проблематичности власти меньшинства над большинством и власти большинства над меньшинством. Э. Гольдман находила их в равной степени разрушительными и недопустимыми. В обоих случаях неизбежным оказывается подавление индивидуальной воли авторитарным государством либо, как впоследствии назовут это Т. Адорно и М. Хоркхаймер, фашизированным обществом: «Большинство всегда подавляло человеческий голос, подчиняло человеческий дух и заковывало в оковы человеческое тело. Его целью всегда было сделать жизнь однообразной, серой, монотонной, как пустыня. Как большинство, оно всегда уничтожало индивидуальность, свободную инициативу и оригинальность»², — отмечала Э. Гольдман из общей для многих анархистов того времени ницшеанской перспективы.

Развивая социально-философские идеи своих предшественников, Э. Гольдман также дополнила их новыми вопросами и сюжетами, которые впоследствии легли в основу самостоятельного направления в анархизме — анархо-феминизма, настаивающего на существенной обусловленности власти мужчины над женщиной властью государства над человеком. В её мемуарах упомянут эпизод обсуждения этих идей с П.А. Кропоткиным, а также эпизод острой полемики, возникшей на их счёт: «Пётр считал, что равенство женщин и мужчин не имеет отношения к вопросу пола — всё дело в мозгах. “Когда она станет интеллектуально равна ему и будет разделять его общественный идеал, — сказал он, — она будет так же свободна, как и он”»³. Сама же Э. Гольдман подходила к этому вопросу более основательно, особенно учитывая то, что на рубеже веков он уже активно и остро ставился многими теоретиками

¹ Эмма Гольдман. Проживая свою жизнь. Т. 1. М.: Радикальная теория и практика, 2015. С. 206.

² Эмма Гольдман. Анархизм. <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarhizm> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Эмма Гольдман. Проживая свою жизнь. Т. 1. М.: Радикальная теория и практика, 2015. С. 304.

и практиками. Она считала, что если над мужчиной государство и капитал имеют власть только как над трудящимся и подданным (не вмешиваясь в его репродуктивность и сексуальность), над женщиной они имеют ещё и некую дополнительную власть — власть, связанную с женским телесным социальным опытом¹ (репродуктивным, сексуальным, опытом гендерного разделения труда). Эта власть, в свою очередь, запускает определённый режим бытия, за пределы которого женщине не удаётся вырваться, не утратив в глазах общества своих «достоинства и чести». Субъект этой власти — субъект патриархальной маскулинности.

Гольдман отнюдь не решает, но лишь ставит вопрос о возможности покинуть пределы предписываемой этим субъектом организации общественной жизни, не утратив при этом сексуальность (к чему, напротив, стремились народоволки), оставляющую возможность эротической напряжённости между мужчиной и женщиной. Но — уже без власти первого над второй. Этот вопрос окажется одним из важнейших в антропологии XX и XXI вв.

В формулировке Э. Гольдман требование его решения звучит так: «Нужно отбросить абсурдные представления о дуализме полов или о том, что мужчина и женщина — представители двух враждующих лагерей»². Этот сценарий выглядит, с одной стороны, продуктивно, но, с другой, весьма проблематично: учитывая конструктивистскую антропологию, от которой отталкивается большинство представителей критических теорий власти, неясно, как разрешить проблему сексуальности, сконструированной по макету властных отношений и тем самым как бы «защитой» в индивида, а отнюдь не избираемой им свободно. Можно ли перекодировать сексуальность взрослого человека или необходимо прежде сформировать условия сексуальной социализации, свободные от власти, и лишь затем — ожидать появления новых индивидов, готовых к коммуникации,

¹ Постановка этой проблемы станет в конечном счёте общим местом анархистской теории. См., например, Павел Талеров. Классический анархизм в теории и практике российского революционного движения. 1860-е – 1920-е гг.: монография. СПб.: Институт иностранных языков, 2016. С. 331.

² Эмма Гольдман. Трагическое в эмансипации женщины. https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2014/05/blog-post_29.html (дата обращения: 20.05.2020).

свободной от власти? Эти и многие другие вопросы остаются как открытыми, так и по-прежнему животрепещущими со времён Э. Гольдмана и заслуживают пристального междисциплинарного изучения гуманитарными и естественными науками.

Впрочем, в начале XX века тематика сексуальности оказывается отнюдь не единственной точкой исследования отношений власти и тела, в том числе среди анархистов. В этот богатый исканиями период возникает интерес к целому ряду новых вопросов, так или иначе связанных с ними. Например, вопрос о теле и технике, закономерен занимавший многих мыслителей в эпоху интенсивной индустриализации и связанного с ней преобразования городских пространств. В его разработке среди современников Э. Гольдмана и П. А. Кропоткина особенное внимание обращает на себя анархистка С. Вейль — блистательная мыслительница с трагичной судьбой.

В набросках к своей уникальной философской концепции (оформить которую в целостную философскую систему она, увы, не успела) С. Вейль выстраивает своеобразный мост между антропологией прошлого и антропологией будущего.

С одной стороны, как и большинство её предшественников и единомышленников, она сохраняет свойственное западной метафизике представление об антагонизме души и тела, где телу отводится роль безусловно подчинённая, а душе (в качестве синонимов которой — по следам секуляризации метафизики в Новое время — часто также используются понятия «дух» и «разум») — главенствующая. Так, в «Тетрадах 1933–1942 гг.» часто встречается такой мотив: «Избегать ситуаций, где рискуешь впасть в противоречие между грубыми реакциями чувственной сферы и высшими устремлениями воли»¹; «Противопоставление тела и души, при всей грубости, верно: желать рабства или свободы»² и так далее.

С другой стороны, С. Вейль явно чувствует напряжённость этого антагонизма и его проблематичность — возможно, даже для собственной мировоззренческой последовательности. Это побуждает её вновь и вновь возвращаться к мотиву своеобразного примирения души и тела, а также к попыткам найти

¹ Симона Вейль. Тетради 1933–1942. Т. 1: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 111.

² Там же, с. 123.

новый способ говорить о них. Но как? Ответ на этот вопрос обнажает внезапную для прежней метафизики связь тела с душой: отчуждённый механический труд разлучил их, лишив первое — смысла, а вторую — иного средства выжить в мире. «Условия современной жизни нарушают повсюду равновесие между умом и телом в мышлении и действии — в любой деятельности: труд, <политическая> борьба <...>. Ум и тело стали чужими друг другу. Контакт потерян»¹, — пишет С. Вейль.

Материал, позволяющий ей обратиться к изучению этого вопроса, — современные ей отношения человека и стремительно развивающейся техники (одна из центральных тем в начале XX века). С. Вейль много размышляет о прогрессе и его критериях. Прекрасно знакомая с «Капиталом» К. Маркса, она год за годом напряжённо прикладывает его центральные концепты и схемы к различным сюжетам практики в поисках ответа на вопрос о возникающей новой антропологической ситуации.

Открытие, которое она делает на этом пути, по-видимому, оказывается неожиданностью для неё самой: обнаруживая степень авторитарности машины как средства власти и запускающего её источника — как её субъекта, С. Вейль осознаёт, что отныне и само тело — прежний «угнетатель души» — угнетено.

«<Нужно ли> соотносить тело с универсальностью ума? Без сомнения. Хороший работник — полная противоположность автомату»², — размышляет она. Напротив, сложившийся производственный порядок превращает тело именно в автомат. Так оно становится ближе к машине, чем к животному (каким оно выступало прежде для души), и тем самым парадоксально ввергает человека именно в животное состояние. Рассинхронизированные, ум (душа/дух) и тело инертно пребывают в пассивности, делая невозможными субъектность и свободу — то есть, согласно риторике анархистов начала века, сущностные человеческие качества. Тем самым мешая выполниться истине мироздания.

Так, апофатически³, С. Вейль открывает значимость созвучия души и тела, составляющую противоречие её изначальному

¹ Симона Вейль. Тетради 1933–1942. Т. 1: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 104.

² Там же, с. 103.

³ От обратного.

единодушие с классической христианской антропологией. Это новое для неё открытие ложится в основу последующих размышлений о задачах науки и техники, которые должны прийти на смену текущим — заданным инерцией государств и капитала¹. «На предприятиях <необходимо> прокладывать путь для другой науки»²; «Вести исследования в области техники, изобретая не такую технику, которая будет более производительной, а ту, которая даст большую свободу: будет полностью новой...», — заключает она, имея в виду науку и технику, способные не на максимальные мощности производства ради безграничных прибылей и потребления, но обеспечивающие — наряду с благополучием — возможность труда как «соглашения между человеком и природой, между душой и телом»³. Характерно, что именно в этом — один из пунктов её радикального неприятия опыта СССР, в котором «единственное, что имеется в виду <под прогрессом>, — это наибольшая эффективность»⁴.

Обнаруживая в рассмотренном разрыве место совершения власти, С. Вейль погружается в длительное переосмысление самих категорий души и тела и отношений между ними. «Всякий труд = трансформация движений. Человеческое тело есть машина этих трансформаций, но совершенно непостижимая»⁵; «Влияние тела на чувства и мысли происходит оттого, что тело быстрее реагирует, чем низшее сознание; оно уже ответило на новую ситуацию, когда сознание ещё работает над ней; сознанию остаётся только зарегистрировать это. Но высшее сознание — быстрее тела. <...> Что следует думать об этом?»⁶ — таковы лишь некоторые её колебания (и как они напоминают внутренний монолог исследователя в процессе работы!).

Так, она постепенно начинает предвосхищать скорый отказ философии от метафизической антропологии, построенной на дуализме. Ещё не понимая, что же придёт на смену категориям души и тела, она ступает на своеобразную метапозицию,

¹ Симона Вейль. Тетради 1933–1942. Т. 1: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 129.

² Там же, с. 105.

³ Там же, с. 100.

⁴ Там же, с. 102.

⁵ Там же, с. 85.

⁶ Там же, с. 262.

с которой уже просматривается их недостаточность, нерелевантность современной ситуации — столь недвусмысленно обнажённая быстрой индустриализацией, превратившей тело в вещь и разлучившей его с душой (умом/духом).

Интересно, что её выводы кардинально расходятся с преобладающими идеями времени, транслируемыми либо инерцией позитивизма (которой не чужд и П. А. Кропоткин), либо простым декларативным атеизмом (в том числе у Э. Гольдман), либо футуризмом и другими популярными течениями.

Так, из метафизической дилеммы С. Вейль видит выход отнюдь не в техноцентризме и механизации человека (по её мысли, автоматизироваться должно производство), но, во-первых, в пересмотре феномена природы и его отношений с ней¹, и, во-вторых, в сближении науки и искусства (как способов мыслить объект)². Не стремясь отказываться от «внутренней жизни» и экзистенциальных странствий как от «вредного предрассудка», она приходит к необходимости гармонизации этих сторон человека и его телесной ситуации. «Вновь обрести согласие между телом и душой»³, — так она видит задачу преодоления власти (разобщившей их и нарушившей главное условие полноты человеческого бытия), подходя вплотную к концепту экзистенциального тела⁴, но, по вполне понятным причинам, так и не решаясь на отказ от метафизического дуализма в пользу нового материализма. «Будем стремиться изменить отношение между телом и миром»⁵, — заключает она. И из её уст эти слова звучат не просто политично, но и революционно, поскольку единственный способ достигнуть этой цели — преодолеть систему власти, обеспечивающую текущие отношения (разрыва, отчуждения и многосторонней эксплуатации).

Увлечённая своим поиском, С. Вейль проделывает необычную и колоссальную по своим масштабам работу, подлинная значимость которой по-настоящему видна лишь из перспективы современности.

¹ Симона Вейль. Тетради 1933–1942. Т. 1: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 428–429.

² Там же, с. 79.

³ Там же, с. 116.

⁴ Там же, с. 407.

⁵ Там же, с. 238.

По-видимому, опираясь исключительно на интеллектуальную интуицию, она по осколкам, разбросанным в разных эпохах (начиная с самой античности), проникательно собирает теоретические положения, которые могли бы помочь заявленному переопределению отношений тела, души и мира.

Учитывая новизну формулируемой ею задачи, очевидно, что суждения, которые могли бы способствовать её выполнению, исторически отстояли от магистральных философских дискурсов, а чаще и вовсе стирались из них или по крайней мере прозябали в неслышимости на её обочине. С. Вейль собирает их по крупицам (находя даже у авторов, официальная позиция которых артикулировалась совершенно противоположно), чтобы, собрав воедино и обводя взором напряжённой мысли, понять, как употребить весь их так и не задействованный потенциал на ещё не реализованные задачи человечества, срочность которых по-новому и — на сей раз ультимативно — открыл XX век.

Подведём итоги. На рубеже веков повсюду разрабатываются новые ракурсы для регистрации власти с критических позиций. Так, во-первых, П. А. Кропоткин устанавливает прямую зависимость между интересами текущей власти и принципом записи истории. Во-вторых, аналогичную связь он замечает и между формированием естественнонаучной картины мира и тем социальным порядком, который необходим для сохранения статус-кво текущего режима. В противовес этим тенденциям он начинает обширную работу над альтернативной исторической и естественнонаучной картинами мира, проявляя прежде неизвестные страницы истории и выявляя непривычные для конвенционального знания закономерности животного мира. Параллельно он (как и многие другие мыслители этой эпохи¹) разрабатывает и собственно акратические проекты социальности².

В этот же период всё больше внимания мыслителей и практиков привлекает проблема гендерной власти: с одной стороны, поскольку она исторически оказывается одной из причин

¹ См., например, Александр Атабекян. Основы земской финансовой организации без власти и принуждения. В кн.: Против власти. М.: Либроком, 2013.

² См., например, Пётр Кропоткин. Хлеб и воля. СПб.: Своё издательство, 2013.

политической пассивности половины общества (а значит, проблематичности её участия в каких бы то ни было, даже самых успешных, акратических проектах). С другой стороны, в этот период впервые по-настоящему остро встаёт вопрос о том, как возможна сексуальность, свободная от гендерной власти, и как сохранить её напряжение между влюблёнными, если все существующие протоколы романтической чувственности так или иначе сопряжены со сценариями власти. Во многом (особенно для фундаменталистских и постсоветских обществ) этот вопрос по-прежнему остаётся болезненным и дискуссионным.

В свете быстрых перемен, связанных с индустриализацией и в целом с техническим прогрессом, начало XX века задаёт новое значимое направление рефлексии — о статусе тела, души (ума/духа) и природы. Новая ситуация, переозначившая отношения между ними новыми разметками власти, выявила и прежде скрытые противоречия и проблемы классической западной антропологии, построенной на их дискурсивном разделении. И если многие философские воззрения эпохи склонились к позитивистскому и техноцентристскому сценариям развития культуры и судьбы человека в ней, то в рамках анархизма возникли также и предпосылки для альтернативного взгляда, впоследствии продолжившегося в концепциях уже современной антропологии (XXI в.). Так, опираясь на понимание техники как орудия, в текущей ситуации служащего власти, С. Вейль переопределяет главный антагонизм, отныне говоря не о враждебных душе и теле, а о власти, с помощью техники разделяющей тело и дух, мешая тем самым выполниться истинно человеческой свободы. Этот взгляд открывает перспективу иного, возможного способа существования всех трёх начал — на политически новых основаниях. Но для этого потребуются пройти ещё долгий путь длиною в весь XX век, чтобы окончательно покинуть пределы старой антропологии и переосмыслить правомерность самого их категориального разделения.

Проблема власти и тела в большевистском дискурсе.

А. А. Боровой: полемика с большевиками

Среди прочих принципиально значимых вопросов о власти, вопрос о власти и сексуальности наряду с Э. Гольдман остро ставила и её современница, видная теоретикесса большевизма А. М. Коллонтай. Одна из основных её

концепций вошла в историю как концепция «новой женщины» и заняла заметное место в социалистической и феминистской мысли начала XX века. В ней она продолжила идеи Ж. Санд, Г. Ибсена, Н. Г. Чернышевского и других предтеч современного феминизма и создала образ самостоятельно мыслящей и сильной женщины, не ограничивающей своё существование любовными и семейными переживаниями (как известно, именно такой — сентиментальный и инфантильный — образ женщины обычно исторически являлся одним из основных официальных аргументов в пользу недопустимости женского равноправия).

Как и Э. Гольдман, она заострила внимание на «дополнительной» власти над женщиной при капиталистическом патриархате. В этом смысле весьма примечательно, что критика её личности и политической деятельности со стороны современников действительно сводилась преимущественно к критике именно её сексуальной жизни¹. Что, впрочем, лишь указывало на актуальность и безотлагательность поставленных ею проблем — какой бы обоснованной критике её ни подвергали единомышленницы из феминистского лагеря², А. М. Коллонтай существенно способствовала и переосмыслению двойной морали как формы патриархатной власти в культуре (которую критиковали ещё Ш. Фурье, А. Бебель и Ф. Энгельс), и в целом переосмыслению положения женщины: как на теоретическом

¹ Например, И. Бунин в своих записках «Окаянные дни» пишет: «Судебная и психиатрическая медицина давно знает и этот (ангелоподобный) тип среди прирождённых преступниц и проституток» (Иван Бунин. Окаянные дни. http://az.lib.ru/b/bunin_i_a/text_2262.shtml (дата обращения: 20.05.2020)), а П. Сорокин и вовсе заключает: «Что касается этой женщины, то очевидно, что её революционный энтузиазм — не что иное, как опосредованное удовлетворение её нимфомании. Несмотря на её многочисленных “мужей”, Коллонтай — вначале жена генерала, затем любовница дюжины мужчин — всё ещё не пресыщена. Она ищет новые формы сексуального садизма. Я хотел бы, чтоб её наблюдали Фрейд и другие психиатры. Это был бы для них редкий объект» (Питирич Сорокин. Страницы из русского дневника. Рубеж. 1991. № 1. С. 65). Впрочем, оставим без комментариев эту сокрушительную и аргументированную политическую критику.

² За неготовность определиться между приоритетами свержения власти над женщиной со стороны буржуазного государства или капиталистического патриархата. См.: Ирина Юкина. Русский феминизм как вызов современности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 388–389.

уровне — в качестве идеолога и мыслительницы¹, так и на уровне практики — в качестве наркома по вопросам государственного призрения в первом Советском правительстве (Совнарком РСФСР). В это время в нём как раз велась бурная полемика по вопросам дальнейших принципов организации власти и формирования культуры — в том числе культуры тела.

Одна из наиболее ярких фигур этих процессов — В.И. Ленин. Декларативно его принято причислять к критической традиции понимания власти. Однако, во-первых, это далеко не всегда соответствовало практике (общеизвестно, что от работы к работе он позволял себе отклоняться от акратической линии больше или меньше, в зависимости от текущего политического момента). Во-вторых, собственно практика партии большевиков регулярно расходилась с риторикой даже тогда, когда она была в той или иной степени последовательно акратической (что и вызвало к жизни упомянутые выше «призраки» ленинизма — например, в нарративах новых левых).

Вслед за Ф. Энгельсом В.И. Ленин исходит из тезиса о том, что власть свойственна всем формам человеческого общежития, основанным на частной собственности — с ещё «догосударственных времён»². А это означает, что буржуазное государство — лишь одна из версий манифестаций власти, а отнюдь не её источник (как считает большинство анархистов). Напротив, источником власти, по Ленину, является частная собственность. Поэтому её упразднение гарантирует освобождение от власти.

Таким образом, люди угнетены властью, но вся власть от капитала. Исчезнет капитал — исчезнет власть. В этом взгляде отчётливо критическое отношение к власти как к бесосновательному источнику угнетения и разрушения (иначе чем так плох капитал?). В этом смысле риторика большевиков действительно попадает в критическую традицию понимания власти.

¹ Например, в знаменитых работах «Семья и коммунистическое государство» (1918), «Дорогу крылатому Эросу! (Письмо к трудящейся молодёжи)» (1923), «Положение женщины в эволюции хозяйства», «Любовь и новая мораль» и др.

² Теория происхождения государства из капитала широко критикуется сегодня с либертарных позиций. См., например, Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016; Дэвид Гребер. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015; и др.

Власть должна исчезнуть. В идеале — даже государственная власть. Любая власть.

Впрочем (снова вслед за Ф. Энгельсом¹), В.И. Ленин делает внезапную оговорку. Есть одна власть, которая должна остаться, во всяком случае, временно. Это — власть «авторитета» (эксперта). И она носит технический характер (подобно государству).

Углубляясь в этот тезис, несложно заметить, что и трактовки власти у В.И. Ленина различаются от работы к работе. Так, например, описывая техники руководства социалистическим движением в тексте 1902 года «Письмо к товарищу о наших организационных задачах», В.И. Ленин чётко разводит понятия «власть» и «авторитет»²: если понятие «власть» адекватно для описания отношений между компартией (а впоследствии — непосредственно пролетариатом) и перечисленными выше ресурсами общества, то понятие «авторитет» характеризует отношения между людьми внутри партии или социалистического движения. В этом месте патернализм В.И. Ленина ещё кардинально отличается от дальнейшего бонапартистского патернализма И.В. Сталина.

Однако уже в 1904 году, в работе «Шаг вперёд, два шага назад», В.И. Ленин, напротив, горячо отстаивает бессмысленность такого разделения, комментируя выступление Г.В. Плеханова на II съезде РСДРП: «Власть центрального учреждения основана на нравственном и умственном авторитете. Всякий представитель организации должен позаботиться, чтобы учреждение имело нравственный авторитет. Но из этого не следует, что если нужен авторитет, не нужно власти. Противопоставлять авторитету идей авторитет власти — это анархическая фраза, которой здесь не должно быть места. <...> Теперь мы стали организацией, а это значит создание власти, превращение авторитета идей в авторитет власти, подчинение партийным высшим инстанциям со стороны низших»³.

¹ Фридрих Энгельс. Об авторитете. В кн.: Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Сочинения. Издание 2-е. Т. 18. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 302.

² Владимир Ленин. Полное собрание сочинений. Издание 5-е. М.: Государственное издательство политической литературы, 1967. Т. 2, с. 97, 105; т. 7, с. 14.

³ Там же, т. 2, с. 97, 105; т. 8, с. 353–355.

В приведённом фрагменте В. И. Ленин уже отчётливо отстаивает правомерность безусловной власти целого над частью. В дальнейшем эта идея в полной мере выразилась в феномене советской власти — как центрального патерналистского органа осуществления социализма «над пролетариатом». С этой точки зрения Сталин выглядит вполне закономерным диалектическим этапом политической траектории, обусловленной ленинским пониманием власти.

Однако вернёмся на «шаг назад», к фигуре «авторитета». Если положение народа при царе плохо тем, что над ним есть власть, а причина всякой власти — капитал, то исчезновение капитала должно привести к исчезновению всякой власти.

Либо этот тезис верен, и тогда после исчезновения капитала власти действительно не останется — тем более у «авторитетов» (в случае диктатуры пролетариата её ещё можно как-то пытаться обосновать). Либо он неверен, и Ленин согласен с анархистами в том, что власть происходит не от капитала, а представляет собой самостоятельную инстанцию, которая может выражаться в разных формах — капитала, государства, рода, знания и пр.

Иными словами, либо Ленин утверждает, что существуют некие эксперты (даже не абстрактное «государство»), которые должны сосредоточить в своих руках капитал (не только все ресурсы государства, но и специфический способ монополии на них, поскольку капитал подразумевает отношения эксплуатации между двумя сторонами производственного процесса). Этот тезис звучит несколько неожиданно от «вождя пролетарской революции» и точно куда более впечатляет, чем тезис о временной диктатуре пролетариата в переходный период, о которой большевики хотя бы предупреждают. В этом случае их власть действительно можно объяснить в духе ленинизма: появился капитал — появилась власть.

Либо Ленин считает, что капитал — лишь одна из форм существования власти. В этом случае эксперты оказываются высокоморальными людьми, которые не присваивали капитал от лица государства, помогающего пролетариату, и никого не собирались эксплуатировать. Но тогда Ленин оказывается анархистом.

Впрочем, судя по послереволюционным политическим процессам над анархистами, по противоречивой политике

во время Гражданской войны в Украине, наконец, по расстрелу Кронштадта, анархистом Ленин не был. Это означает, что он действительно убеждён: власть лишь производная от капитала, но поскольку власть авторитетов «технически необходима», капитал должен «временно» находиться в их руках. Открыто он этого, разумеется, не говорит. Для разъяснений он пользуется концептом диктатуры пролетариата как восставшего класса, которому нужны руководители и наставники. Таким образом, формально даже диктатура пролетариата по факту означает лишь ещё одну ипостась власти экспертов, предполагая возможность распоряжаться средствами производства отнюдь не для народа, но для тех, кто представляет его интересы (что в итоге и было осуществлено в большевистской практике). А впоследствии — для тех из народа, кто хорошо усвоил, какие у него интересы (по мнению партии).

С точки зрения критической теории власти, проблема этого подхода заключается не только в рассмотренных выше софизмах, но также в том, что в нём сохраняется патерналистское отношение к народу, предписание неких заведомо созданных и «научно доказанных» схем. Это вполне повторяет патернализм прежней политической власти — также мыслившей народ безотносительно к его собственной субъективности. Критика такого патернализма нашла отражение в целом ряде работ публицистов и исследователей, работавших в акратической традиции¹.

Однако вернёмся к В. И. Ленину. Несмотря на довольно софистичную и размытую концепцию власти, он всё же продуктивно проблематизировал некоторые её аспекты, чем немало способствовал развитию критической теории.

Например, феномен полицейской и судебной власти (впервые возникший в Пруссии XVIII века). В. И. Ленин определял её как ключевой инструмент господствующего класса (буржуазии и бюрократии): в то время как чиновники выносят мягкие приговоры за серьёзные преступления другим чиновникам, к рабочим и крестьянам, напротив, закон применяется во всей своей суровости. В. И. Ленин оценивал это положение вещей как

¹ См. Дмитрий Рублёв. Диктатура интеллектуалов? Проблема «интеллигенция и революция» в российской анархистской публицистике конца XIX – начала XX вв. М.: Московский государственный университет природообустройства, 2010.

«полное самовластие полиции, полн<ую> бесправность народа»¹. Впоследствии проблема полицейского государства и тотального произвола власти в нём станет одной из центральных для современной политической теории², а точнее, для современных критических теорий власти.

Эта проблема также встречается в работах Л. Д. Троцкого — наряду с проблемой власти бюрократии, которая непрерывно усиливалась по мере укрепления власти Сталина. Так, в работе «Сталинизм и большевизм» Л. Д. Троцкий пишет: «Смена одного режима другим произошла не сразу, а в несколько приёмов, посредством ряда малых гражданских войн бюрократии против пролетарского авангарда. В последнем историческом счёте советская демократия оказалась взорвана напором социальных противоречий. Эксплуатируя их, бюрократия вырвалась из рук массовых организаций. В этом смысле можно говорить о диктатуре бюрократии и даже о личной диктатуре Сталина»³. В другой работе он развивает эту критику: «Московская бюрократия даже и сегодня продолжает называть себя большевистской партией. Она пользуется попросту старой бандеролью большевизма, чтоб лучше обманывать массы»⁴; и далее: «Сталинская бюрократия не только не имеет ничего общего с марксизмом, но и вообще чужда какой бы то ни было доктрины или системы. Её “идеология” проникнута насквозь полицейским субъективизмом, её практика — эмпиризмом голого насилия»⁵.

Впрочем, искренность такой критики Л. Д. Троцким диктатуры бюрократии отнюдь не несомненна. Так, А. Скирда полагает, что Л. Д. Троцкий лишь испытывал потребность «оправдать тем или иным образом режим сверхполицейского государства:

¹ Владимир Ленин. Полное собрание сочинений. Издание 5-е. М.: Государственное издательство политической литературы, 1967. Т. 2, с. 97, 105; т. 5, с. 507.

² Например, Наоми Кляйн. Заборы и окна: хроники антиглобализационного движения. М.: Добрая книга, 2005; Ноам Хомский. Системы власти: беседы о глобальных демократических восстаниях и новых вызовах американской империи. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2014.

³ Лев Троцкий. Рабочее государство, термидор и бонапартизм. В кн.: Мировая революция. М.: Эксмо, 2012. С. 64.

⁴ Там же, с. 218.

⁵ Лев Троцкий. Сталинизм и большевизм. В кн.: Мировая революция. М.: Эксмо, 2012. С. 228.

утверждая, что революция продолжает жить в сознании советских трудящихся, которые неизбежно должны свергнуть узурпаторскую бюрократию, он пытался уменьшить свою личную ответственность за то, что связал русский пролетариат и отдал его в руки бюрократии. Он не мог признать, что был устранён одним из представителей этой бюрократии, который оказался более эффективным, чем он сам»¹.

Учитывая опыт начавшихся уже при Л. Д. Троцком политических репрессий, установления экспертной власти на фабриках, жестокого подавления Кронштадтского восстания и многое другое, сомнения А. Скирды не выглядят беспочвенными. И в этом смысле они лишний раз указывают на рассмотренную выше проблематичность термина «левый», связанную с печально характерным для левой традиции радикальным разрывом между риторикой (которая часто выглядит «левой») и практикой (которая выглядит так гораздо реже).

В целом же понимание Л. Д. Троцким проблемы власти вполне совпадает с ленинским: власть — это возможность распоряжаться средствами производства, она должна принадлежать тем, кто производит (пролетариату), при этом пролетариат на раннем этапе ещё недостаточно сознателен, чтобы уметь ею распорядиться, поэтому временно необходима заботливая патерналистская власть также и над ним самим. Таким образом, власть есть не цель, но средство социалистической партии в борьбе за средства производства и классовое сознание пролетариата: «Марксисты полностью согласны с анархистами относительно конечной цели: ликвидации государства. Марксизм остаётся “государственным” лишь постольку, поскольку ликвидация государства не может быть достигнута посредством простого игнорирования государства»², — пишет Л. Д. Троцкий. Необходимость власти Троцкий аргументирует «неспособностью» анархического проекта (ближайшей альтернативы большевизму в блоке левых сил, совершивших революцию 1917 года) достигнуть заявленного идеала общества за счёт отсутствия в нём чёткого и однозначного представления о том, как это следует делать.

¹ Александр Скирда. Социализм интеллектуалов. Париж: Громада, 2003. С. 78.

² Лев Троцкий. Сталинизм и большевизм. В кн.: Мировая революция. М.: Эксмо, 2012. С. 221.

Такое обвинение выглядит довольно тенденциозно: хотя теоретики анархизма по политическим соображениям¹ действительно всегда старались избегать подробных инструкций по строительству будущего, проекты экономики и социальной организации в безгосударственном обществе всё же довольно многочисленны и в этом политическом крыле. Так, например, «Французская демократия» П.-Ж. Прудона полностью посвящена разнообразным практическим вопросам²; теоретик анархизма А. М. Атабекян, называя себя политическим атеистом (то есть тем, кто не верит ни в какую власть, так как любая власть всегда и с неизбежностью противопоставлена воле народа), довольно подробно описывает приход к безгосударственному обществу и возможную жизнь в нём³. Обстоятельное исследование этого вопроса предлагает и П. А. Кропоткин в работе «Поля, фабрики и мастерские»⁴, напрямую посвящённой экономике безгосударственного общества.

Разумеется, Л. Д. Троцкий не мог не знать об этих (и других) работах. Вероятно, в своём упреке он имеет в виду нечто другое. Что же именно? Единственным, от чего можно оттолкнуться в поисках ответа на этот вопрос, становится категория «власть пролетариата». Очевидно, что именно она является центральной для Л. Д. Троцкого (так же, как и для В. И. Ленина). Между тем в своих проектах анархисты говорят отнюдь не о власти (диктатуре) пролетариата, а напротив — о свободе пролетариата от власти. В этом смысле их политическое возращение Л. Д. Троцкому состоит в следующем: если говорить о социализме в терминах власти (диктатуры) пролетариата,

¹ В недетерминистском понимании истории подробное проектирование будущего воспринимается, с одной стороны, как подход, не адекватный политике по причинам своей метафизичности и абстрактности, а с другой — как авторитаризм в отношении реальности, которой предстоит «сойтись» с заведомо выведенными «правильными» формами или быть подогнанной под них насильно.

² Пьер-Жозеф Прудон. Французская демократия. М.: Красанд, 2011.

³ Александр Атабекян. Основы земской финансовой организации без власти и принуждения. В кн.: Против власти. М.: Либроком, 2013. С. 102–107; а также Александр Атабекян. Социальные задачи домовых комитетов (Очерк городского общественного строя без власти и принуждения). Там же, с. 103–125.

⁴ Пётр Кропоткин. Поля, фабрики и мастерские. <http://www.aitrus.info/node/3467> (дата обращения: 20.05.2020).

рецептов её достижения без власти партии и переходного периода в виде государства действительно не существует. Поэтому неудивительно, что их никто не предложил, что справедливо и замечает Л.Д. Троцкий. Однако анархисты говорят о социализме в терминах безвластия, то есть самоопределения народа и его самостоятельного определения собственных интересов (которые в итоге могут отличаться от «объективных» схем, выработанных в рамках марксистских школ). Методы и формы такого самоопределения и разрабатывали П.А. Кропоткин, А.М. Атабекиан и др.

Один из наиболее сильных оппонентов В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого в вопросах понимания власти — философ-анархист А.А. Боровой. В своей работе «Власть» он прежде всего указывает на сконструированный и преходящий (а отнюдь не априорный, метафизический или онтологический) характер власти: «Власть для анархизма не коренится в биологических свойствах человека. Она не включает в себе ничего абсолютного. Она насквозь социальна. Раскрыв до дна своё содержание и смысл в истории, она может спокойно занять место в пантеоне отживших политико-юридических концепций»¹.

По мысли А.А. Борового, власть капитала и государства зиждется на механизмах поддержания низкого общественного самосознания, которое, подобно отчуждающим материальным условиям труда, производит и асоциальных индивидов, не способных ни к критическому мышлению, ни к социальной эмпатии, ни к гражданской субъектности.

Этот тип человека восходит к теме гегелевской диалектики раба и господина и характеризуется А.А. Боровым как «привычный к обожествлению палки»². Именно поэтому А.А. Боровой настаивает на необходимости развития «индивидуальной воли»³, способных преодолеть религиозное сознание и свойственные ему привычку и потребность в образовании власти, а также способных «отсоединиться» от некоего коллективного психического тела, в котором извне запущены механизмы зависимости от неё.

¹ Алексей Боровой. Власть. Самиздат: Автономное издательство, 2012. С. 35.

² Там же, с. 20.

³ Там же, с. 37.

В этом развитии и укреплении личного начала А. А. Боровой видит исток, из которого в дальнейшем сможет произойти безвластный социальный порядок (и именно в этом взгляде В. И. Ленин и Л. Д. Троцкий усматривают мелкобуржуазный индивидуализм, препятствующий социализму, а не помогающий ему состояться). Между тем логика А. А. Борового проста: если власть, помимо основных своих институтов, воспроизводится самим авторитарным обществом, лояльным существующей власти, смена лиц в высших её эшелонах не сделает из людей, приученных к раболепию, граждан, готовых к свободе и самоорганизации. Даже если они в какой-то момент осознают свою причастность к предлагаемому им коллективному «телу» класса (как это видел В. И. Ленин), по мысли А. А. Борового, такое осознание без личностной рефлексии внесёт лишь номинальные изменения в порядок организации власти в обществе.

Так, в отличие от многих своих предшественников (например, П.-Ж. Прудона, У. Годвина, М. А. Бакунина или П. А. Кропоткина), А. А. Боровой не склонен абсолютизировать творческий потенциал народа и возлагать на него надежды в том виде, в каком он существует при текущем порядке власти. С его точки зрения именно абсолютная растворённость личности в обществе составляет основное условие существования власти. Между тем для зрелого общества, построенного на самоуправлении, необходимо, чтобы каждый человек в полной мере осознавал происходящее. В этом и состоит главное условие возможности анархического порядка.

Иными словами, А. А. Боровой находит абсурдной идею абсолютного растворения человека в счастливом и гармоничном социуме. В самом этом растворении он видит потенциал к зарождению того опасного коллективного психического тела, которое лежит в основе принятия власти как формы социального бытия, освобождающей от личной ответственности¹. Напротив, В. И. Ленин и Л. Д. Троцкий исходят из того, что захват власти партией, действующей в интересах пролетариата, будет носить воспитательный характер и со временем превратит пассивных конформистов в осознанных граждан.

¹ Пётр Рябов. *Философия классического анархизма*. М.: Вузовская книга, 2007. С. 298–301.

Таким образом, для А.А. Борового основной причиной временной невозможности безвластного общества является проблема интериоризированности прежней власти, укоренившейся в индивидуальной и коллективной психологии настолько, что любая смена правительства оказывается только декоративной переменной — в той мере, в какой сама власть будет продолжать существовать. В то время как для В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого главной проблемой на пути к социализму является именно проблема установления власти, альтернативной прежнему порядку и потому способной «воспитать» общество в социалистическом ключе, вне прежних властных алгоритмов.

В этом пункте лежит одно из основных расхождений в понимании феномена власти между анархистами и большевиками. Если определять власть как бесосновательную и насильственную монополию на производство и репрезентацию реального, то фактически те и другие оказываются по разные стороны условной демаркационной линии между «правым» и «левым»: там, где анархисты констатируют власть, большевики говорят об обоснованном экспертном патернализме переходного периода.

Подведём итоги. Вслед за народниками, которые вывели собственную формулу отношений власти и тела, впервые в полной мере¹ введя его в революционную практику в качестве значимого, а также вплотную приблизившись к отказу от власти мужчины над женщиной², эту тематическую линию продолжили П.А. Кропоткин, Э. Гольдман, А.М. Коллонтай, В.И. Ленин и др., дополняя её проблематикой эмансипации телесности после длительного периода её табуированности в имперско-христианской парадигме. Освобождение тела постепенно становилось одной из важных тем в дискурсе о власти, а подавление тела всё больше начинало осмысляться как один из ключевых механизмов подавления личности и в целом воли к свободе (особенно по мере появления идей психоанализа).

Кроме того, в XIX — начале XX вв. наметились следующие траектории рефлексии о власти:

¹ Хотя пока всё ещё на этическом и ценностном, но не на теоретическом уровне.

² Как в теории, так и в своих политических практиках.

— критика власти как способа избирательного применения закона к одним группам и освобождения от него других; разработка проблематизации полицейской и судебной власти (В.И. Ленин);

— критика исторического повествования как заданного заинтересованными в нём системами власти (П. А. Кропоткин);

— критика бюрократической власти (Л. Д. Троцкий);

— полемика о первичности собственности/государства как источников власти, а также полемика о возможности/невозможности нерепрессивных коннотаций понятия «власть» (анархисты и большевики);

— разработка концепции интернализации власти; критика приоритета социального над индивидуальным как импульса к растворению в коллективном психическом теле (А. А. Боровой);

— теоретическое осмысление связи между патриархатом, капитализмом и государством, сформировавшее концептуальное основание анархо-феминизма (Э. Гольдман).

Проблема власти и тела в эстетической системе К. С. Малевича

Теоретический и практический разлом между марксизмом(-ленинизмом) и анархизмом подробно рефлексировался в ярких и выразительных философских трактатах и публицистических текстах К. С. Малевича, также принадлежащего к теоретической и концептуальной традиции критической теории власти. Как и многие другие художники и интеллектуалы его времени, он претерпел на себе влияние анархо-индивидуалистического учения Макса Штирнера¹. Цитаты из Штирнера использовались в качестве аннотаций к его выставкам (то тех пор, пока ЧК не закрыла их и не бросила в тюрьмы большинство художников этого направления), а супрематизм он, вдохновляясь штирнеровскими категориями², называл

¹ Joll James. *Die Anarchisten*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Gesamtherstellung: Ausburger Druck — und Verlagshaus GmbH, 1971. S. 131.

² Maria Rakhmaninova. Zur Aktualitaet der Ideen der Aufklaerung in Russland und Deutschland am Beispiel von Kropotkins Kommunitarismus und Stirners Individualismus, in *Almanac 39. "The Northern Lights. Social Philosophies and Utopias of the Enlightenment in Northern Europe and Russia"*. St. Petersburg–Helsinki: The Aleksanteri Institute of the University of Helsinki, 2013, p. 123–137.

визуализацией индивидуалистичности анархистской революции¹. Также на Малевича оказал сильное влияние тот спектр идей Ф. Ницше, который Э. Гольдман связывала с «анархистским аристократизмом»² (имея в виду не аристократизм происхождения или материального положения, но аристократизм свободного духа).

Приверженность критической традиции и творческое новаторство в совокупности обусловили значимость роли Малевича для осмысления гносеологического и эстетического измерений проблем власти и тела. Его творчество условно можно разделить на три этапа: дореволюционный, период революции и нескольких послереволюционных лет, период укрепления большевистского государства с сильным консервативным откатом.

На первом этапе К. С. Малевич связывает проблему власти исключительно с консервативным царским проектом и высказывает надежды на преодоление его господства — проектом социал-демократов. На втором этапе критичность Малевича к официальному левому проекту возрастает: он обнаруживает в нём потенциал к реставрации прежних форм власти, но всё же надеется, что такой исход не неизбежен. Послереволюционный период связывается в творчестве К. С. Малевича с разочарованием в государственном социализме — по причине его неспособности преодолеть отношения власти иначе, как свергнуть её государственных представителей, на деле же реставрируя её при этом во всех остальных областях социальной и политической жизни.

С точки зрения К. С. Малевича, власть — в особенности государственная — есть определённый тип отношений, в конечном счёте не зависящий от того наполнения, которое ему придают те или иные партии. Это не позиция, на которую можно встать и использовать её иначе, свергнув её прежних обладателей; и не имущество, которое можно экспроприировать. Этот тип отношений запускается, по мысли К. С. Малевича, посредством ряда механизмов, сконструированных и налаженных

¹ Kathy E. Ferguson. Why Anarchists Need Stirner, in *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 179.

² Эмма Гольдман. Проживая свою жизнь. Т. 1. М.: Радикальная теория и практика, 2015. С. 235.

самой историей отношений власти. Они служат функцией её воспроизводства даже тогда, когда её основные (государственные) органы смещены или даже ликвидированы. Но что это за механизмы?

Во-первых, консерватизм — как фундаментальная гносеологическая установка всего общества, выраженная на самых разных уровнях его жизни и в самых разных формах. Например, в форме сакрализации артефактов и самого феномена прошлого, воспринимаемого как эталон красоты, мудрости и одухотворённости и радикально нетерпимого к любым попыткам выйти за пределы устоявшихся представлений о художественном высказывании. В целом ряде статей К. С. Малевич то анализирует, то язвительно высмеивает ту агрессию, с которой академический мир искусства (Д. С. Мережковский, А. Н. Бенуа и многие другие) встретил новшества в работе с выразительной формой. В самом деле, неприятие новых способов мыслить время, пространство и саму художественную форму парадоксальным образом оказалось общим для аристократии и для большевиков. Характерно, что вторые в конечном итоге сами воспроизвели основные структуры власти, созданные первыми. Согласно Малевичу — именно в той мере, в какой сохранили их механизмы воспроизводства власти, в частности консерватизм.

С одной стороны, он выразился в верности ритуалу и его превосходстве над бегом жизни, в поклонении старинным формам, никак не отражающим суть настоящего: «Консерваторы заботятся о старом и не прочь чтобы какой-нибудь лоскут приспособить к современности, иначе говоря, спину современности к чужому¹, — пишет К. С. Малевич. — Авторитеты искусства говорят, что жизнь может бежать, но искусство должно стоять у точки прошедших мастеров»². В этом смысле К. С. Малевич высказывает вполне ницшеанский взгляд на общество позднего модерна — как на организм, безвозвратно утративший понимание смысла происходящего, но по-прежнему пытающийся повторять заученные движения и поклоняться святыням прошлого — среди пыльных артефактов ушедших эпох: Венера Милосская по-прежнему представляет собой единственный

¹ Казимир Малевич. Красный Малевич. М.: Common place, 2016. С. 240.

² Там же, с. 112.

почитаемый людьми язык искусства, но и на ней — «вешают сушить портянки»¹. «Под видом ярких красок, цветов в виде вещи <...> интуиция придавлена, на ней лежит целый пакгауз чемоданов пассажиров старого дня и его мудрости»², — заключает К.С. Малевич. Этот образ чужого тяжёлого багажа также недвусмысленно повторяет метафоры из главы о трёх превращениях в «Так говорил Заратустра», где один из центральных персонажей — навьюченный верблюд, бездумно и утомлённо шагающий по пустыне³.

С другой стороны, консерватизм — как механизм самоартикуляции власти — нашёл отражение в реставрации фигуры авторитета на всех институциональных и неинституциональных уровнях. Так, К.С. Малевич отмечает, что, свергнув монархов в жизни, социалисты оставили монархическое искусство, как если бы оно не было сотворено по образу и подобию монархии и не ретранслировало те способы мыслить и чувствовать, которые насаждало монархическое государство. И как если бы институты не были онтологически связаны с идеологией, изнутри которой они произведены, и не носили историчного характера. «...Сейчас, несмотря на опрокинутый трон старого дня, руль остался цел», — отмечает К.С. Малевич в своей статье «В государстве искусств»⁴. И продолжает эту мысль в статье с красноречивым названием «Ванька-встанька»: революционеры-социалисты «видят только идолов, на троне сидящих, а на театральных подмостках не только не видят, но даже утверждают свергнутых»⁵.

Ещё один механизм воспроизводства отношений власти, значимый для К.С. Малевича, — механизм капиталистической экономики. В её логике он находит глубинную связь с другими механизмами — в частности с консерватизмом. Так, представители финансовой элиты общества в высшей степени заинтересованы, чтобы порядок реальности оставался привычным для них и чтобы все силы общества служили для его укрепления. В том числе — в аспектах выразительных форм:

¹ Казимир Малевич. Красный Малевич. М.: Common place, 2016. С. 272.

² Там же, с. 215.

³ Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. М.: Эксмо, 1999. С. 26.

⁴ Казимир Малевич. Красный Малевич. М.: Common place, 2016. С. 81.

⁵ Там же, с. 344.

подчинённое, искусство не может произвести ничего революционного, способного поменять настроения общества, и всё, что ему остаётся, — это обслуживать быт и досуг представителей буржуазии¹ — и притом лишь в тех формах, за которые они готовы платить (то есть в тех формах, за производство которых художник сможет надеяться хотя бы на какой-то хлеб).

Такой критический взгляд на капитализм сохраняется у К.С. Малевича на протяжении всего его творческого пути. В его основе — переживание глубинного антагонизма между цинизмом самого факта монополии косных консервативных элит на все ресурсы общества — и обществом, веками обслуживающим эту монополию, вместо того чтобы творить современный мир сообразно творческому переживанию реальности.

В рамках этой темы К.С. Малевич подходит к крайне важной проблеме: проблеме тела пролетария. Он рассматривает его как символическую константу: выражаясь языком А.П. Платонова, своим веществом веками питавшую механизмы власти. Тело рабочего — это топливо миропорядка капиталистической государственности, залог её господства и запускаемых ею механизмов власти. По этой причине автоматизация производства представляется К.С. Малевичу важнейшей революционной силой, способной освободить тело трудящегося — с одной стороны, для жизни, с другой — для создания мира, облик которого определяют именно трудящиеся: «И если старая Интеллигенция пользовалась для своих удобств его, пролетария, телом, то лишь до той поры, пока он не окреп и не сбросил с своих железных плеч этого паразита старого Мира»², — пишет он в своём эссе «В царское время...».

Однако характерно, что в период консервативного политического отката К.С. Малевич говорит о проблематичности различения между буржуазным и государственно-социалистическим: прежние механизмы власти реставрируются на всех уровнях жизни общества, новое — по-прежнему под запретом, по-прежнему работает цензура — с той лишь разницей, что в её риторике появилась традиция обличения «буржуазного». Однако отныне под это понятие начинает подпадать всё, что противостоит механизмам реставрации отношений власти.

¹ Казимир Малевич. Красный Малевич. М.: Common place, 2016. С. 247.

² Там же, с. 271.

Так К. С. Малевич приходит к выводу: сущностных перемен не произошло. Изменились лишь имена. Власть как принцип политического бытия — никуда не делась. Формальное свержение капитализма на деле не обернулось обещанным радикальным пересмотром всех принципов жизни, вышедших из его логики. Напротив, он обрёл новое дыхание в форме НЭПа, а затем — в форме государственного капитализма.

Наряду с вопросом о теле пролетария К. С. Малевича волнует в целом вопрос о теле как феномене. Эта проблема артикулируется им крайне двусмысленно. С одной стороны, сквозь все его работы проходит мотив защиты витальности и живой телесности от умерщвления в акте копирования на холсте или камне: живое должно оставаться живым. В копировании же оно утрачивает свою суть, и изображаемое солнце — обречено погаснуть на холсте копииста.

С другой стороны, он утверждает, что единственная возможность подлинного творчества для художника состоит в одухотворении именно мёртвой материи, и, замирая в восхищении перед ней, он подчас доходит до открытого презрения к телу — как к тому, что не способно выйти за пределы собственной имманентности. Преодоление телесного становится частью его футуристического взгляда, стремящегося к освобождению супрематии от тяжести вещи. Примечательно, что К. С. Малевич не регистрирует дискурсивных истоков подобной интерпретации тела и, таким образом, переживает феномен тела, утверждённый перформативным актом господствующего дискурса, вместо того чтобы отбросить его вслед за другими категориями.

Так, год за годом повторяя в своих текстах горячие отповеди Венерам, К. С. Малевич сам открыто впадает то в имперско-христианскую оптику отвращения к плоти, то в мизогинную риторику апостола Павла. В этом смысле есть основания полагать, что К. С. Малевич неосторожно впадает в дискурсивные интерпретации тела, характерные для периода позднего модерна, который он столь блестяще критикует в других вопросах модерна. «Рубенс не даст ничего, кроме обнажённого мяса, призрака похоти, окутанного живописным Искусством. Но мы не хотим, чтобы через материал глядели эти призраки»¹, — пишет К. С. Малевич в своём

¹ Казимир Малевич. Красный Малевич. М.: Common place, 2016. С. 380.

эссе «После великой борьбы коммунистической партии». Обращение к категории похоти здесь максимально показательно, а её заряженность христианским дискурсом очевидна.

Пожалуй, в этом месте К. С. Малевичу самому не удаётся избежать противоречия между консерватизмом и прогрессизмом, в котором он уличает социалистов-государственников через десять лет после революции, и в своём супрематическом проекте он не только бросает вызов консерватизму, но и отчасти неосознанно воспроизводит его оптику. Эта причудливая конфигурация приводит его к страстной витализации техники, которая впоследствии будет апроприирована новыми формами фетишизма — с одной стороны, общества потребления, с другой — милитаристских проектов современности. Впоследствии в своей работе «Анатомия человеческой деструктивности» Э. Фромм обозначит этот аффективный взгляд как некротическую ориентацию (или некрофилию), а также осмыслит её политически, увидев в ней одну из предпосылок деструктивного характера личности, находящую выражение, в частности, в феномене фашизма¹. Убедительность этому взгляду придаёт то, что зарубежный футуризм действительно восторженно отнёсся к фашизму, особенно в Италии, где футуристы не просто подписали манифест Маринетти, восхваляющий войну, машины, презрение к женщине (как заложнице природы и рода) и сокрушительную силу воинов, но и в качестве главного представителя и выразителя этих ценностей избрали Б. Муссолини.

Таким образом, на протяжении всей своей творческой биографии К. Малевич разрабатывает собственную концепцию власти. Своё выражение она находит в нескольких измерениях: в капиталистической экономике, государственном аппарате, консервативной оптике и традиции иерархий во всех сферах жизни. В том числе в сфере искусства, столь значимой для формирования как индивидуального мышления, так и вектора истории. Изначально возлагая надежды на освободительный проект большевиков, К. С. Малевич впоследствии разочаровывается в нём по причине его неспособности избавиться от указанных механизмов власти, всё больше тяготея к либертарным позициям.

¹ Эрих Фромм. *Анатомия человеческой деструктивности*. М.: АСТ, 2015. С. 451.

Проблема тела, по его мысли, включена в дискурс власти: с одной стороны, как проблема тела пролетария, с другой — как проблема подавления трансцендентного (то есть того, что составляет собственно условие развития и свободы) — имманентным (тем, что укоренено в косности рода и природы). Таким образом, преодоление власти становится возможным, с одной стороны, через возвращение себе своего тела путём освобождения его от отчуждающего труда (например, с помощью автоматизации производства), с другой — через прорыв к трансцендентному — как к специфической возможности человеческого мышления.

Подведём итоги. Критическая концепция власти К. С. Малевича сформулирована на стыке эстетического и политического: вдохновлённый М. Штирнером и Ф. Ницше, он обнаружил в качестве одного из значимых источников власти феномен консерватизма и фигуру авторитета, обеспечивающие воспроизводство власти даже на фоне множества формально акратических нововведений. На примере искусства он исследовал механизмы запуска реставрации власти в раннем СССР, а также одним из первых поставил философскую проблему пролетарского тела как специфического феномена, производимого отношениями власти и возникающего на стыке биологии, техники и капитала (задав тем самым вектор для дальнейших исследований вплоть до современности).

Конец модерна: Кафка. Беньямин. Райх

Ф. Кафка никогда не состоял в политических партиях и не писал трактатов по политической философии. Однако благодаря трём документальным свидетельствам Михала (Йозефа) Кахи, Михала Мареса и Густава Януха¹ известно, что он питал симпатии к анархистам, читал М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина, П.-Ж. Прудона и М. Штирнера, Ж. Грера и Э. Гольдмана (и находил её особенно близкой)², был знаком с либертарной педагогикой Ф. Феррера и взглядами Э. Реклю, регулярно

¹ Michael Löwy. Franz Kafka and Libertarian Socialism, in *New Politics*, лето 1997, vol. 6, no. 3 (new series). P. 2.

² Michael Mareš. Comment j'ai connue Franz Kafka. In: Klaus Wagenbach. *Franz Kafka: Années de jeunesse (1883–1912)*. Paris: Mercury of France, 1967. P. 253.

присутствовал на анархистских собраниях и лекциях¹. Тем не менее на демонстрациях Ф. Кафка бывал редко и всегда находился на некоторой дистанции от собственно политической жизни Праги, наблюдая её каким-то своим, особым зрением, благодаря которому он привнёс в осмысление феномена власти и её специфических современных механизмов по-настоящему яркие и выразительные обертоны.

Одно из главных открытий Ф. Кафки — открытие тоталитарной власти бюрократии. Но, в отличие от Троцкого, рассматривающего её сугубо технически и узко-политически, Ф. Кафка работает с её экзистенциальным измерением, в том числе там, где оно затрагивает и среду политических противников существующих систем власти². Современное ему зрелое индустриальное общество лихорадочно переживало конец модерна — с его смертью Бога, инерцией архаичных бытовых ритуалов и жестов, с его грузом ценностей, смысла которых уже никто не помнил. Пыльные чердаки, захламлённые чуланы, безликие конторы, страшные, душные и тёмные помещения, грязные лестницы и прочие пространства, характерные для кафкианской прозы, как нельзя лучше описывают умирающий мир, несвоевременно рано увиденный и понятый Ф. Ницше.

Ф. Кафка пронзительно ощущает кризис модерна, уже грозящий обернуться катастрофой фашизма, и передаёт его с помощью художественных форм. Однако в действительности редкая проза столь же глубоко философична и политична, как его: в диапазоне от организации наёмного труда до механизмов государственной власти во всех её трёх ипостасях — Ф. Кафка схватывает все современные ему формы власти, не описанные ещё ни одним политическим учением, а также одним из первых выходит на тему экзистенциального взаимодействия власти и тела. И осмысляет её.

Фактически он намечает область, в которой впоследствии — уже в академическом поле — будет работать М. Фуко. Так, например, Ф. Кафка впервые в литературе рассматривает анонимную дисциплинарную власть, становление которой

¹ Gustav Janouch. *Conversations with Kafka*. New York: New Directions, 1951. Цит. по: Michael Löwy. Franz Kafka and Libertarian Socialism, in *New Politics*, лето 1997, vol. 6, no. 3 (new series). P. 5.

² Gustav Janouch. *Kafka M'a dit*. Цит. по: Michael Löwy. Franz Kafka and Libertarian Socialism, in *New Politics*, лето 1997, vol. 6, no. 3 (new series). P. 4.

М. Фуко детально опишет в цикле лекций «Психиатрическая власть». Пространство власти в кафкианском мире, с одной стороны, выражено классическим образом замка, но, с другой стороны, на практике замок оказывается лишь системой бюрократических инстанций. Отсутствующая фигура суверена, иррациональная механизация и конвейеризация анонимной власти там, где она, казалось бы, наоборот, должна быть сосредоточена, предельно конкретно явлена и рациональна — таково политическое пространство, открываемое Ф. Кафкой, — пространство Закона, герметичного для понимания и напоминающего нечто среднее между суровым ветхозаветным Богом, архаичным законом эпохи мифологического мышления и логикой вышедшей из-под контроля машины.

Человек, оказывающийся не только перед лицом этого пространства, но и в его тисках, — это центральный персонаж Ф. Кафки. У него есть два пути — страх и бунт (в этом Ф. Кафка как бы предвосхищает А. Камю). Бросая вызов власти Закона — явлен ли он в образе Отца, или государственной машины, или системы организации труда, или пенитенциарной системы, или системы патриархального мира бытовой реальности, — Ф. Кафка восстаёт против страха власти: проходя его насквозь, он выходит с другой стороны.

Этот сложный путь подробно исследует Дж. Агамбен в своём эссе «К.». Он обнаруживает связь между концептуальной организацией сюжета кафкианского произведения и категориями римского права. Одна из них, попадающая в центр внимания Дж. Агамбена, — категория *kalumnator* (лжесвидетель, клеветник). По его мысли, именно к этой категории отсылает читателя Ф. Кафка (хорошо знакомый с римским правом, будучи доктором в этой области) в именах своих героев (К.). «Самооговор является частью стратегии Кафки в его непрерывной борьбе с законом»¹, — пишет он, подразумевая, что единственный возможный способ обмануть машину власти — это оклеветать самого себя, оказавшись одновременно и обвинителем, и обвиняемым, и клеветником и тем самым не оставив анонимной власти шанса полностью занять роль палача. В этом случае причудливость (но и безупречная логичность) диалектики вины и невиновности будет раскрываться так: если

¹ Джорджо Агамбен. К. В кн.: Нагота. М.: Грюндриссе, 2014. С. 43.

человек оклеветал себя и он невиновен, значит, он виновен — тем, что он оклеветал себя. Но то, что его обвинение себя является клеветой, лишь указывает на то, что в действительности он невиновен, иначе о какой клевете могла бы идти речь?

Достижение и обнажение этого парадокса, по Агамбену, и есть цель Ф. Кафки, восстающего против Закона и права — как репрессивного механизма, противопоставленного экзистенции всей своей сокрушительной механической мощью. Таким образом Ф. Кафка как бы осуществляет подрыв того престижа рациональности, который окутывает этот механизм власти.

Кроме того, так становится возможным нарушить принцип, выставленный на витрину закона в качестве якобы убедительного доказательства его рациональности — принцип ненаказания невиновного. Так, человек запускает против себя одновременно и содержащийся в римском праве закон о наказании за клевету, и закон о недоверии к преступнику, утверждающему свою невиновность, и закон о тайномговоре между обвинителем и обвиняемым (в римском праве обозначается словом *praevaricatio*), и закон об отрицании своей виновности. Совершая эту провокацию, он заставляет все эти законы прийти в противоречие друг с другом.

Подобное инициирование процесса против самого себя обрекает человека на гибель (как, например, главного героя «Процесса»). Однако эта гибель оказывается единственным способом, с одной стороны, остаться невиновным, а с другой — разоблачить при этом машину власти, лишь прикрывающуюся риторикой о праве и справедливости, но в действительности перемалывающую всё на своём пути; лишь кажущуюся логичной и стройной, но в действительности — не выдерживающую собственной логики. Фактически этот шаг оказывается единственным шагом к свободе. И единственным возможным бунтом: попасть в жернова анонимной машины замка и — выйти из них — к гибели или нет, но в обоих случаях — на свободу¹.

Существуют и другие способы интерпретировать кафкианское понимание власти. Например, через призму

¹ На тему этой альтернативы более подробно размышляет С. Сoderберг, режиссёр фильма «Кафка», представляющего собой собирательное пространство кафкианского мира, где автор смешивается с другими героями, а его основные темы выстраиваются в причудливую ткань повествования.

интериоризированной власти (которая впоследствии будет исследована Л. Альтюссером и последующим левым дискурсом). В самом деле, параноидальная атмосфера, характерная для прозы Ф. Кафки, в существенной степени строится на невротической адаптации человека к агрессии той системы институтов власти, в которую он помещён с момента своего рождения. Так, например, анализируя роман Ф. Кафки «Процесс», Дж. Агамбен пишет: К. «не раздумывая отправляется в суд, даже несмотря на то, что его туда не вызывали, и там без какой-либо необходимости сообщает, что его обвинили. Точно так же, разговаривая с госпожой Бюрстнер, он без колебаний предлагает ей выдвинуть против него ложное обвинение в домогательстве»¹.

Подобное парадоксальное поведение встречается у персонажей Ф. Кафки неоднократно. Оно может быть расценено не только как преднамеренный самооговор, но и как своего рода «условный рефлекс», свидетельствующий о настолько нестерпимой готовности к привычной агрессии системы, что в какой-то момент становится легче самому осуществить над собой любое предполагаемое наказание, чтобы только избежать невыносимого прикосновения к ней самой. Потому что власть в кафкианском мире страшна не наказанием и не вытекающим из него страданием, а деонтологизацией, осуществляемой системой через представление себя в качестве все сильного механизма, через явление себя в безапелляционном противопоставлении своим объектам.

Так, один из персонажей «видит, как во дворе тюрьмы устанавливают виселицу, по ошибке думает, что она предназначена для него, ночью сбегает из своей камеры и вешается»². Похоже, что дело здесь не только в мучительной вине, навязываемой индивиду механически-патерналистским аппаратом судебной власти в качестве собственного переживания (или любой другой власти, выносящей приговор, — например, отцовской — как в случае самого Ф. Кафки³), но также и в готовности узника признать любую (даже не имеющую никаких оснований) вину, лишь бы избежать бюрократической процедуры

¹ Джорджо Агамбен. К. В кн.: Нагота. М.: Грюндриссе, 2014. С. 40.

² Франц Кафка. Рабочие тетради. <http://e-libra.ru/books/215042-angely-ne-letayut.html> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Франц Кафка. Письмо к отцу. СПб.: Борей Арт, 2013. С. 48–49.

фиксации (составляющей самую суть деонтологизации). Такая интериоризация власти только кажется либо мазохистской, либо иррациональной. Поздний XX век не раз вводил эту проблему в фокус своего внимания, осмысляя её как одну из форм власти и — в конечном счёте — как её продукт. Пожалуй, лишь с этой исторической дистанции и возможно делать предположения относительно того, что Ф. Кафка одним из первых ставит эту проблему и в полной мере раскрывает её экзистенциальный аспект.

Тема тела с самого детства интересует Ф. Кафку не в меньшей степени, чем тема власти и — в неизменной связке с ней. Наиболее ярко она разрабатывается в рассказе «В исправительной колонии», написанном во время работы над романом «Процесс». В центре сюжета — некий фантастический пыточный аппарат, выгравировывающий истину об обвинении на спине узника при помощи ударов специальной иглы. Узник узнаёт, в чём его обвиняют, только по мере нанесения машинной текста обвинения на его спину. Таким образом оглашение обвинения совпадает с приведением в исполнение приговора о наказании. Для Кафки здесь важно, что никакой суд невозможен без наказания. Суд — уже есть наказание. Потому что человек, помещённый в процесс, согласно римскому праву, становится *res*, вещью, и фактически деонтологизируется, помещаясь в бюрократическую процедуру. По Кафке, попытка утаить то, что процесс — уже есть наказание, деонтологизовавшее человека, — должна быть разоблачена. Именно это он делает в рассказе «В исправительной колонии».

Характерно, что тема пытки вновь с очевидностью отсылает нас к М. Фуко, исследовавшему генезис пыточных наказаний¹ и их связь со способами манифестации государственной власти, а также с пониманием истины и методов её достижения. Задача пытки — не уничтожить, а поразить тело, заставить его принять свой Закон. В этом смысле тело становится основным пространством, в котором право и пенитенциарная система производят своё окончательное высказывание об истине. Характерно, что, согласно Фуко, начиная с XVIII века, пытка в качестве зрелищной кары начинает исчезать со сцены

¹ Наиболее масштабная работа — Мишель Фуко. «Надзирать и наказывать»: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

пенитенциарной системы, что свидетельствует о смене адресата власти: вместо тела им отныне становится душа.

Однако у Ф. Кафки пытка — в метафорическом (или не вполне?) смысле — появляется в XX веке. Это указывает на своего рода синтез задач старых и новых форм власти: с одной стороны, продемонстрировать расстановку сил и подавить узника физически (как при прежней пыточной системе), с другой — научить его мыслить и чувствовать «правильно» (как в новой системе наказаний). Прикованное тело — это очевидность, последняя данность живого существа, не имеющего больше возможности уклониться от истины власти. Цитируя Г. Мабли, Фуко пишет: «Наказание <...> должно поражать скорее душу, чем тело»¹. Этот парадокс с очевидностью выражен в феномене кафкианской пытки: тело становится своего рода «каналом», последним возможным мостом к душе — подлинному адресату власти. «<...> истинное предназначение машины — пытка в формате *quaestio veritatis*; смерть же, как это часто случается во время пытки, — всего лишь побочный эффект, возникающий при поиске истины. Когда машина больше не в состоянии заставить осуждённого расшифровать выгравированную на его собственном теле истину, пытка уступает место обычному умышленному убийству»². Пытка «делает тело осуждённого человека местом приложения мести государя, опорной точкой проявления власти, предлогом для утверждения асимметрии сил... Зверство обеспечивает воссияние сразу и истины, и власти; оно завершение ритуала..., оно объединяет истину и власть в казнимом теле»³. По Фуко, из осуждённого делают глашатая собственного приговора. Его заставляют в каком-то смысле возвещать и свидетельствовать истинность обвинения.

Ф. Кафка впервые осмысляет тело как поле битвы за свободу. Впоследствии этот взгляд будет унаследован целым рядом учений — прежде всего связанных с гендером и сексуальностью. Эта тема звучит также и в «Превращении»: поле борьбы за достойную жизнь для своей семьи смещается для простого

¹ Мишель Фуко. «Надзирать и наказывать»: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 20.

² Джорджо Агамбен. К. В кн.: Нагота. М.: Грюндриссе, 2014. С. 52.

³ Мишель Фуко. «Надзирать и наказывать»: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 71.

коммивояжёра Грегора Замзы с пространства повседневности — в пространство его собственного тела. Неведомая власть, превращающая его всем порядком своей организации в насекомое, растождествляет его с его телом, не оставляя ему при этом никаких альтернативных, более подходящих новому телу способов бытия. И хотя проблема отчуждения человека уже встречалась в социалистических теориях XVIII–XIX вв., Ф. Кафка впервые по-настоящему фокусируется именно на том, что, к примеру, К. Маркс лишь упомянул, но не раскрыл в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: на противостоянии человека и его собственного тела — как того, что доступно и уязвимо для установленной над ним власти¹. Впоследствии этому противостоянию, навязанному бюрократическим аппаратом и системой организации труда, будет суждено стать одной из центральных тем литературы, искусства и философии XX века.

В традиции критической рефлексии о власти идейно близким к Ф. Кафке выглядит В. Беньямин, стоявший у истоков Франкфуртской школы. Сочетая марксизм с психоанализом и еврейским мистицизмом, он создал уникальную теорию культуры и эстетики, а также сформулировал несколько принципиально значимых концепций относительно истории и политики. Одна из них непосредственно касается проблемы власти. В некотором смысле она продолжает кропоткинские идеи об истории и ставит под вопрос саму государственную оптику, интерпретирующую историю и репрезентирующую её в институциональном дискурсе.

Но если П. А. Кропоткин говорит о том, что из истории нам доступно по большей части лишь знание о военных периодах и жизни высокопоставленных лиц², то В. Беньямин добавляет к этому идею о том, что об истории нам известно лишь от победителей, настаивающих на определённой её версии, подразумевающей, в частности, стирание побеждённых: «А все господствующие в данный момент — наследники всех, кто когда-либо победил. Соответственно,живание в победителя

¹ Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 332–333.

² Пётр Кропоткин. Взаимная помощь как фактор эволюции. http://iphras.ru/elib/Kropotkin_Vzaimopom.html (дата обращения: 20.05.2020).

в любом случае идет на пользу господствующим в данный момент. Этого для исторического материалиста достаточно. Любкой побеждавший до сего дня — среди марширующих в триумфальном шествии, в котором господствующие сегодня попирают лежащих сегодня на земле. Согласно давнему и нарушаемому обычаю, добычу тоже несут в триумфальном шествии. Добычу именуют культурными ценностями. Исторический материалист неизбежно относится к ним как сторонний наблюдатель. Потому что все доступные его взору культурные ценности неизменно оказываются такого происхождения, о котором он не может думать без содрогания. Это наследие обязано своим существованием не только усилиям великих гениев, создававших его, но и подневольному труду их безымянных современников. Не бывает документа культуры, который не был бы в то же время документом варварства. И подобно тому, как культурные ценности не свободны от варварства, не свободен от него и процесс традиции, благодаря которому они переходили из рук в руки. Потому исторический материалист по мере возможности отстраняется от неё. Он считает своей задачей чесать историю против шерсти»¹.

Хорошим примером решения этой нетривиальной задачи может служить упоминавшийся ранее фильм о Парижской коммуне², в котором режиссёр ставит перед собой задачу не развлечь зрителя и даже не сообщить ему донельзя упрощённую произвольную комбинацию фактов об историческом событии, как это бывает с традиционными документальными передачами и фильмами на телевидении, но воссоздать историческое событие через призму уже сложившейся в отношении него исторической дистанции — наподобие ролевой игры, в которую вовлекаются непрофессиональные актёры, вместе изучающие событие и обсуждающие его. Фильм-эксперимент, «Коммуна» П. Уоткинса, с одной стороны, в полной мере восстанавливает идейное противостояние сил события Парижской коммуны, с другой — содержит в себе фрагменты, где, переодетые в коммунаров и буржуа, герои внезапно переносятся в своё собственное время и пытаются увидеть его

¹ Вальтер Беньямин. О понятии истории. Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.

² «Коммуна (Париж 1871)» (Франция, 2000, реж. Питер Уоткинс).

через призму нового политического опыта — знания о Коммуне. В одном из таких эпизодов коммунары, в действительности оказывающийся доктором исторических наук, делает примечательное высказывание. Он отмечает, что на протяжении всего обучения на историческом факультете (во Франции) он ни разу не встретил сколь бы то ни было обстоятельной информации о Коммуне, и всякие попытки её получить — встречали препятствия. Авторы фильма также отмечают, что работа над ним шла с трудом — прежде всего по причине полного бойкота и отказа в помощи со стороны официальных инстанций, ответственных за культуру. Непопулярность Коммуны в современной Франции легко понять именно через призму концепции В. Беньямина: политическая власть, наследуемая от победителей к победителям, закономерно наследует и способ репрезентации истории, а также сочувствие тем или иным силам в ней.

Таким образом, В. Беньямин осмысляет власть как механизм официального закрепления определённой версии истории, отражающей идеальный образ победителей или властителей, а также образ прошлого, желательный для их укрепления у власти и обоснования их легитимного пребывания в ней. В каком-то смысле это открытие соприкасается с идеей К. Маркса и Ф. Энгельса о связи между господствующими идеями и идеями господствующего класса¹. Однако здесь речь идёт уже не только о господствующих идеях, но о концепции прошлого, настоящего и будущего.

С точки зрения В. Беньямина, реальная история оказывается недоступной для нас до тех пор, пока мы имеем дело исключительно с её «защищенной» и прошедшей цензуру версией. Для подлинного соприкосновения с историей нам необходимо узнать историю побеждённых — их мотивы, идеи, взгляды, их условия жизни и устремления, обстоятельства их поражения. Лишь так становится возможным не только услышать голоса их самих, но и понять, что привнесённого есть в официальных версиях власти о самой себе и собственной истории».

По мысли В. Беньямина, «задача исторического исследования — не только оживить в памяти современников традиции угнетённых, но и воссоздать их. Его цель должна состоять

¹ Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Манифест Коммунистической партии. М.: Политиздат, 1974. С. 45.

в том, чтобы пробудить таящуюся в памяти мессианскую силу, так, чтобы в момент социальной вспышки несбывшиеся надежды могли осуществиться». Здесь видно отличие от марксистского представления, исходящего из спасения будущих поколений, тогда как Бенъямин делает упор на продолжение и окончательное осуществление борьбы прошлых поколений. Социальная революция по Бенъямину — это «стоп-кран истории, хватка за который должна положить конец длительному состоянию катастрофы»¹.

Таким образом, важнейшее открытие В. Бенъямина состоит в обнаружении того, что история не есть простая последовательность фактов, записанных летописцами, но, напротив, что сам способ её записи отражает распределение сил между политическими противниками, наиболее сильный из которых настаивает на своей — подвергшейся цензуре и зачистке — версии происшедшего, позволяющей сохранить ему статус-кво и обеспечить славу в веках. В этом смысле власть понимается В. Бенъямином как манифестация политической силы через закрепление определённого способа смотреть на историю, а также делать его единственным допустимым. Такое понимание власти впоследствии оказало влияние как на политические, так и на историко-философские и собственно исторические науки.

Одновременно с рефлексией об историографии и об уничтожающей силе технократического взгляда бюрократии в этот период развивается психоаналитическая рефлексия о власти.

Последователь З. Фрейда и радикальный критик капиталистического общества, В. Райх внёс ощутимый вклад в осмысление феномена фашизма как следствия, с одной стороны, власти экономики капитала, а с другой — власти консерватизма, подчиняющего человеческое тело деструктивным практикам и тем самым конституирующего конформистский, безвольный и не способный к самостоятельному мышлению тип личности: «Сексуальная мораль, препятствующая реализации воли к свободе, и силы, реализующие авторитарные стремления, получают энергию от вытесненной сексуальности»², — пишет В. Райх. Эта кри-

¹ Lutz Neuber. *Das Kontinuum der Geschichte aufsprengen. Walter Benjamin's geschichtsphilosophische Thesen*. <http://www.aitrus.info/node/2082> (дата обращения: 20.05.2020).

² Вильгельм Райх. Психология масс и фашизм. http://lib.ru/POLITOLOG/RAJH_W/raihdd.txt (дата обращения: 20.05.2020).

тика проливает свет на истинные последствия клерикального христианства эпохи централизации власти, с помощью концепции греха впервые обратившего человека против самого себя, собственных влечений и интересов (чего не удавалось ни одному предшествующему проекту)¹, что составляет главное открытие его программной работы «Психология масс и фашизм».

В ней Райх не просто выходит на проблему тела и его соотносённости с властью — как точки её приложения или средства манипуляции мышлением (как у Ф. Кафки), но впервые ставит проблему телесных практик — как того, что конституирует человека и общество. Предписание телесных практик, по В. Райху, есть не что иное, как основная, но латентная форма выражения власти, а те формы и комбинации, в которых они предписываются, носят чисто политический характер, поскольку продиктованы интересами существующей идеологии и текущей экономической и политической ситуации.

Эта концепция В. Райха позволяет сделать вывод о том, что латентность подобных проявлений власти связана с её потребностью сохранять статус-кво и успешно поддерживается мифологией изначальности и неотвратимости текущих властных отношений. Поэтому исследование фашизма (и других форм диктатуры) необходимо начинать с установления того, какими процедурами власти были заданы сложившиеся в обществе телесные практики, сформировавшие в людях определённый тип психофизиологической конституции и тем самым обусловившие саму возможность принятия ими фашизма в качестве её закономерного продолжения².

Подведём итоги. Ранний неклассический период западной философии ознаменовался поиском не столько форм противостояния механизмам власти, сколько многомерной рефлексией о её истоках, их связи с проблемой телесности и риторикой о ней. В их числе пристально исследовались и осмыслились бюрократическая рациональность государственности, избирательный принцип формирования образа истории и суровая сексуальная мораль в условиях консервативных политических систем.

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 189.

² Мария Рахманинова. Проблема отношения «власть — тело» в социалистическом анализе феномена фашизма. Вопросы теории и практики. 2016. № 3 (65). С. 127–132.

Проблема власти и тела в экзистенциализме

Следующей важной вехой в осмыслении критическими теориями феномена власти стал экзистенциализм. С одной стороны, признавая механизмы власти капитала, государства и их идеологии, он, с другой стороны, освободил пространство для волеизъявления субъекта и попадания через него в специфический человеческий режим бытия. В понимании этого вопроса экзистенциализм разошёлся с классическим марксизмом, утверждавшим исчерпывающую детерминированность человека текущей общественно-экономической формацией и его местом в системе производственных отношений.

Главный тезис эссе Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм», выражающий эту идею, звучит почти провокационно: «Человек — это, прежде всего, проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста»¹. В самом деле, экзистенциализм забирает власть над человеком у Бога, природы, рода, традиции и любой другой инерции и вручает человека самому себе, реонтологизируя его и тем самым создавая условие для его производства самого себя за пределами хищных метафизических сценариев. В этом акте и заключена, с точки зрения экзистенциалистов, подлинная человеческая свобода.

Во фрагменте о Ф. Кафке уже была затронута тема бунта, однако в полной мере она раскрывается лишь у А. Камю, ставшая для него центральной. Этим понятием он обозначает рефлексивное противостояние человека — мнимо тотальной власти детерминированности, претендующей определять не только условия, в которые он помещён, но и его самого: его способ мыслить, чувствовать и действовать. А. Камю пишет: «Бунт — это протест человека против его превращения в вещь, против его низведения к истории. <...> История, разумеется, есть один из пределов человека, в этом смысле революционеры правы. Но бунтующий человек, в свою очередь, устанавливает некий предел истории»².

¹ Жан-Поль Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. http://scepsis.net/library/id_545/html (дата обращения: 20.05.2020).

² Альбер Камю. Бунтующий человек. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1999. С. 312.

Так, анализируя гегелевскую диалекту раба и господина, А. Камю приходит к ключевому для экзистенциализма пониманию феномена власти: единственный прорыв сквозь тоталитарную двойственность навязанных ею отношений субъект осуществляет только тогда, когда он бунтует (то есть ставит под вопрос то, что над ним господствует). В самом деле, господин становится господином благодаря тому, что в борьбе он ставит на кон свою жизнь и, ввергаясь в это измерение человеческого, фиксируется в нём путём установления господства над Другим — над тем, кто предпочёл сохранение своей жизни и отсутствие риска¹. Фактически его роль состоит в том, чтобы непрерывно возрождать у раба рабское сознание. Таким образом, бунтуя против господина, раб, с одной стороны, как бы подтверждает сам факт его господства. Но, с другой, в этот момент он сам входит в режим человеческого и тем самым опровергает господство над собой. «Обе силы, — пишет А. Камю, — утверждаются поочередно в момент восстания, и так происходит до той поры, пока в борьбе не на жизнь, а на смерть одна из двух сил временно не уйдет в небытие»².

Таким образом, экзистенциалистское понимание бунта оказывается тесно связанным с проблемой власти, а потому — глубоко политичным. При этом бунт понимается как принятие вызова объективных механизмов реальности и максимально возможное противопоставление им собственной воли в реализации человеческого проекта самого себя: обстоятельства могут поставить человека в ситуацию выбора, но только он может поставить под вопрос абсолютность этой «власти» над его субъективностью.

Открытие этого экзистенциального выбора как формы исторической рефлексии, согласно А. Камю, особым образом повлияло и на собственно политические формы сопротивления, поскольку «бунт — это не только протест раба против

¹ Камю пишет, что акт «очеловечивания» совершается посредством преодоления основного инстинкта животного — сохранения жизни любой ценой. Сознание, с его точки зрения, появляется там, где, во-первых, существо становится способным рисковать своей жизнью, а во-вторых, где оно может быть узнано и признано другим сознанием. Именно поэтому человеческие отношения он описывает как непрерывную борьбу за признание и онтологизацию через взгляд другого (там же, с. 224).

² Там же, с. 134.

господина, но и протест человека против мира рабов и господ»¹. По Камю, именно через это открытие стало возможным избавление от концепта трансцендентного, на котором удерживалась власть суверена, якобы избранного Богом. Демистификация его фигуры была запущена лишь во время Французской революции 1789 года. Не случайно в последующих протестах (в частности Парижской коммуны) одной из центральных форм борьбы оказалась именно борьба с клерикализмом — как идеологией обоснования и утверждения сакрального трансцендентного.

Однако проблема состояла также и в том, что даже после устранения непосредственно фигуры Бога место трансцендентного зачастую заполнялось (и до сих пор продолжает заполняться) другими фигурами. Например, фигурами справедливости, разума, порядка, дисциплины, отечества и так далее (впервые эту подмену подверг радикальной критике М. Штирнер, усмотрев в атеистической оптике Фейербаха лишь поверхностный отказ от фигуры Бога, но не от иерархии, на вершину которой он предложил возвести человека, чтобы по-новому запустить все сложившиеся механизмы власти). Появление этих фигур в месте сакрального, согласно А. Камю, лишь воссоздание прежней схемы онтологизации и мистификации власти. Пока они воспроизводятся, политическая ситуация не может принципиально измениться. «Бог умер, но, как предупреждал Штирнер, нужно убить мораль принципов, где ещё таится воспоминание о Боге. <...> Насилию и лжи предаются так, как отдают себя религии — в том же самом патетическом порыве»², — пишет А. Камю.

Существенная часть рефлексии экзистенциализма о власти связана с рефлексией о проблеме тела. Наследуя феноменологической оптике, экзистенциализм навёл фокус на вопросы переживания телесности и на точки её переплетения с сознанием, приблизившись к пониманию тела как бытийного потока, делающего «мир пришедшим в бытие»³. Однако, в отличие

¹ Альбер Камю. Бунтующий человек. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1999. С. 340.

² Там же, с. 221.

³ Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009. С. 509.

от своих предшественников, Ж.-П. Сартр впервые по-настоящему вышел за границы проблемы индивидуального опыта тела как точки преломления сознания, сформулировав наряду с категорией «тела-для-меня» — категорию тела как «бытия-для-нас». Тем самым он фактически произвёл переход от чистой феноменологии к феноменологическому осмыслению социально-философского измерения тела, в котором оно находится на пересечении отношений власти.

Так, например, с помощью категории тела как «бытия-для-нас» Ж.-П. Сартр ввёл в феноменологический анализ проблемы расы, класса, национальности и других измерений опыта социального бытия¹ — как в качестве измерений экзистенции, так и в качестве способа «бытия-для-других». «Явление тела, — замечал Сартр, — даёт нам его не таким, как оно действует и воспринимает, но как оно воспринимается и как на него воздействуют»². По Сартру, бытие тела оказывается бытием, обусловленным восприятием другого, накладывающего неизменный отпечаток на экзистенциальное схватывание собственного тела, а также на его объективное место в мире (по-видимому, именно это обстоятельство делает возможным феномен интернализированной власти). «Взгляд другого формирует моё тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит его таким, каково оно есть, видит его таким, каким я его никогда не увижу»³.

И хотя сам Сартр здесь останавливается, всё же в этом тезисе мы уже вполне отчётливо видим траекторию от другого (как осознанного мной в качестве внешнего мне) к Другому: попадая в качестве другого в точку пересечения отношений власти, я оказываюсь Другим, отторгнутым в «инаковость» и объективированным в качестве точки приложения власти. Таким образом, в философии Сартра впервые появляется потенциал к осмыслению опыта исключённой (социально сконструированной) инаковости, а также её феноменологического схватывания.

В дальнейшем из этой оптики сформируется представление о гендере как фильтре, моделирующем не только социальное,

¹ Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009. С. 510–511.

² Там же, с. 552.

³ Там же, с. 558.

но и экзистенциальное, и феноменологическое измерения бытия.

Наиболее обстоятельно эту проблему поставила С. де Бовуар. Гендер был осмыслен ею не только как установка, предписывающая определённые комбинации повседневных практик, целиком выстраивающих в конечном счёте всю жизнь человека (его повседневность, мышление и действия), но и как установка, формирующая целую онтологию Другого, отличную от классической европейской онтологии субъекта. С. де Бовуар обратила внимание на то, что этот процесс всегда протекал латентно, поскольку все учения о человеке (естественнонаучные или философские) были обращены как бы к «человеку в общем», к некоему абстрактному универсальному субъекту. Однако исторически, как только речь заходила о реальных возможностях проявления субъектности, всегда обнаруживалось, что этот человек — мужчина, а женщина — своего рода анти-субъект, Другой, «второй пол» (как второй вид). «Амбивалентность Другого, Женского повлияет на весь ход истории женщины; вплоть до наших дней она останется под властью мужской воли. Но воля эта имеет двойной смысл; полное присвоение женщины низводит её до уровня вещи»¹. При этом своеобразным фильтром, через который женский субъект преломляется подобным образом, оказывается тело².

Артикуляция этого скрытого отчуждения стала важнейшим политическим шагом для понимания феномена власти. С. де Бовуар не была первой, кто констатировал скрытый характер гендерной власти как важного условия её беспрепятственного воспроизводства, но она стала первой, кто осмыслил её именно в терминах экзистенциальной и политической проблемы, проявляющей себя в отношении дискурсивно производимого ею тела субъекта и посредством него.

Подведём итоги. Экзистенциализм обнаруживает принципиальную возможность локальной свободы от власти даже в условиях её объективной тотальности, провозглашая принципиальную непредзаданность человека Богом, природой

¹ Симона де Бовуар. Второй пол. СПб.: Азбука, 2017. С. 62.

² Элизабет Спелман. Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? В кн.: Феминистская критика и ревизия истории политической философии (сост. Мэри Линдон Шенли, Кэрол Пейтмен). М.: Российская политическая энциклопедия, 2005. С. 276.

или родом (антиэссенциализм). Эта установка сделала возможной дальнейшую разработку вопросов о гендерной власти и впоследствии вызвала к жизни вторую волну феминизма. В свою очередь в рамках экзистенциальной феноменологии Ж.-П. Сартра впервые начинает формироваться теоретический канал между феноменологическим и социально-философским измерениями тела, позволяющий исследовать тело как экзистенциальный поток, расположенный на пересечении систем власти. Так возникла методологическая предпосылка для дальнейшей работы с этой смычкой.

Проблема власти и тела в философии Франкфуртской школы

Дальнейшее философское исследование проблемы отношений власти и тела было предпринято Франкфуртской школой. Для этого в её рамках был осуществлён междисциплинарный синтез марксизма, психоанализа (преимущественно райховского толка) и экзистенциализма, позволивший трактовать воспроизводство власти следующим образом: зрелое индустриальное общество, построенное на капиталистической экономике, производит соответствующих его устройству индивидов. С детства подвергаясь деонтологизации — с одной стороны, через механизмы товарного фетишизма и созвучные им практики, с другой — через отчуждающие условия труда, с третьей — через консервативный общественный уклад, эти индивиды утрачивают способность к любому переживанию своего бытия, выходящему за пределы системы производства-потребления. Так формируется атомизированное общество, состоящее из безразличных друг другу людей, воспринимающих мир некротически. В этой установке техническое и неживое (вещи) оказывается для индивида более возбуждающим и желанным, чем живое и динамичное (и оттого — непредсказуемое и раздражающее).

В этом смысле одна из главных идей, привнесённых Франкфуртской школой в понимание власти и тела левым дискурсом, — идея о том, что в XX веке уже не индивид вовлекается в поле власти и подвергается её внешнему воздействию — на предприятии или в повседневности. Отныне индивид сам, всем своим телом становится полем артикуляции и воспроизводства механизмов власти. Через это власть перестаёт быть

ему внешней, как это было прежде (и по этой причине тогда ей было намного легче противостоять). Теперь она становится частью его самого — посредством новых политических, экономических и маркетинговых технологий. В этом заключается проблема формирования свободного субъекта, способного противопоставить себя внешней ему власти: в условиях общества потребления проблематично отделить своё «индивидуальное» от программ и алгоритмов власти, претендующих казаться не только свойством индивида, но и свидетельством его индивидуальности.

Вторая важнейшая идея Франкфуртской школы, связанная с осмыслением феномена власти, — идея о кризисе глобального проекта Просвещения, подробно раскрытая, в частности, в «Диалектике Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймера. Согласно ей, весь проект Просвещения изначально в скрытом виде содержал в себе все те формы власти, которые в полной мере проявили себя лишь в глобальных событиях XX века.

С точки зрения Т. Адорно и М. Хоркхаймера, это выражалось на протяжении всего его существования: начиная от практик колонизации, заканчивая отношением к животным. Сами модели мышления, провозглашаемые Просвещением как единственно приемлемые, представляли собой заведомо механистичный подход к миру, впервые в полной мере нашедший отражение в катастрофическом событии Первой мировой войны. Таким образом, проект Просвещения знаменуется мышлением, превращающимся в машинерию: «Чем в большей степени подчиняет себе машинерия мышления сущее, тем большей становится её слепота при его воспроизведении. Тем самым Просвещение отбрасывается вспять, в мифологию, от которой ему так никогда и не удалось ускользнуть¹, — пишут Т. Адорно и М. Хоркхаймер. — Сущностью Просвещения является альтернатива, неизбежность которой совпадает с неизбежностью господства»².

С одной стороны, эта критика впоследствии будет сама по себе интенсивно развиваться (например, в «Чёрной книге капитализма» Р. Курца, полагавшего, что «Холокост стал

¹ Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер. Диалектика Просвещения. <https://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=43100> (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

главным обвинением Просвещению, капитализму и немецкой национальной истории»¹). С другой — из неё возникнут другие многочисленные концепции, критикующие уже не только в целом проект Просвещения, но и его центральную фигуру — картезианский субъект, и элитизм его агентов в повседневности, всё более открываемой как латентно-репрессивная.

Французская мысль 2-й половины XX века: Ситуационистский Интернационал. Л. Альтюссер

Следующим шагом в осмыслении власти левым дискурсом стал Ситуационистский Интернационал (СИ). Синтезировав в себе влияние авангардистов начала XX века, сюрреализм, «либертарный марксизм», анархизм и методы рабочих советов, ситуационисты выступили в целом против власти идеологии, с одной стороны (по этой причине они также резко противились закреплению за ними какого-либо «-изма»), с другой — против власти «спектакля»² (формы которого могла принимать не только идеология, но и революция³).

Под «спектаклем» ситуационисты понимали власть господствующего над психической жизнью человека зрелища, характерную для позднего индустриального общества — общества потребления. Зрелище — это то, что можно продать потребителю в качестве своего рода анестезии от переживания экономических проблем, пустоты, отчуждения и одиночества, это — то, что востребовано зрителями. Зрелище — это то, что позволяет забыть о тесной диалектической связи между производством и потреблением, благодаря чему любой человек

¹ Robert Kurz. *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Berlin: Ullstein Tb, 2001. S. 270.

² Ги Дебор. Общество спектакля. https://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html?q=lib/theory/debord/society_of_spectacle.html (дата обращения: 20.05.2020).

³ Этот феномен получил название «рекуперация». Его примером может служить адаптация портрета Че Гевары к рынку массового потребления — с полной утратой изначального идейного политического заряда этого образа. Схожим образом ситуационисты оценили исход революционных событий 1968 года, когда раскол между маоистами и сталинистами, а также другие проблемы, с которыми столкнулись левые силы, затмили революционное событие.

в обществе спектакля переживает себя прежде всего именно как потребителя, но не как производителя.

Через такое смещение фокуса происходит парадоксальная утрата человеком себя как субъекта труда: оставаясь им на практике, он перестаёт переживать себя в этом смысле. Этот парадокс может принимать поистине гротескные формы: так, даже рабочий на заводе может никогда не мыслить себя как рабочего. Напротив, его определение себя будет отталкиваться от того, как он оценивает уровень своего потребления. Такова главная мистификация общества потребления, основной эффект спектакля, обеспечивающий эффект «анестезии». Это он делает общество безмолвным — при полном сохранении остроты классовой повестки. Это он, с одной стороны, задаёт некий условный эталон потребления, достижение которого провозглашается доступным, но на самом деле заведомо невозможно, а с другой — блокирует любые каналы, по которым трудящийся мог бы получить представление о существовании чего-то за пределами установленных идеалов потребления и популярных траекторий их достижения.

Представление о конкретной материальности как о фантазме, а о маркетинговом фантазме как о реальности восходит к базовым техникам религии, изображавшей материальную данность как лишённую ценности иллюзию, а идеальную — напротив, как абсолютное бытие. Как будет показано ниже, политически именно в этом состояло одно из основных условий запуска механизмов власти.

Аналогичным образом производя своё виртуальное измерение, спектакль обращает к нему все устремления индивида, помогая ему считать это мнимое пространство единственной реальностью. Поэтому сам себя он определяет именно через попадание в это мнимое пространство, а не через материальную реальность (и своё место в ней). Именно поэтому ситуационисты утверждают: «Индивидуальная реальность отныне легко фабрикуется и управляется общественной властью»¹ — в той мере, в какой в обществе поддерживается спрос на зрелище.

Таким образом, спектакль становится как раз тем инструментом, с помощью которого «идеи господствующего класса

¹ Ги Дебор. Общество спектакля. https://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html?q=lib/theory/debord/society_of_spectacle.html (дата обращения: 20.05.2020).

становятся господствующими идеями». «Всеобщее расслоение, создаваемое спектаклем, неотделимо от современного государства, то есть от общественного расслоения, вызываемого разделением труда и прочих орудий классового господства»¹. Именно оно, прежде всего, нуждается в спектакле как в методе самозащиты — от осознания эксплуатируемыми классового (экономического и политического) антагонизма. «Специалисты в области управления спектаклем, обладающие абсолютной властью в рамках его системы безответного языка, абсолютно развращены своим опытом презрения и успехом этого презрения, ведь они находят оправдание своему презрению в познании презренного человека, каковым в действительности и является зритель»², — пишет Г. Дебор. Этот тезис прекрасно иллюстрирует искусственное происхождение зрителя: вначале он создаётся сообразно желательной форме, а затем принимает на себя отношение, которого эта форма заслуживает.

Итак, спектакль оказывается новой формой манифестации власти, прежде всего — власти капитала и государства. Ситуационисты считали необходимым противопоставить ей адекватные её специфике тактики сопротивления. Их излюбленной практикой стала практика «*detournement*» (освобождение). Её наиболее яркие формы — «глушение культуры»³ и «дрейф»⁴. Не в последнюю очередь благодаря дрейфу впоследствии возникла традиция сквоттерства⁵, ассамблей, уличного акциониз-

¹ Ги Дебор. Общество спектакля. https://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html?q=lib/theory/debord/society_of_spectacle.html (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

³ Глушение культуры — борьба с настойчивым заполнением общественных пространств рекламой путём вторжения в её ткань через надписи или другие перформативные практики — с целью полного её обесмысливания.

⁴ Практика дрейфа исходит из положения о том, что город — как пространство социального бытия — непрерывно монополизирован рынком и государственным аппаратом, не оставляя пространства для любых не подразумеваемых ими практик. В этом смысле дрейф — это бунт против власти над социальным пространством города путём его преднамеренного использования не в целях покупок или других форм телесного включения в его механистическую институциональность.

⁵ Hans Pruijt. The Logic of Urban Squatting, in *International Journal of Urban and Regional Research*, 2012, p. 1–8.

ма и других низовых эмансипаторных социальных и политических практик.

В дальнейшем концепцию формирования индивида машиной идеологии продолжил развивать основоположник структуралистского марксизма Л. Альтюссер, оказавший решающее влияние на целый ряд мыслителей, впоследствии работавших в критической традиции исследования власти. В их числе — М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёз, А. Бадью, П. Бурдьё, Ж. Лакан, Э. Гидденс, С. Жижек, М. Долар, Дж. Батлер, А. Негри и многие другие. Что привнёс Л. Альтюссер в понимание проблемы власти?

С точки зрения Л. Альтюссера, основной инструмент власти — идеология: она не только задаёт динамику общественно-экономических отношений в целом, но и полностью отстраивает индивидов как исполнителей императивных практик, формирующих их личность. Все участники производства, эксплуатации и угнетения, не говоря уже о «специалистах по идеологии» (Маркс), должны в той или иной степени «проникнуться» этой идеологией, чтобы «сознательно» исполнять свои обязанности: либо эксплуатируемых (пролетариат), либо эксплуататоров (капиталисты), либо сотрудников эксплуатации (кадровые служащие), либо первосвященников господствующей идеологии (её «функционеры»). Таким образом, воспроизводство рабочей силы неизбежно ведёт к воспроизводству не только её «квалифицированности», но и подчинённости господствующей идеологии или «практике» этой идеологии.

По Альтюссеру, идеология играет главную роль в воспроизводстве всей социально-экономической системы с предзаданными программами для каждого из её членов, основанными на их символическом положении в этой системе. Так, она представляет собой институционализированную власть «взламывать» конкретное и внедрять идентичность¹.

Интересно, что, перечисляя основные идеологические аппараты государства, Л. Альтюссер не выделяет из идеологического аппарата семьи идеологический аппарат гендера, который впоследствии (во многом благодаря ему же) будет подвергнут подробнейшему осмыслению. Это обстоятельство

¹ Виктория Брусевич. Критический и нейтральный подходы к исследованию идеологии: сравнительный анализ. Вестник Полоцкого государственного университета. 2010. № 1. С. 95–96.

указывает на проблему, которую позже поднимет последователь Л. Альтюссера, Ж. Деррида, обратившись к критике языка и категориального аппарата, лежащих в основе западноевропейской рациональности: проблему различения и неразличения власти. С точки зрения этой терминологии, в таком неразличении и сам Л. Альтюссер воспроизводит рациональность господствующего аппарата власти, редуцирующего гендер и сексуальность — к семье и репродуктивности. Между тем подобное смещение лишь продукт вполне определённой оптики, установленной идеологическим порядком текущей государственности. Важную роль в осмыслении этой проблемы впоследствии сыграет К. Ханиш — своим радикальным тезисом о тождестве личного и политического.

Однако «идеологические аппараты государства могут быть не только целью, но и местом классовой борьбы и часто даже борьбы яростной»¹. Это означает, что, говоря о захвате пролетариатом власти, он имеет в виду не только буквальный захват государственного аппарата, но и захват идеологических аппаратов государства — с целью их обездвиживания и направления на новые политические цели. Эта тактика, по Альтюссеру, служит наилучшим методом разрушения прежнего аппарата государственной власти, поскольку идеологические аппараты составляют его основу, и их подрыв влечёт за собой подрыв всего аппарата — в той мере, в какой идеология является условием воспроизводства власти.

Таким образом, для Л. Альтюссера идеология выступает, выражаясь языком психоанализа, в качестве своего рода «бессознательного» (Ид) капиталистического государства. В этом смысле классовая борьба оказывается чем-то вроде психоанализа, пытающегося прорваться к невроту, локализованному в этом бессознательном и непрерывно воспроизводящему свои симптомы через разнообразные манифестации власти. Эту аналогию впоследствии подробно разовьют ученики Л. Альтюссера — Ж. Делёз и Ф. Гваттари. В тексте «Капитализм и шизофрения» они проследят взаимосвязь между формами репрезентации власти и характером психических процессов, свойственных эпохе позднего капитализма.

¹ Луи Альтюссер. Идеология и идеологические аппараты государства. <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html> (дата обращения: 20.05.2020).

Таким образом, Л. Альтюссер настаивает на понимании власти не как объекта, которым обладает, например, правящая элита, но как атрибута системы капитала, позволяющего её ретранслировать через идеологическое формирование у индивидов представлений об их отношениях с реальным миром, поскольку «в идеологии представлена не система реальных отношений, которым подчинено существование индивидуумов, а воображаемое отношение этих индивидуумов к реальным отношениям, в которых они живут»¹. В этом смысле, по Л. Альтюссеру, у власти нет как такового субъекта. Есть только атрибуты, гарантирующие воспроизводство системы власти (именно они являются объектом классовой борьбы), как подлежащие трансформации или упразднению.

Л. Альтюссер вплотную подходит к проблеме стыка между властью и телом — уже пользуясь понятием «практики», о котором мы говорили выше (например, применительно к В. Райху). Так, с его точки зрения, практики лежат в основе идеологических аппаратов государства — как основной инструмент их самоартикуляции. Для разъяснения этого тезиса Л. Альтюссер эффектно ссылается на Б. Паскаля: «Паскаль говорил примерно следующее: “Встаньте на колени, прошепчите молитву — и вы уверуете”»².

В самом деле, телесные ритуалы не только оказываются продуктом верований относительно собственного места в реальном, но и воспроизводят, и укрепляют эти верования. Так, практики предстают перед нами, с одной стороны, как свидетельства материального (и соматического) характера господствующей системы идей — то есть власти идеологии. С другой стороны, они сами суть императив идеологии и вне её существовать не могут.

Но как в эти сценарии самоартикуляции власти вписан индивид? По Л. Альтюссеру, индивид сначала становится объектом власти рассмотренных идеологических аппаратов государства, а после приложения этой власти к нему — субъектом идеологии, через которого она начинает самовоспроизводиться. Так, например, в каждом идеологическом аппарате

¹ Луи Альтюссер. Идеология и идеологические аппараты государства. <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html> (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

государства индивиды «маршируют» сами — именно потому, что они распознали в себе субъектов, к которым обращается государственная власть, и убедились в том, что всё вокруг обстоит именно так, как она изображает, — поэтому нет повода не маршировать. В этой трансформации индивида как объекта власти в субъект идеологии и заключается механика власти¹ и подлинная репрессивность, производимая не конкретными лицами, но самой логикой системы. Позже, в концепции Дж. Батлер эта трансформация получит название «субъекция».

Подведём итоги. Яркий этап рефлексии о власти во французской мысли 2-й половины XX века — Ситуационистский Интернационал. В рамках этого проекта осмыслились новые формы власти капитала и государства, возникающие по мере становления информационного общества, в частности власть спектакля, лежащая в основе машинерии общества потребления и его подходов к организации телесности и пространства городов. Через этот концепт Ситуационистский Интернационал выходит на тему механизмов власти в идеологии. Подробно её будет исследовать уже Л. Альтюссер. Впервые после В. Райха он проанализирует связь между властью идеологии, телесными практиками и идентичностью индивида, впервые после А.А. Борового исследует феномен интернализированной власти, впервые после Ф. Кафки продолжит разработку концепта анонимной и диффузной власти, лишённой субъекта и даже конкретной политической локализации.

Таким образом, в исследованиях 2-й половины XX века проблема власти и проблема тела, сближаясь, методологически продолжают всё больше смыкаться и наслаиваться друг на друга, вплоть до невозможности провести отчётливую грань между ними.

Проблема власти и тела в оптике постмодернизма

Своеобразной демаркационной линией между неклассическим и постнеклассическим левым дискурсом стал

¹ Примечательно, что этот мотив распознавания некой внешней и властной инстанцией своих «жертв» с целью обратить их в «тело», подобное себе самой, регулярно встречается в фольклорных мотивах всех народов мира. Что, как минимум, даёт основания для продолжения исследования феномена власти в этом — указанном Л. Альтюссером — направлении.

постмодернизм. Явившись реакцией на катастрофы модерна (глобальные экономические кризисы, массовое уничтожение людей, экологические катастрофы и др.), постмодернизм сформировал оптику, позволившую осмыслить ось модерна как ось власти, вокруг которой был выстроен весь европейский мир. Постмодернизм избирательно соединил методы классового анализа, психоанализа, Ситуационистского Интернационала, феминизма и структурализма и с переменным успехом попытался создать с их помощью некое универсальное средство, позволяющее если не сойти с оси власти модерна, то по крайней мере рефлексировать её усложнение и её генезис новыми способами.

В рамках постмодернистского проекта под вопрос был поставлен сам тип рациональности, служившей инструментом для понимания и описания окружающего мира на протяжении всего периода господства проекта Просвещения. Всестороннему переосмыслению также были подвергнуты его основные категории.

Ключевую роль здесь сыграли Ж. Делёз и Ф. Гваттари, описавшие альтернативные способы мыслить историю, экономику, субъект, текст, тело и другие ключевые категории, позволяющие нам мыслить реальность и себя в ней. В чём состояла революционность этого взгляда? В нём впервые произошло осмысление фигур власти как неизбежных продуктов определённой традиции мышления, а не просто как нежелательного явления, к избавлению от которого следует стремиться. Это означало, что для освобождения от власти недостаточно устранить её фигуры — необходимо устранить способ мышления, продуцирующий их.

По этой причине ключевым для постмодернизма оказался метод деконструкции¹ — то есть буквально демонтажа фигур, концентрирующих в себе власть. Например, таких, как патерналистская фигура «автора», невротичная фигура «субъекта», идеологически детерминированная фигура «нормы» и др. С точки зрения Ж. Делёза и Ф. Гваттари, власть скрыто содержится в этих фигурах, что мешает её обнаружению, осмыслению и тем более противостоянию ей. Более того, эти

¹ Метод, разработанный другим теоретиком постмодернизма, Ж. Деррида, лёг в основу школ левого деконструктивизма, герменевтического деконструктивизма и феминистской критики.

фигуры и есть фигуры власти, и единственный способ избавиться от них — деконструировать их. Однако деконструкции подлежат не только сами фигуры власти, но также и любой нарратив (как место власти). Для описания функционирования подобных мест Ж. Делёз и Ф. Гваттари вводят понятие «машины желания».

Например, патриотический нарратив, заложенный в демонстрации военного парада, запускает в зрителе машину желания, связанного с экстазом от зрелища и чувством причастности к его глобальности. В этой ситуации субъект проявляется лишь в качестве пустого пространства, наполняемого таким количеством желаний, какое количество машин желания существует и действует вокруг него. Всего же Ж. Делёз и Ф. Гваттари выделяют три глобальных машины желания: «тело земли в первобытной формации (первобытная территориальная машина), тело деспота в империи (варварская деспотическая машина) и тело капитала-денег при капитализме (цивилизованная капиталистическая машина)»¹. Остальные машины желания действуют в качестве агентов указанных трёх.

Это означает, что любые притязания субъекта на власть с помощью высказывания и действия на самом деле зиждутся лишь на неустойчивых и внешних ему процессах: машины желания не выбираются им, но запускаются в нём извне, создавая, однако, иллюзию того, что их трансляция составляет его сущность и его собственные качества (в случае приведённого примера — чувство патриотизма). Через такое объяснение субъект утрачивает основания для какой бы то ни было власти, поскольку открытие функционирования машин желания растворяет его, как безликий фантом. Это составляет главное основание деконструкции субъекта как единицы, не имеющей никаких устойчивых характеристик, но представляющей собой лишь пустое пространство, через которое проходят различные по интенсивности потоки. На этой новой онтологии субъекта выстраивается постмодернистское понимание власти.

Таким образом, концепция машин желания содержит в себе радикальное переосмысление феномена власти, с одной стороны, и феномена тела — с другой: вместо представления

¹ Robert Sasso, Arnaud Villani et al. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Nice: Les Cahiers de Noesis, 2003. P. 85.

об институтах власти, которые противостоят претендующим на свободу индивидам, Ж. Делёз и Ф. Гваттари предлагают представление о власти как власти производить желание¹.

Так, пользуясь некогда актуальной диалектикой нужды и желания, капитализм создаёт иллюзию сохранения этой связи и в современности, что, во-первых, позволяет ему заставить любое искусственно созданное им желание выглядеть естественно — как если бы оно происходило именно из объективной необходимости, а во-вторых, настаивать на том, что естественным способом удовлетворения желания является потребление. Таким образом, капитализм представляет собой своего рода фабрику желаний, незримую для своих адресатов. В этом заключается механика его неуловимой власти и самосохранения.

Через психоаналитическую (по методу) критику власти желания постмодернистский проект приходит и к критике самого психоанализа — в частности, как основания, способного порождать фашизм. Не случайно в предисловии к тексту Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения» М. Фуко отмечает, что одна из основных целей этой работы — борьба против фашизма на всех уровнях: «И не только против исторического фашизма, фашизма Гитлера и Муссолини, <...>, но и против фашизма во всех нас, в наших головах и в нашем каждодневном поведении, фашизма, который заставляет нас любить власть, жаждать той самой вещи, которая подавляет и эксплуатирует нас»².

В чём же заключается тоталитарный потенциал психоанализа? Вслед за В. Райхом Делёз и Гваттари критикуют пространство семьи как места Эдипова конфликта за её потенциал насилия над индивидом, обречённым на подавление желаний, комплексы и страдание. Психоанализ нормализует этот тип социальной связи, ставя перед собой цель адаптировать индивида к производимым ею травмам и — как следствие — к обществу (в свою очередь, со всем его аналогичным репрессивным потенциалом). Фактически психоанализ обучает индивида встраиванию в сценарии насилия и власти, вырабатыванию

¹ Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 290.

² Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 8.

привязанностей в их рамках, а также ретрансляции этих сценариев на дальнейшие отношения с окружающими. Этот репрессивный механизм Ж. Делёз и Ф. Гваттари расценивают как конвейерное производство конформизма и невроза, составляющих основу фашистского общества. Не в последнюю очередь именно они надёжно обеспечивают воспроизводство власти капитала, государства и патриархата.

В особенности обвинение в склонности к фашизму относилось к психоанализу, современному Ж. Делёзу и Ф. Гваттари. Его представители, пользуясь авторитетным положением экспертов, в ситуации политических волнений 1968 года становились на сторону полицейских и — от лица господствующей консервативно-этатистской рациональности — диагностировали у протестующих «примитивный Эдипов бунт против власти Отца».

Значимый пласт понимания власти постмодернистским дискурсом разработал Ж. Деррида. Он пошёл дальше разоблачения очевидных символических фигур власти (таких, как брак и университет) и, с одной стороны, так же, как Ж. Делёз и Ф. Гваттари, исследовал власть как принцип организации языка и мышления, а с другой — заметил, что западноевропейская рациональность не просто содержит в себе потенциал к иерархии, но и в целом, с методологической точки зрения, организована иерархически. В числе элементов такой организации Ж. Деррида выделил¹ логоцентризм, андроцентризм (выражающий власть как основанный на онтологической иерархии способ организации телесного), бинаризм и др. Впоследствии эти категории прочно войдут в категориальный аппарат современных гендерных теорий (в настоящей работе более подробно они будут рассмотрены в следующих главах). Именно в этом смысле Ж. Деррида бросил вызов всей классической западноевропейской философии и противопоставил ей деконструкцию как радикальный принцип борьбы с иерархией и властью, составляющих основу её рациональности.

Одна из ключевых фигур постнеклассического периода рефлексии о власти — М. Фуко, открывший её историчность. Власть, по Фуко, не есть некий заведомо определённый способ господства, естественным образом возникающий в обществе

¹ Жак Деррида. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 15.

и истории — как это изображается в метафизических представлениях о власти в рамках правых дискурсов. Напротив, на протяжении истории власть претерпевала изменения как в своей структуре, так и в техниках своих манифестаций. Подробное изучение власти как исторического явления, имеющего свои предпосылки, специфические формы и перспективы, стало важнейшим вкладом М. Фуко как в исторические, так и в философские и политические науки.

Метод, открытый М. Фуко для этого исследования, получил название «археология» или «структурный анализ» (впоследствии, в результате доработок и уточнений, он был трансформирован в метод «генеалогии»). В его основе лежит исследование структуры мышления той или иной эпохи, а также порождаемых ею практик, производящих описываемые этой структурой мышления объекты. С момента, когда эти практики становятся специализированным объектом исследования, появляется возможность говорить о появлении современного дискурса диалектики тела и власти. В его орбиту позже попадают также различные гендерные теории, работающие на стыке этих двух проблематик.

По мысли М. Фуко, то, как именно власть распределяется по социальному телу, определяется принципами текущей эпистемы (структуры мышления и знаков, характерной для данной конкретной эпохи и производящей определённые комбинации практик). Всего эпистем М. Фуко выделяет три: ренессансная, классическая и современная. В рамках современной эпистемы история, согласно М. Фуко, прекращает своё существование как исследование последовательности сменяющих друг друга фактов. Вместо этого она становится исследованием общих законов развития историчных феноменов — в частности таких, как власть или тело (например, трёхтомник «История тела» под редакцией А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина и Ж. Вигарелло методологически возникает именно из такой оптики — как и современные исследования множества других феноменов).

С точки зрения М. Фуко, в истории сменяли друг друга разные типы власти. Так, например, власть-господство сменилась дисциплинарной властью. Первая характеризовалась концентрацией власти в той или иной фигуре суверена (например, правителя или отца), склонной манифестировать своё могущество через доступные ей инструменты наказания, в частности

пениitenciарной системы (например, зрелищные пытки, демонстрирующие всем патерналистский гнев властителя, который не знает пощады, раз настигнув провинившегося). Главная задача, которая стоит перед этой формой власти, — карать и в жестокости кары репрезентировать величие. М. Фуко полагает, что на смену этому типу власти приходит власть множественная, анонимная, безличная и механистическая (или так называемая «биовласть»). В конечном счёте она может распространяться даже на прежнего суверена (или любое другое наделённое властью лицо), становясь ему трансцендентной и включая его в поле своих объектов приложения.

По М. Фуко, именно тело представляет собой объект, постигаемый у индивида дисциплинарной властью и тем более биовластью: его время жизни и силы монополизируются военной дисциплиной, изнуряющим конвейерным трудом, пениitenciарными механизмами, режимом религии, системами ритуалов в административных и образовательных учреждениях, миром большого спорта или просто принудительными телесными упражнениями и гигиеническими процедурами и так далее. Все эти формы дисциплинарной власти стремятся во что бы то ни стало разлучить в индивиде когнитивное и соматическое, заставить человека видеть и в полной мере чувствовать, как у него забирают его тело, и он больше не может им распоряжаться.

Эти и другие идеи Фуко получили своё дальнейшее развитие в концепциях его последовательницы, Дж. Батлер. Она сфокусировалась на стыке политической философии, гендерной теории и этики и обратилась к разработке теории субъекта как продукта отношений власти, получаемого вследствие операций субъекции. Характерно, что она отмечала парадоксальность положения субъекта: с одной стороны, он производится властью, с другой — являясь её продуктом, способен ей противостоять.

В своей теории перформативности¹ Дж. Батлер продолжает мысль М. Фуко и утверждает, что «культура генерирует “душу” или “психику” субъекта путём регламентации его тела с помощью табу, запретов и дисциплинарных мер»². При

¹ В широкое употребление термин «перформатив» ввёл философ языка Дж. Остин.

² Ирина Градинари. Квир-исследования: введение. В кн.: Техника «ко-сого взгляда». Критика гетеронормативного порядка. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. С. 44.

этом абстрагирование от дискурсов власти Дж. Батлер полагает невозможным, поскольку всё дискурсивное пространство пронизано властью, а внедискурсивного пространства не существует. Субъект, таким образом, обречён воспроизводить риторику власти, поскольку он продуцируется её дискурсами, однако власть не является устойчивой величиной и не имеет конкретной локализации. Она присутствует в социальном теле диффузно и воспроизводится через ангажированных властными дискурсами индивидов¹. В пространстве современных критических теорий власти параллельно с Дж. Батлер исследованием проблематики власти и тела занимаются также другие крупные мыслители, о которых речь пойдёт ниже: Р. Коннелл, Д. Хальберстам, М. Лугонес, С. Ахмед, Д. Харауэй, П. Бурдье, М. Киммел, К. Креншоу и многие другие.

Подведём итоги. Постнеклассический период открывается постмодернистским проектом, выстраивающимся вокруг рефлексии о кризисах модерна, пронизанного различными системами власти, и в этом смысле изначально постмодернизм представляет собой масштабный проект критики власти вообще. Главным открытием постмодернизма становится обнаружение власти не только в непосредственных субъектах власти, не только в идеологии и её институтах, но и, прежде всего, в типе рациональности и соответствующем ей языке, в соответствующем ей категориальном аппарате, который и следует пересматривать и деконструировать.

Как и Ситуационистский Интернационал, постмодернизм в качестве скрытого места власти также обозначает желание. В терминах постмодернизма оно производится в «теле без органов» машинами желания, запускаемыми капиталом и государством. Благодаря М. Фуко становится возможным мыслить историчный характер власти и её динамичной природы, предполагающей движение от эпистемы к эпистеме и тем самым видоизменяющей как понимание, так и образ её главной точки приложения — тела. Дж. Батлер продолжает альтюссеровскую и фуколдианскую разработку темы телесной детерминации властью и вводит в исследовательский аппарат концепт субъекции. Таким образом, постмодернистская

¹ Ирина Градинари. Квир-исследования: введение. В кн.: Техника «косо-го взгляда». Критика гетеронормативного порядка. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. С. 49.

и постструктуралистская перспективы задают глубинное измерение рефлексии о связи механизмов власти и концептуализации тела, формируя мощный инструментарий для работы с её скрытыми в языке структурами и открывая тем самым поле для новых акратических исследований (в том числе постанархизма).

Современность. Власть и тело в «Империи»

М. Хардта и А. Негри

Трактат «Империя» по праву относится к ряду самых ярких текстов современности и представляет собой масштабный анализ власти и её способов продуцировать телесность в капиталистических государствах эпохи поздней глобализации.

Контекст возникновения «Империи» — диапазон от первых этапов деколонизации до зрелого этапа волны постколониальных исследований, на котором становится возможным разглядеть как её реальный потенциал, так и её проблемы. Парадигма, изнутри которой М. Хардт и А. Негри производят свой анализ, — это парадигма контроля, пришедшая на смену дисциплинарной парадигме и характеризующаяся продлением власти за пределы идеологических аппаратов и собственно социальных институций — внутрь самих индивидов (с помощью формирующих желания механизмов рынка, медиа и других инструментов воздействия), вглубь их тел, всё подробнее подвергаемых машинерии рынка и биополитике капиталистических государств.

Таким образом, М. Хардт и А. Негри работают преимущественно с проблематикой биовласти и потому столь тщательно исследуют центральную для неё механику — механику страха. Продолжая мысль ситуационистов, М. Хардт и А. Негри пишут: «Спектакль рождает формы желания и удовольствия, тесно связанные со страхом»¹, подразумевая тот невербальный шантаж, который неявно присутствует в каждой из навязываемых форм желания. И хотя в качестве действенного средства управления он был хорошо известен ещё Н. Макиавелли и Т. Гоббсу, в «обществе спектакля» страх перестаёт быть угрозой, транслируемой сувереном, — постепенно он превращается в своего

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Практикс, 2004. С. 302.

рода подтекст культуры, диффузно присутствующий во всех её проявлениях и конструирующий определённые типы психической, телесной и когнитивной организации индивидов.

Одна из наиболее масштабных политических форм такой организации — властное картографирование мировых пространств, подразумевающее отчётливые телесные сегрегации¹, подчинённые принципам выгоды гегемонных рынков. Иными словами, по мысли М. Хардта и А. Негри, империализм давно покинул свои пределы и сформировал новый курс, основывающийся на трёх принципах: деколонизации, децентрализации производства и дисциплинарности — и сформировал неоднородное пространство смешивающихся миров: первого и третьего, где главный принцип сегрегации — этнически герметизированная классовая принадлежность. В этом смысле под деколонизацией следует понимать отнюдь не освобождение от жестокой колониальной политики биологического детерминизма прошлых эпох, а, скорее, неоколониализм, предполагающий взаимопроникновение капитала и бедности с сохранением за ними их положений.

Трансформация производств, изменения в характере труда, повсеместная практика аутсорсинга, полная утрата всех правовых завоеваний рабочих движений 1-й четверти XX века, сдельная оплата труда, тотальная незащищённость, кратковременные контракты, вынужденные перемещения по миру в связи с процветанием чёрного рынка низкооплачиваемой рабочей силы — в совокупности формируют тело, работающее на пределе и лишённое будущего, атомизированное, уязвимое и пойманное сетевой властью Империи, состоящей из множества систем власти и контрвласти и практикующей новые формы экономической, политической и культурной экспансии.

«Идея Империи предстаёт в образе глобального оркестра под управлением одного дирижёра как единая власть, которая сохраняет социальный мир и производит этические истины. Для достижения данных целей единственная и единая власть наделена соответствующей силой, чтобы вести, когда это необходимо, “справедливые войны”: на границах — против варваров

¹ Один из наиболее свежих примеров — приказ о строительстве стены между Мексикой и США. <http://www.bbc.com/russian/news-38749402> (дата обращения: 20.05.2020).

и внутри — против бунтовщиков»¹. Антитезис этой новой формы власти ещё не проработан до конца, но одним из его довольно репрезентативных (хоть и в основном декоративных) практических примеров служат альтерглобалистские движения, успевшие проявить себя в ряде мощных волн протеста — например, в протестах антикорпоративного движения 1995–1999 гг., в протестах против ВТО в 1999 году в Сिएтле или в протестах 2001 года против Большой Восьмёрки. Образ авторитарной архитектуры пространства и, как следствие, новой онтологии пространства, о которых говорят М. Хардт и А. Негри, описывая процессы, вызвавшие эти события, удачно выразила Н. Кляйн в заголовке своей книги, посвящённой этим событиям, — «Заборы и окна»².

Примечательно, что центральный персонаж концепции Империи — уже не индустриальный рабочий или крестьянин классических левых теорий, а бедняк. Бедняк — это совокупное выражение онтологии угнетённых. В его фигуре соединены фигуры фабричных рабочих, трудовых мигрантов, крестьян, изгоняемых из собственных домов бизнесом захватывающих земли транснациональных корпораций; женщин, пенсионеров, сексуальных и этнических меньшинств, бездомных, безработных, всех уязвимых, случайных и лишённых надежды.

Бедняки — своего рода голая плоть мира, филоновские «Кому нечего терять», физический осадок государственной легитимации систем извлечения из него сверхприбылей. М. Хардт и А. Негри видят в бедняке потомка борца (например, из организации «Индустриальные рабочие мира»), мятежника, мученика и бродяги ушедших эпох. Именно по поводу него у них возникает надежда на формирование антитезиса всей предшествующей диалектической власти господина над рабом, так как они убеждены, что именно трудящийся постфордистской, информационной эпохи способен отказать господину в необходимом для его власти признании и сформировать тем самым новое, свободное от эксплуатации тело.

Примечательно, что введение фигуры бедняка в концепцию Империи оказывается созвучным целому ряду интеллектуальных поисков современности, производимых в разных

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 25.

² Наоми Кляйн. Заборы и окна: хроники антиглобализационного движения. М.: Добрая книга, 2005.

областях: от кинематографа (где сформировалась яркая традиция работы с этим образом — от классика Ч. Чаплина до современного английского режиссёра К. Лоуча, большинство персонажей фильмов которого — бедняки) до философии (С. Жижек, Дж. Агамбен, Ж. Рансьер, М. Лугонес и многие другие также подробно работают с этой фигурой).

Впрочем, именно с этим образом была связана и существенная часть критики, звучавшей в адрес «Империи». Так, ряд марксистов (в основном «ортодоксальных») нашли неуместной и контрпродуктивной подмену «абстрактным» бедняком фабричного рабочего (то есть центрального персонажа индустриальной эпохи). Многие критики сочли слишком размытой предполагаемую тактику бедняка, невнятную по сравнению с тактикой пролетариата времён К. Маркса, как, впрочем, и сам его образ. Так, например, Б. Ю. Кагарлицкий пишет: «Как мы уже заметили, Империя Хардта и Негри, по существу, бессубъектна. Точнее, в ней субъект есть, но он так же неуловим, подвижен и абстрактен, как и все остальные понятия этой книги. В этой зыбкости, бессубъектности Хардт и Негри видят проявление новизны современной эпохи»¹; С. Жижек пишет: «В их социально-экономическом анализе отсутствие конкретного понимания подменяется делёзовским жаргоном массы, детерриториализации и так далее. Неудивительно, что три практических предложения, которыми заканчивается эта книга, вызывают разочарование»².

Однако, пожалуй, многое из того, что ставится «Империи» в вину, можно объяснить частым стилистическим обращением авторов, скорее, к режиму поэтического, чем к строгому языку классической философии. Между тем их «бедняк» — это не абстрактный бедный, о котором больше ничего не известно (именно в такой «деградации научного анализа» подозревает М. Хардта и А. Негри Б. Ю. Кагарлицкий), это, скорее, поэтизация обездоленного во всём многообразии его/её ипостасей и лиц (и с непременным учётом этого многообразия). Вопрос

¹ Борис Кагарлицкий. Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. http://scepsis.net/library/id_189.html (дата обращения: 20.05.2020).

² Славой Жижек. Станет ли «Империя» Майкла Хардта и Антонио Негри «Коммунистическим манифестом» XXI века? <http://theory.red/lib/zizek/43.htm> (дата обращения: 20.05.2020).

же об уместности использования поэтического в философском повествовании — вопрос отдельный.

Теоретически слабые места «Империи» мы находим совсем в других сюжетах. Один из основных — употребление категории власти. Так, если в одних местах М. Хардт и А. Негри говорят о власти из перспективы собственной концепции (то есть как об алокальном процессе подчинения всех и всего логике Капитала и глобального финансового государства), то в ряде мест они категориально неожиданно совпадают с самыми поверхностными из авторов, пишущих сегодня о власти, — то путая анархистов с метафизиками¹, то употребляя такие туманные выражения, как «власть свободы» или «власть онтологического созидания»², не служащие ничему, кроме размытия проблемы и расширения её до бесконечности — вплоть до полного снятия (как это происходит, например, у А.Г. Конфисахора, когда он подводит под категорию власти одновременно и насилие, и науку, и искусство, и репрессии, и террор, и обусловленный психологической и интеллектуальной несостоятельностью невроз³).

Подведём итоги. Знаковый для начала XXI века текст М. Хардта и А. Негри «Империя» содержит в себе, во-первых, существенную переработку предшествующей традиции рефлексии о власти и, во-вторых, разработку на её основе концепта Империи. Этот концепт призван обозначить новую модификацию власти, выраженную, с одной стороны, локально (в форме политэкономии сверхдержав), с другой — алокально (в форме биовласти, порождаемой постколониальным неокорпоративизмом). Могущество Империи, по М. Хардту и А. Негри, зиждется на ядерной бомбе, финансовых потоках и эфире, что указывает на её синтетический характер, объединяющий в себе и методологию спектакля (ситуационисты), и методологию власти-господства (по Фуко), и машинерию идеологии (по Альтюссеру), и манипулирование языком (поле исследований постмодернистов), и макиавеллианскую стратегию устрашения, и биовласть во всём её многообразии. Таким образом, концепция М. Хардта и А. Негри создаёт основу для

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 325.

² Там же, с. 333.

³ Александр Конфисахор. Психология политической власти. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 154.

дальнейшей деколониальной критики власти и обосновывает неоспоримую теоретическую необходимость множественного субъекта речи о власти по всему миру (в том числе субъекта телесности) — для формирования понимания власти, адекватного современности во всей её сложности. Как будет показано в разделе о тактиках онтологического противостояния власти, это приводит к радикальным переменам как в алгоритмах и источниках речи (онтология и антропология), так и в самих формах и структурах высказывания (эстетика).

Современная критическая теория: постмарксизм

Сегодня постмарксизм — одно из наиболее ярких направлений критической традиции исследования власти. Основываясь на масштабной ревизии марксистского наследия и всевозможных его синтезов с другими критическими концепциями, постмарксизм гораздо пристальнее наводит фокус на проблему власти, чем классический марксизм.

Принцип выявления её механики в основе своей содержит, с одной стороны, структуралистское понимание общественно-политического устройства (в ряде случаев ключевым оказывается понятие идеологии), с другой — постмодернистский концепт ризомы (осознаётся связь различных форм угнетения в условиях системной власти).

В глобальном смысле задача постмарксизма совпадает с векторами метамодернистской рефлексии, ищущей возможности сохранить ряд отринутых постмодерном концептов (субъект, истина, сопротивление и так далее). Однако при этом постмарксизм не оставляет марксистского намерения вписать их в прогрессистский проект, возлагая надежды на его нейтральную инструментальность, которая может оказаться продуктивной при условии более правильного применения, чем в XX веке. В этом он расходится со многими другими критическими проектами — в диапазоне от лояльных к технике, но принципиально антипрогрессистских деколониальных исследований и анархизма, до концепций, усматривающих потенциал власти не только в логике прогрессизма, но и в технике как таковой.

Таким образом, прогрессистская концепция истории — наиболее прочная связка между постмарксизмом и классическим марксизмом. Многие другие положения

марксизма — в результате осмысления экспериментов XX века — отвергаются в постмарксизме как тупиковые в силу своего потенциала к запуску механизмов власти. В русле этой тенденции переосмысляются или подвергаются критике многие символические (и не только) инстанции, никак не проблематизированные в рамках классического марксизма (так происходит осязаемое сближение постмарксизма и анархизма). Среди них: политика и полиция (Ж. Рансьер), коллективный труд и предназначенные для него дисциплинарные пространства (Дж. Агамбен, В. А. Подорога), этатизм, технократизм и бюрократия (З. Бауман). Коротко рассмотрим, как они детализируются и приобретают новый объём.

Формулируя концепцию несогласия, Ж. Рансьер вводит противопоставление категорий политики и полиции как двух диаметрально противоположных типов бытия в обществе и отношения к власти. Под политикой при этом он понимает социальное действие, производимое из точки равенства всех перед участием в нём, направленное на столкновение с полицией — как выражением принципа иерархии власти, противостоящего логике равенства. Там, где возникает конфликт между логикой равенства и логикой иерархии, возникает политическое — как противостояние витального — механическому, где витальное отстаивает себя перед лицом механического.

Таким образом, политика, по Ж. Рансьеру, в действительности исходит не из инстанций власти, а, наоборот, из пространства противопоставления ей политической субъективности, которая, в свою очередь, репрезентируется лишь в той мере, в какой готова противопоставлять себя машинерии власти. Это означает, что политическая борьба есть закономерная реакция на попытки инстанций власти заявить о своей априорности, апеллируя к природе или другим метафизическим константам. «Узел политического вопроса оказывается сведённым к точке пересечения между практиками управления и формами жизни, полагаемыми в качестве их основания. Этот узел сводится к вопросу о власти, к основополагающим страстям, поддерживающим отношения между господством и рабством, или к модусам жизни, наделяющим эти отношения тем или иным стилем»¹, — пишет Ж. Рансьер в тексте «На краю политического»,

¹ Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 11.

проясняя соотношение проблем власти и телесности («модусов жизни») и расширяя тем самым введённое Сартром представление о теле как потоке.

Интересно, что Ж. Рансьер описывает политику при помощи анархистского категориального аппарата: «ан-архэ» — «безвластие» для Ж. Рансьера и есть отказ от ожидания правящего начала, то есть собственно основание политического действия: «Политика же, в моём представлении, является такой странной формой правления, которая основывается не на призвании и истинных способностях правящей группы, а, наоборот, — на отсутствии “архэ”»¹. Именно в этом месте возникает один из главных и самых неожиданных тезисов Ж. Рансьера: власть не имеет никакого отношения к политике. Представляя собой архэ и организуя соответствующий ему порядок своих отправлений, власть представляет собой нечто прямо противоположное политике (полицию)². Напротив, политика, по Ж. Рансьеру, есть способ выхода за пределы порядка архэ. Таков возможный сценарий рефлексии об инстанциях политики и полиции, не получивших в марксизме должной теоретической проработки.

Новый ракурс для исследования проблемы власти избирает и Дж. Агамбен. Испытав на себе влияние В. Бенямина и Франкфуртской школы, а также работая в традиции Ж. Деррида, М. Фуко и М. Хайдеггера, Дж. Агамбен помещает проблему биовласти и биополитики в одно из центральных мест своей философии. Однако, в отличие от М. Фуко, относящего возникновение биовласти к периоду созревания модерна, Дж. Агамбен сдвигает это событие к истокам политики. Он пишет: «Можно сказать, что производство биополитического тела есть изначальный акт суверенной власти»³. Суверенная власть всегда имела полномочия исключать и осуществлять себя в отношении чьих-либо жизни и тела. Утрированная до предела, эта архаичная и глубинная связь между властью и телом выражена, с точки зрения Дж. Агамбена, в феномене

¹ Жак Рансьер. Искусство — это ненаправленный взрыв. <http://www.svoboda.org/a/163384.html> (дата обращения: 20.05.2020).

² Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 202.

³ Игорь Кобылин. Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти. <http://www.socionauki.ru/journal/articles/136108/> (дата обращения: 20.05.2020).

концлагеря: «Именно лагерь как “серая зона” неразличимости юридического и фактического, внешнего и внутреннего является биополитической парадигмой модерна»¹.

Тело как производимая дискурсами власти точка её приложения становится здесь поводом для определённой организации пространства — как поля действия и репрезентации власти. В своём философском исследовании феномена пространства концлагеря В. А. Подорога добавляет здесь концепт «опустошённого поля»: «Это уже не “моё” тело, а тело вообще, которым при случае может воспользоваться каждый. <...> Тело как проводник в мир утрачено, шизо² оказывается перед пустотой, которую ничем не заполнить, раз утрачена изначальная связь с самим собой как ближайшей телесной формой. Весь интерес сосредоточен на межпредметной пустоте, на этом “втором” пространстве — наиболее активном и всепожирающем, и оно ужасает»³.

Более того, Дж. Агамбен утверждает⁴, что сегодня власть этой «серой зоны» не менее (но по-иному) интенсивна, хотя и носит скрытый характер. Так, тотальная аполитичность, пропагандируемая масс-медиа как новый, современный, лёгкий и приятный способ социального бытия, в конечном итоге «приковывает индивида к чисто биологической и асоциальной идентичности»⁵, замыкая его на идеализации репродуктивности (при этом парадоксальным образом как метафизического, а не физического проекта) и на обслуживании искусственно стимулируемых физиологических потребностей.

Так, воинствующий антиинтеллектуализм массовой культуры в совокупности с провокационным тезисом о том, что время политики прошло, создают тотально физиологичного индивида, утратившего понимание того, каким образом он включён в общество и через это — выходящего за пределы любого возможного проекта человека.

¹ Игорь Кобылин. Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти. <http://www.socionauki.ru/journal/articles/136108/> (дата обращения: 20.05.2020).

² В терминологии Ж. Делёза и Ф. Гваттари «расщеплённый субъект».

³ Валерий Подорога. Время после. Освенцим и ГУЛАГ: Мыслить абсолютное Зло. М.: Логос, 2013. С. 18–19.

⁴ Джорджо Агамбен. Нагота. М.: Грюндриссе, 2014. С. 88.

⁵ Там же.

Таким образом, идеологически и экономически транслируемая деполитизация фиксирует индивида исключительно в телесном и после этого — ставит его телесное под контроль, выключая его при этом из режима социального и политического бытия. Эти формы своеобразной депривации становятся основными методами выражения власти государства и капитала в современном обществе.

Совершенно не характерную не только для классического марксизма, но даже и для неомарксизма критику власти формулирует З. Бауман. Подобно М.А. Бакунину, он ставит проблему связи научного знания и механики власти. Однако для него речь идёт не столько о попадании «хорошего» инструмента научного знания в «плохие» руки господствующих классов, сколько о властной заряженности самого типа научной рациональности.

Так, З. Бауман констатирует обратную причинно-следственную связь: не наука становится опасной, оказавшись на службе у власти, но власть возникает из того, как организовано и структурировано европейское научное знание. В этой связи все катастрофы XX века выглядят в глазах З. Баумана не парадоксально, а, напротив, вполне закономерно: сформировавшийся на Западе тип рациональности с неизбежностью привёл именно к ним. В этом смысле З. Бауман как бы отвечает на вопрошание многих философов о том, как тотальная рациональность могла привести к такой тотальной иррациональности, как, например, фашизм.

Основными траекториями становления этой опустошительной модели рациональности З. Бауман называет этизацию, технократию и бюрократию — как процессы, взаимно дополняющие друг друга на протяжении «прогресса». В совокупности они составили единый и надёжно защищённый процесс технического совершенствования администрирования, инвентаризации реальности и всего, что ей свойственно: от природы до человека.

Образ сада, сложившийся в этой специфической оптике, З. Бауман считает одновременно предельной точкой развития административно-технократической рациональности и — точкой начала Холокоста: «Бюрократическая культура, которая побуждает нас относиться к обществу как к объекту администрирования, как скопищу множества “проблем”, требующих

решения, как “природе”, которую нужно “контролировать”, “преодолевать”, “улучшать” или “переделывать”, как законному объекту “социальной инженерии” и вообще как саду, который нужно спланировать и поддерживать в изначальной форме с помощью силы (внутри сада все растения делятся на “культурные”, о которых нужно заботиться, и сорняки, которые нужно вырывать), и была той атмосферой, в которой идея Холокоста могла быть замыслена, медленно, но последовательно развита и доведена до завершения»¹.

Так, по З. Бауману, образ сада послужил основанием для самой логики социальной инженерии, сделав возможной радикальную редукцию всего живого к «просто органическому». В духе интеллектуальных тенденций Просвещения, поставившего на пьедестал природу как источник ресурсов, легитимация этой редукции протекала по сценарию закрепления учёных в качестве единственных свидетелей объективной истины — истины инвентаризируемой вещи: «Благодаря дистанцированию объекты бюрократической операции могут свестись к набору количественных критериев»², что закономерно и произошло в тоталитарных режимах, обозначив предел траектории объективирующей просвещенческой рациональности.

Таким образом, в XX веке учёный окончательно превратился в администратора, исчисляющего оптимальные алгоритмы взаимодействия инвентарных элементов. Сама возможность принятия обществом такой радикальной объективации обеспечивалась, по З. Бауману, делегированием индивидами своей моральной субъектности государству — «компетентной» инстанции, ответственной за грамотное администрирование мира сообразно данным экспертов об «объективной истине». Такое фундаментальное моральное отстранение членов общества от происходящего в нём сделало возможным любое зло: убаюканные властным патернализмом, граждане Рейха верили в то, что государственному аппарату и его придворным учёным виднее, что морально, а что нет. По меткому замечанию С. Гордон, «систематическое истребление, в отличие от спорадических погромов, способно было осуществить только

¹ Зигмунт Бауман. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2013. С. 35.

² Там же, с. 128.

правительство, наделённое чрезвычайной властью»¹, и ему позволили это сделать.

В этом тезисе о всецелом делегировании общественной воли государству заключено одно из центральных положений анархистской мысли: положение о противоположности общества и государства — как инстанций, расположенных по разные стороны процедуры власти. Важный вклад З. Баумана в его развитие — выявление его этической (моральной) значимости (в то время как классики анархистской мысли в большей степени делали упор на социально-политические аспекты²): там, где общество растворяется в государстве, оно перестаёт быть моральным субъектом, превращаясь в пассивный объект процедур власти и признавая себя в качестве такового. В таком обществе «нравственность сводится к одной заповеди — нужно быть хорошим, полезным и старательным специалистом и работником»³, — заключает З. Бауман.

Между тем государство, монополизировав моральную субъектность общества, также отказывается от неё: эксперты, обеспечивающие функционирование государственной системы, не имеют дела с целым и потому никак не касаются вопросов морали. Таким образом, мораль вообще исчезает, уступая просвещенческим идолам эффективности, упорядоченности и функциональности, в полной мере и воплощающихся в тоталитаризме и геноциде. Такой крах морали З. Бауман оценивает как закономерный тупик цивилизации⁴.

Наряду с фигурой государства важную роль в интерпретации процедуры власти для З. Баумана играет категория тела: она как бы продолжает образный ряд «сада» с его более и менее совершенными растениями. Для проведения в жизнь экспертных сценариев от свидетелей «объективной истины» (учёных) необходимо чётко отделить одни от других. Это, в свою очередь, требует концепции «болезни и порока». В случае

¹ Sarah Gordon. *Hitler, Germans, and the "Jewish Question"*. Цит. по: Зигмунт Бауман. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2013. С. 118.

² Нестор Махно. Азбука анархиста. М.: ПРОЗАиК, 2013. С. 463; Rudolf Rocker. Nationalismus als politische Religion. In: *Nationalismus und Kultur*. Münster: Bibliothek Thélème, 1999; Даниэль Герен. Анархизм: от теории к практике. М.: Радикальная теория и практика, 2015; и др.

³ Зигмунт Бауман. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2013. С. 127.

⁴ Там же, с. 137.

Германии так было концептуализировано еврейство. Дальнейшее сведение к этому концептуализированному образу позволило создать фигуру «еврейского тела», «сорняка» в ботанической коллекции «здорового» сада.

Проблематичность принятия населением Германии этой фигуры «сорняка» была связана с разрывом между теорией, провозглашаемой экспертами, и конкретной практикой отдельно взятого гражданина, лично знакомого с евреями, не вписывающимися в неё. Однако со временем авторитет экспертов, а также монополия государства на вопросы морали взяли своё, и «еврей» как «заразное растение» вошёл в сознание общества, безмолвного перед фигурой специалиста.

В этом пункте хорошо видно, насколько важным для З. Баумана оказывается вопрос объективности: вполне вероятно, что без этой идеи безропотное принятие тоталитаризма было бы попросту невозможно. Таким образом, концепт объективности З. Бауман полагает важнейшим компонентом процедуры власти, в сферу компетенции которого входит производство «сказания о теле», необходимого для эффективной социальной инженерии.

Подведём итоги. Траектории рефлексии о власти, теле и связи между ними в современной критической теории прочерчиваются из нескольких традиций политической философии. Наиболее яркая из них — постмарксизм. Его главный шаг — критическое переосмысление (скрытого) властного потенциала классического марксизма, мешающего ему состояться как в той или иной степени акратический проект. Постмарксизм в существенной мере сближается с анархизмом как концептуально, так и понятийно (зачастую — например, в случае с рядом текстов З. Баумана — вплоть до неразличимости). Однако он сохраняет и некоторые принципиальные марксистские концепты — например, прогрессистский взгляд на историю, в некоторых случаях — видоизменённую, но всё же инстанцию государства. Наиболее значительные мыслители — Ж. Рансьер с его оригинальным концептом политического как без-властного; Дж. Агамбен, разработавший понимание тела как пространства исключения индивида из политики и тем самым как основания для формирования репрессивных политик пространства, иллюстрирующих машинерию биовласти; и З. Бауман с его критикой технической рациональности

и порождаемых ею систем государственности, мыслящих общество даже не как биологическое, но как ботаническое измерение и в этом смысле — уже по ту сторону тела.

Современная критическая теория: анархизм

Если первая половина XX века ознаменовалась мощным расцветом анархистских практик (вольные советы Кронштадта, Украины и Испании), то вторая половина — в условиях повсеместной реакции — стала полем для дальнейшего развития теории.

Как и марксизм, классический анархизм был подвергнут строгой ревизии, в ходе которой в нём также были обнаружены многочисленные «слепые пятна», заряженные потенциалом к воспроизводству власти. Интуитивно это схватывалось уже на местах и в разные эпохи (например, испанскими анархистками, столкнувшимися с феноменом системной гендерной власти со стороны своих товарищей по борьбе). Однако пристальное внимание этому вопросу начало уделяться лишь с 1990-х гг. — в рамках проекта постанархизма.

Центральной для него стала разработка методологии противостояния самой логике власти, а не только конкретным местам её локализации, известным классическому анархизму. Возможность такой разработки возникла на стыке категориального аппарата классического анархизма и постструктуралистской эпистемологии. В этой точке стали заметны многие проблемы, возникающие из неотрефлексированной инерции западноевропейской мысли, один из основных векторов которой — эссенциализм — идея об изначальной, предзаданной сущности (человека, природы, общества, истории, миропорядка и так далее).

Проблематичность этой идеи в первом приближении была осознана и теоретизирована уже М. Штирнером, упрекнувшим Фейербаха в том, что тот лишь поставил человека на место Бога, саму систему иерархии оставив в прежнем виде, благодаря чему её логика воспроизвелась в новых формах. Отталкиваясь от этого взгляда, постанархизм утверждает, что если марксизм попадает в ловушку экономизма (сущность власти — экономика) и тем самым промахивается мимо политических и других форм власти, то анархизм оказывается в ловушке

этатизма (сущность власти — политика) и утрачивает из виду причины, лежащие в основе власти государства и капитала. В итоге оба учения не справляются с проблемой власти и её локализации. Марксизм ошибается, полагая, что к исчезновению власти приведёт лишь уничтожение условий классовой борьбы, а анархизм — что для этого необходимо уничтожение государства. Интересно, что в случае обоих учений эта ошибка восходит к одному и тому же корню: философии Просвещения.

Постанархизм утверждает: и государство, и класс лишь формы власти, ситуативные места её осуществления. В действительности же место власти — повсюду, и в этом смысле она представляет собой своего рода «антиместо» (по аналогии с «античеловеком» Штирнера).

Так, власть может располагаться в концептах «человек» и «сущность» (Штирнер), в дискурсах рациональности и истины (Делёз и Гваттари), в структурах мышления (Деррида), в функциональном измерении профанного и утилитарного, присвоенном капитализмом (Батай), в механизмах желания (Лакан) и так далее¹. Однако postanархизм ставит себе задачу не просто описать и осмыслить эту принципиальную алокальность власти, но и найти техники противостояния ей с учётом этого её принципиального свойства. Один из ярких теоретиков postanархизма, С. Ньюман, делает набросок этих техник в центральной для postanархизма работе «От Бакунина к Лакану».

Наряду с критикой эссенциализма, по инерции присутствующего в философии анархизма (и в этом, вопреки чаяниям анархистов, сближающего её с марксизмом), конец XX века ознаменовался также богатой критикой собственно практического взаимодействия между ортодоксальным марксизмом и анархизмом и фокусировкой на их различиях (а не на сходствах, как в начале XX века).

Так, либертарный философ Н. Хомский понимает власть как систему императивов, требующую от индивида описания и представления себя исключительно в навязываемых ею категориях, даже если такой властью становится диктатура пролетариата.

¹ Saul Newman. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lexington: Lexington Books, 2001.

По этому вопросу Н. Хомский радикально разошёлся с М. Фуко (что отражено в их известной дискуссии, в целом иллюстрирующей основное расхождение между анархизмом и (нео)марксизмом по проблеме власти¹). Для него принципиально неприемлемы и «переходный период», и «альтернативная» диктатура, поскольку любая диктатура продолжает логику власти, что обрекает любой революционный класс на неизбежную адаптацию к её методам (то есть фактически на утрату своей революционности).

За пределами этой полемики Н. Хомский критикует и другие сценарии адаптации к механизмам власти, разработанные собственно властными институтами для поддержания статус-кво. Некоторые из них становились всё более заметны по мере того, как обществом завоёвывались многочисленные права и свободы, препятствующие прежнему осуществлению над ними власти и контроля. Так, например, отвлечение от текущих проблем в совокупности с контролем над убеждениями стали основными способами поддержания власти и её прежнего престижа — в обществе, где формально могла господствовать риторика о демократии и поддерживаться иллюзия полной гражданской свободы. Вопрос лишь в том, что отныне последняя позиционировалась именно как свобода от любых политических взглядов. Этот ход зарекомендовал себя как крайне эффективный и был воспринят всеми государственными и капиталистическими системами. Его задачей был эффект, при котором люди стали бы хотеть только того, что от них требовалось хотеть, и не хотеть ничего, кроме этого.

Для иллюстрации этого тезиса Н. Хомский ссылается на исторический эпизод отмены Великобританией рабства. Сразу после него «в британском парламенте начались горячие дебаты относительно того, как же сохранить существующий режим. Что помешает бывшему рабу просто уйти в горы, где много свободной земли, — и там попросту начать счастливую новую жизнь? Изобрели тот же самый старый, общеизвестный метод: попытаемся поймать их в ловушку — а приманкой станут потребительские товары. Есть и другие приманки: доступный кредит и подарки. А затем, после того как люди попали

¹ Ноам Хомский против Мишеля Фуко: Что значила бы диктатура пролетариата? <http://economistua.com/noam-homskii-protiv-mishelya-fuko-chto-znachila-bi-diktatura-proletariata/> (дата обращения: 20.05.2020).

в ловушку и начали приобретать предметы потребления и погружаться всё глубже и глубже в долги магазинам компании, начался процесс восстановления чего-то, с точки зрения хозяев плантации, уже достаточно похожего на рабство»¹. Этот взгляд лёг в основу целого ряда исследований современных условий труда и потребления именно как новой, завуалированной формы рабства конца XX — начала XXI вв.²

Однако вернёмся к полемике с Фуко. Возражая Хомскому, он — вслед за ортодоксальными марксистами — утверждал, что единственный способ перестроить общество согласно принципам классовой справедливости именно диктатура пролетариата, которая может сопровождаться насилием и жестокостью, но которая при этом есть лишь неизбежный временный эпизод на пути к социализму. На возражение о неизбежной адаптации к алгоритмам власти в случае её достижения (а значит, к неизбежному краху революционного проекта) М. Фуко отвечал, что это возможно лишь в том случае, если под видом пролетариата власть захватят его представители, склонные к оформлению в новую бюрократию. Напротив, если власть захватит именно народ, в его руках она будет радикально отличаться от того, как её использовали прежние правящие элиты.

Возможно, несколько странно обвинять в непонимании механизмов власти М. Фуко, но в этом месте нельзя не сделать этого, не погрешив против непротиворечивости. Если власть — это то, что о ней говорит М. Фуко в своих программных текстах (власть диффузна и представляет собой «антиместо»), то как она может оказаться в руках народа? Если же она не только диффузна, но и объектна, то в чём она должна заключаться, когда народ берёт её в свои руки, и её объект фактически исчезает?

По всей видимости, Фуко рассинхронизирует философскую и политическую рефлексии. Сложно представить себе другие объяснения его намерению защищать этот тезис.

¹ Ноам Хомский. Системы власти: Беседы о глобальных демократических восстаниях и новых вызовах американской империи. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2014. С. 57.

² Например, Наоми Кляйн. No Logo: Люди против брендов. М.: Добрая книга, 2003; а также документальный фильм-исследование «Голубой Китай», посвящённый проблеме аутсорсингового производства в странах третьего мира (США, 2005, реж. Миша Пелед).

И в этом смысле он оказывается в той же ловушке, что и многие его предшественники: он не даёт отчётливой дефиниции понятию власти и принципу запуска её процедур применительно к политическому (а не сугубо теоретическому) измерению. Сформулировав и ювелирно проработав концепцию диффузной власти в её археологическом (а затем генеалогическом) анализе, перед лицом политической (по Рансьеру) практики Фуко неожиданно отшатывается к тривиальному марксистско-ленинскому детерминизму и через это входит в инерцию тяжеловесного догматизма индустриальной эпохи.

Промежуточную позицию по вопросу диктатуры пролетариата и «переходного периода» занимает философ М. Букчин. Для него единственным приемлемым субъектом власти являются ассамблеи, поскольку общество, помещённое в условия тотального отчуждения, производимого властью капитала и государства, не способно отвечать на запрос реализации человеческого проекта своих участников.

Одна из центральных идей М. Букчина о власти отталкивается от поисков М.А. Бакунина и штудий Франкфуртской школы: власть государства и капитала монополизирует научно-технический прогресс, полностью ставя его на службу своим интересам и определяя приоритетные направления его развития. Такая монополия поддерживает существующие системы угнетения и делает невозможным альтернативный социальный порядок, создавая при этом иллюзию того, что он невозможен в принципе, а не только в условиях такого распределения ресурсов и сил. М. Букчин считает, что научно-технический прогресс может быть альтернативно направлен и служить удовлетворению потребностей общества, а не appetitов правящих элит и крупных капиталов. Это — важнейшее условие возможности существования общества, построенного не на власти капитала и государственного аппарата, а на «власти» свободных ассамблей, использующих имеющиеся ресурсы сообразно реальным потребностям, а не логике «рост или смерть», присущей капитализму.

Используя категорию власти в таком значении, М. Букчин делает отчётливый шаг в сторону марксистского образа мысли: власть в этом смысле означает либо совпадение объекта власти с её субъектом (если речь идёт о власти ассамблей над самими собой), и в этом случае исчезает напряжение, необходимое для

власти (как будет показано ниже), либо указывает на власть ассамблей над кем-то ещё, и в этом случае ассамблеи становятся субъектом власти, что само по себе противоречит либертарной теории.

Таким образом, для М. Букчина проблема власти — это прежде всего проблема её субъекта, то есть проблема того, в чьих руках она находится (и в этом он совпадает с В. И. Лениным). Поэтому хотя он и ставит перед собой задачу сформулировать анархистскую теорию власти, способную описать, чем фундаментально отличается власть ассамблей от власти в этатистском смысле этого слова, такая позиция выглядит терминологически весьма спорной.

Таковы некоторые основные современные траектории дискуссий и рефлексии о демаркационных линиях между марксизмом и анархизмом и об их трактовках проблемы власти.

Наряду с постанархистской критикой власти (С. Ньюман, К. Фергюсон, С. Эврен, Д. Адамс и др.) и детализацией теоретической дистанции с марксизмом (Н. Хомский, В. Прайс, М. Букчин и др.), современный анархизм в существенной мере опирается на либертарную антропологию (П. Кластр, Д. Гребер, Дж. Скотт и др.). Техническая возможность исследовать многочисленные общества, не вошедшие в осевое время или вышедшие из запущенных в нём процессов, или избравшие параллельный путь¹, позволила установить: опыт государственности, иерархии и власти — не единственный возможный опыт для общества и человека, несмотря на то, что из перспективы современной цивилизации создаётся именно такая видимость. Однако опыт изучения этих альтернативных типов социальности позволяет не только констатировать их существование, опровергая тем самым тезис о неотвратимости насильственных сценариев государственности, но и позволяет перенимать ряд их практик, идей и подходов уже в условиях современных цивилизационных реалий. Так формируются значимые для современного анархизма «горизонтальная культура», вариативность моделей коммуникации и локальные условия для социального экспериментирования.

На стыке этих новых данных антропологии, анархо-феминистской оптики и осмысления опыта 1968 года, начиная

¹ Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017.

с 1980-х в анархизме запускается рефлексия о телесности и сексуальности как поле потенциальной солидарности и как пространстве социальной и индивидуальной гармонии. Эта область подвергается основательной ревизии и переоценке: она выявляется в качестве одного из «слепых пятен», в которых возникает и воспроизводится власть¹.

С одной стороны, поскольку сексуальность неизменно оказывается точкой приложения мифологизированных сценариев гендерной власти, с другой — по причине тесной связи дискурсов власти и телесности (генезис которой и стал предметом этого раздела). В русле постанархистской тенденции с её постструктуралистской методологией критике здесь подвергаются такие точки локализации власти, как эссенциализм (так формируется второе значение гендера как вариативной идентичности, а не только как социального и индивидуально-го опыта); бинаризм (что приводит к формированию квир-повестки); фаллоцентризм² (в результате чего мужской сексуальный опыт перестаёт расцениваться в качестве универсального образа сексуального опыта, что также приводит к развитию многообразных форм сексуальных стратегий, развитию мужской контрацепции и так далее). Фактически точка этой критики и становится началом объединения анархистского и ЛГБТИК-дискурсов, с разных сторон подходящих к проблеме власти. Что принципиально меняет риторику и практики анархистского движения современности.

Впрочем, проблематика телесности так или иначе фигурирует и в других измерениях современного анархизма. Так, теоретик эпистемологического анархизма П. Фейерабенд рассматривает вопрос отношения тела и власти через призму экзистенциальной феноменологии. Опыт телесности он пытается ввести в методологию познания, в том числе научного познания — наряду с классическими методами, полагая его не менее значимым. Вслед за философией жизни П. Фейерабенд также

¹ Jamie Heckert. *Fantasies of an Anarchist Sex Educator*. In: *Anarchism & Sexuality. Ethics, Relationships, and Power*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2012. P. 10.

² Lena Eckert. *Post(-)anarchism and the Contrasexual Practices of Cyborgs and Dildotopia; or, the War on the Phallus*. In: *Anarchism & Sexuality. Ethics, Relationships, and Power*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2012.

реабилитирует эмоциональное и интуитивное познание. Впоследствии, уже в рамках деколониальной эпистемологии, такой подход к знанию станет магистральным.

Как и критика концепта «нейтральной объективности», П. Фейерабенд замечает, что именно в ней коренится зерно всякой власти — и притом от начала времён, ещё до возникновения науки¹. По этой причине он полагает, что на протяжении истории связь науки и объективности представлялась как неразрывная лишь для того, чтобы обосновать претензии на власть со стороны государства (или любого другого субъекта власти), которому наука обречена служить². В политическом измерении эта установка неизменно лежала в основании колониализма и всех связанных с ним процедур власти³. Это даёт П. Фейерабенду основания утверждать: «В наших университетах учат не истине, а мнениям влиятельных школ»⁴, подчёркивая тем самым что объективность всегда лишь иллюзия объективности, необходимая для чьей-либо монополии на образ мира (подробно этот вопрос будет рассмотрен ниже). Здесь П. Фейерабенд солидаризируется с идеями З. Баумана по вопросу общества: административные институты, намеренно усложняющие экспертное знание, служат отчуждению общества от участия в своей судьбе, хотя на декларативном уровне это происходит именно в интересах общества. П. Фейерабенд усматривает в этом не только проблему власти, но и логическое противоречие.

Подведём итоги. Один из главных векторов развития критической традиции исследования власти в современности представлен анархистской мыслью. В её пространстве ярко заявляют о себе следующие тенденции: постанархизм (с его смещением акцента с критики мест власти на критику логики власти и выявлением неочевидных мест её действия); критическое дистанцирование от догматического марксизма (и частичное сближение с постмарксизмом — на почве новой антропологии, рефлексии о психоанализе и, собственно, дрейфа постмарксизма влево); постструктуралистская рефлексия

¹ Пол Фейерабенд. Прощай, разум. М.: АСТ-Астрель, 2010. С. 11.

² Там же, с. 54.

³ Там же, с. 114, 131–132.

⁴ Там же, с. 135.

о телесности и сексуальности (с её небинарной онтологией и выходом на феминистскую и квир-проблематику); эпистемологический анархизм (с его критикой экспертных институций и реабилитацией внеакадемических форм познания) и др.

Все эти подходы так или иначе признают и проливают свет на вспомогательность категории тела для осуществления различных форм власти и на неизбежность обращения власти к ней: постанархизм через проблему эссенциализма, анархистская рефлексия о сексуальности — через концепт гендерной иерархии и бинарности, эпистемологический анархизм — через феноменологическое понимание телесности и так далее.

Однако несмотря на интенсивное развитие новых подходов и инструментов для исследования власти (в особенности после тщательной проработки различия между «местами власти» и «логикой власти»), даже в рамках анархистской традиции по-прежнему сохраняется некоторая пространность как собственно в определении власти, так и в установлении полного протокола её процедуры¹. Выявить её, оттолкнувшись от всех существующих теоретических разработок акратической традиции, — главная задача последующих разделов этой книги.

¹ Так, А. Бертоло допускает положительные коннотации власти — «как способности делать что-то, осуществить собственную свободу» (Амедео Бертоло. Оставим пессимизм до лучших времён. Переосмысляя анархизм. М.: Чёрный квадрат, 2018. С. 40); Б. Блэк не признаёт концепта системной (в частности гендерной) власти (Bob Black. *Feminism as Fascism*. <http://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-feminism-as-fascism> (дата обращения: 20.05.2020)); М. Букчин трактует власть по-ленински, лишь тактически смещая задачу общества в либертарное поле, а С. Ньюман хоть и наиболее последовательно деконструирует власть, добираясь до самой её логики, но также определяет её весьма размыто.

Метафизика тела

Исследование происхождения критических теорий власти показывает: как сам их предмет, так и его дискурсивная связь с концептом тела обусловлены сформировавшейся на Западе метафизической традицией. Так, онтологические иерархии платоновского учения об идеях постепенно трансформировались из представления о превосходстве идей над вещами в представление о превосходстве души над телом. В полной мере это представление получило развитие в неоплатонизме, провозгласившем, что «материя есть нечто безусловно простое, безусловно лишённое всех качеств, безусловно неопределённое. В качестве безусловно неопределённого материя есть безусловное лишение формы, лишение красоты и, стало быть, безусловно злое, не сущее»¹.

В свою очередь, применение категорий «душа» и «тело» к социальному ландшафту сформировало конкретную политику, на много веков идейно закрепившую духовное начало за одними группами, а телесное — за другими. Так сформировалась система обоснований самой первой политики исключения, которой были подвергнуты сначала женщины, затем — рабы, а позже — многие другие социальные группы. Этот принцип можно проследить, к примеру, в широко известном фрагменте послания к Ефесеянам «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела»².

Схожим образом в националистической риторике женщины традиционно представлены именно в качестве тела,

¹ Валентин Асмус. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. С. 519–520.

² Послание к Ефесеянам 5:28–33.

служащего достоянием нации, доступ к которому должен быть у всех мужчин-представителей этой нации (в частности, именно поэтому в современном Кыргызстане похищение женщин не рассматривается как преступление, если его совершают представители одного с ними этноса¹).

Выше уже было приведено метафизическое обоснование Аристотелем власти: в нём он отталкивается от категории изначальной сущности — например, сущности раба и сущности господина, как бы предшествующих их конкретному бытию и воплощённых в их якобы различно организованных телах и душах. Так, утверждая, что «все тела природы являются лишь различными степенями сгущения <...> первоначальной стихии»², Аристотель полагает, что предсуществующие стихии различных групп людей — различны и потому требуют сообразной их качествам субординации. Например, подчинения тех, кто исключён в телесное, — тем, за кем закреплено духовное начало. Подобно тому, как бытие идей абсолютно, а бытие вещей второстепенно и находится на грани небытия. Подобно тому, как трансцендентное благо есть первопричина земного порядка³.

Душа, по Аристотелю, представляет собой инструмент власти, который, как отмечает Дж. Батлер, «формирует и оформляет тело, отштамповывает его и в процессе этой штамповки даёт ему существование. В этой формулировке тело не существует вне власти, поскольку материальность тела <...> производится инвестицией власти в прямом отношении к ней. Субъект возникает ценой тела, и это возникновение обусловлено обратным отношением к исчезновению тела»⁴. М. Фуко называл это превращением души в темницу тела. Оно и задавало вектор, определивший европейскую историю и мысль вплоть до З. Фрейда и направленный на субординацию тела

¹ Бермет Борубаева. Положение женщины и патриархальная реакция в Центральной Азии. Социальный компас. <http://www.socialcompas.com/2014/07/21/polozhenie-zhenshhiny-i-patriarhal-naya-reaktsiya-v-tsentral-noj-azii/> (дата обращения: 20.05.2020).

² Аристотель. Метафизика. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 59.

³ Аристотель. Никомахова этика. <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt> (дата обращения: 20.05.2020).

⁴ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 81.

в соответствии с требованиями «души» (а также говорящих от её лица инстанций власти: религиозных, политических, социальных и дисциплинарных).

Не менее важной для развития исследуемых матриц власти стала следующая за античной христианская парадигма. Заимствуя из иудаизма выстроенность вокруг сакральной фигуры Отца, своим центральным пунктом она сделала отправление Его власти над преступившим человеком, отринувшим веру ради познания. В интерпретации апостола Павла это событие представляет собой не только момент утраты божественной благодати, но и момент утраты власти духа над плотью и впадения человека во грех. Примечательно, что единственным способом примирения души и тела для апостола Павла становится тотальное сведение тела к душе, что в полной мере находит отражение в его концепции воскрешения из мёртвых в земных телах.

Эта концепция лишь на первый взгляд содержит в себе потенциал для реабилитации тела на фоне плотиновской оптики, усматривающей место зла в соприкосновении души с телом, в то время как апостол Павел, напротив, говорит о том, что зло расположено именно внутри души. В действительности же такой взгляд формирует для тела ещё более репрессивное и замкнутое пространство: здесь телесное больше не исключается из человеческого (как у Плотина), но отныне становится бледной и порочной тенью конструируемой Павлом метафизической телесности, с этого момента на долгие века подчиняющей себе телесность материальную, конкретную. Поэтому, говоря о том, что зло находится внутри души, Павел подразумевает отнюдь не реабилитацию тела, но перенос точки противостояния целиком в плоскость души: теперь оно происходит между душой и метафизическим телом, в котором подобает воскреснуть. По-видимому, именно здесь следует искать подлинные истоки всех дальнейших традиций дисциплинарного подавления телесного, в конечном итоге упирающихся в биовласть современности.

Позднее этот взгляд развивал Августин Блаженный: «Как только благодать удалась от них, сразу же в членах обнаружилось некое как бы самостоятельное движение, привлёкшее, благодаря их наготы, внимание и заставившее устыдиться»¹.

¹ Августин Аврелий. О граде Божиим. Книга 13, гл. 17. http://az.lib.ru/a/avgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-2.shtml (дата обращения: 20.05.2020).

В рамках этого образа мысли впервые зарождается теологическое описание телесности, вырабатывающее новый язык¹ — язык, проникнутый представлениями об иерархии между душой и телом и участвующий в постепенном формировании, с одной стороны, консервативной морали, а с другой — определённого типа субъективности, которым впоследствии предстояло стать объектом радикальной критики Ф. Ницше и его последователей. Такие категории, как «блуд», «искушение», «грех», «похоть», «стыд» — вплоть до XX века в Европе и до наших дней в России — возобладали в описании как телесной жизни людей, так и предписываемых им дисциплинарных практик, в конечном счёте производящих авторитарных субъектов.

В своём трактате «Нагота» Дж. Агамбен описывает этот взгляд как стенание об утраченной благодати, которая до изгнания из Эдема служила человеку одеянием, составляющим его славу². С этой точки зрения вполне закономерна востребованность этого взгляда в периоды исторических кризисов, когда человек более всего склонен к экзистенциальной потерянности и неспособности справиться с причиняемой ею травмой иначе, чем грезя о былом величии. Особенно учитывая то, что эти грёзы способны не только терапевтически конструировать как таковое ложное «воспоминание», но и обеспечивать символическую почву под ногами: идентичность верующего³.

Но почему именно она оказывается столь важной и ценной? Для ответа на этот вопрос интересно оттолкнуться от Л. Альтюссера и его теории субъекции: если субъект производится в акте интерпелляции, то для его появления необходим трансцендентный голос, способный её произвести. В условиях отсутствия внятного воззвания человек как бы томится в онтологическом Ничто. В этом положении он готов услышать любой голос, но, не слыша никакого, он вынужден хотя бы помыслить какой-то голос — например, божественный, поскольку тот наверняка способен вызвать его к бытию. И в этом смысле Бог действительно оказывается Творцом, то есть тем, кто

¹ Джорджо Агамбен. Нагота. М.: Грюндриссе, 2014. С. 116.

² Там же, с. 98–100.

³ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 93–94.

в прямом смысле творит субъекта из Ничто по образу и подобию Своему — в той мере, в какой субъект становится агентом интерпеллирующего голоса.

По-видимому, нечто подобное произошло после распада СССР, когда на фоне тотальной аномии в постсоветском обществе случился всплеск ортодоксальных и неортодоксальных форм религиозности, постепенно сменившийся нынешним курсом на радикальную клерикализацию. На тот момент официальная идеология утратила свою способность осуществлять интерпелляцию, и тоска по субъекции больше не находила удовлетворения. Сегодня ситуация меняется: «перформативная сила голоса религиозной власти»¹ дополняется другими голосами, складывающимися в ткань новой идеологии, о специфике которой можно судить по содержанию их воззваний.

Прототипы этой связи обнаруживаются, например, в концепции двух тел короля, подробно исследованной Э. Канторovichем в его фундаментальном одноимённом труде. Этот текст проливает свет на ряд вопросов, принципиально важных для понимания, во-первых, соотношения феномена власти и метафизической оптики, во-вторых, специфики феномена власти в западноевропейском мире и, в-третьих, подходов к рефлексии о власти левыми философскими и политическими учениями. Поэтому обратимся к этому исследованию подробнее.

Центральные для него вопросы — в чём, собственно, заключается концепция двух тел короля; почему она значима для истории и понимания образа власти в западном мире; каков источник взгляда на власть, закрепившегося в позднем Средневековье (и, добавим, просуществовавшего, пусть и в зачастую латентных формах, вплоть до сегодняшнего дня; в особенности если говорить о современном образе власти в России, где всё больше и многообразнее звучат постмодернистские реминисценции из дискурса дореволюционного клерикального монархизма).

Согласно концепции о двух телах короля, король — фигура власти, существующая одновременно физически и метафизически: «Политическое тело королевской власти предстаёт подобием “святых духов и ангелов”, поскольку оно, как и ангелы,

¹ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 98.

представляет Неизменность в потоке времени, — пишет Э. Канторович, — политическое тело и природное слиты в единое, и политическое тело устраняет любое несовершенство другого тела, с которым оно соединено, и придаёт ему статус, отличный от того, в каком оно находилось бы само по себе»¹.

Итак, с одной стороны, в отличие от простых смертных, король обладает не только физическим телом. С другой стороны, метафизическое тело превосходит физическое и потому располагает более высоким онтологическим статусом — пребывая «в Неизменности в потоке времени». Корни этой иерархии мы отчасти рассмотрели выше, указав на причины превосходства метафизического над физическим, а также на традицию ранжирования явлений мира по признаку наличия доступа к трансцендентному или, напротив, укоренённости в имманентном, почти животном бытии.

С этой точки зрения онтологически король как бы закреплён в измерении Абсолютного и в этом смысле — в отличие, скажем, от административной фигуры исполняющего обязанности президента — не является человеком, подобным всем другим людям. Политическим следствием этого обстоятельства стала идея непогрешимости и неприкосновенности правителя, выраженная в принципе *legibus solutus*, то есть его свободы от законов. Это означало, что толкование законов и установление критериев разумности всецело зависят лишь от самого правителя.

Как отмечает Э. Канторович, впоследствии этому принципу абсолютизации разума короля было суждено превратиться в «*ratio regis et patriate*», синонимичному государственному интересу. Таким образом, основания легитимности любых королевских действий традиционно находились именно в области трансцендентного — в той мере, в какой король имел доступ к этому регистру.

Немаловажным аспектом закрепления короля в регистре трансцендентного и абсолютного служили его отношения со временем. По замечанию Э. Канетти, король, во-первых, уже самым своим бытием задавал ритм и продолжительность времени для своих подданных: «Смерть <королей> всегда

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 12.

символизировала истечение определённой части времени. Они были временем, и между одним королём и другим наступало безвременье»¹. Во-вторых, зачастую «возникшая власть, желая утвердиться, вводит новый порядок времени. Нужно, чтобы казалось, будто с неё начинается время, но ещё важнее показать, что она непреходяща. Из её временных притязаний можно вывести представление о величии, на которое она претендует»². Здесь уместно вспомнить, к примеру, Гитлера с его мечтой о тысячелетнем Рейхе, Юлия Цезаря или Августа, давших имена месяцам, Христа, положившего начало современному летоисчислению, или большевиков, изменивших стиль отсчёта времени.

Принципиально важно, что к превосходству метафизического над физическим в концепции о двух телах короля добавляется религиозное измерение. И хотя косвенно оно присутствовало уже в античности (здесь Э. Канторович ссылается на фрагмент античного автора, в котором утверждается, что «царь в своей земной скинии (то есть во плоти) подобен всему остальному человечеству», однако в качестве царя он является копией «высшего Демиурга, который, создавая царя, использовал в качестве архетипа самого себя»), всё же окончательное выражение оно обретает лишь в средневековых интерпретациях, предсказуемо оказавших решающее влияние на формирование политических теорий абсолютизма. Таких, как, например, теория Дж. Ашшера, представленная в трактате «О власти, сообщаемой государю Богом»³.

В этом взгляде власть Бога и власть царя отождествляются: власть царя прочитывается как власть Бога, и сам правитель воспринимается как Бог и Христос⁴, наделённый как преходящим, так и вечным, бессмертным телом. Э. Канторович ссылается здесь на Нормандского Анонима, который называет власть правителя «сопричастницей божественной благодати»⁵

¹ Элиас Канетти. Элементы власти. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 127.

² Там же, с. 126.

³ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 390.

⁴ Там же, с. 43.

⁵ Там же, с. 57.

и утверждает, что «император <...> был даже вознесён на небеса Господом нашим Иисусом Христом. <...> Воистину он был вознесён к Господу, поскольку он так сильно соединён с ним во власти, что нет иной власти, которая была бы ближе к Богу или более возвышенна, нежели власть императора»¹. Это положение было закреплено в новых принципах репрезентации образа короля, сложившихся в рамках литургического представления о королевской власти, например, в принципе использования нимба для изображения короля, а также в более позднем (XIV–XVI вв.) феномене эффигий², дублирующих тело короля на его похоронах с помощью изображающих его кукол, призванных выразить триумф бессмертия над смертью.

Хотя традиция изображения фигур с нимбом восходит ещё к поздней античности (так как нимб выражает нечто постоянное, надвременное — на фоне преходящего), всё же в этот период нимб пока ещё символизирует лишь причастность к определённом порядку бытия, эйдетическому измерению, в котором расположены «вечно существующие формы бытия или вечно действующие силы»³. Напротив, в Средние века нимб указывает уже на обладание вечной властью, данной правителю Богом через нисходящую на него от Бога благодать⁴: правитель получает свою власть от Бога, «чтобы проповедовать Евангелие Царя Вечности»⁵.

Этот принцип был окончательно утверждён по завершении длительного спора между королём и папой о праве быть викарием Христа. В результате этого спора государь также обрёл статус священника (то есть хранителя священного), а вместе с ним обрели его и королевские юристы, так как в их обязанности входило толкование Закона — инстанции священной в силу

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005.

² Там же, с. 335.

³ Ernst Kantorowicz. *Synthronos Dikhi*, in *American Journal of Archaeology*, 1953, LVII, p. 65–70.

⁴ См. Vezi, *PL*, CV, 988; Kantorowicz, *Laudes*, 69, n. 15. Об изображении Людовика Благочестивого с нимбом см. Percy Ernst Schramm. *Die deutschen Kaiser*. Taf. 15a-b. S. 171. Здесь нимб имеет надпись: *Christe, corona tu Hludovicum* («Христос, возложи корону на Людовика»).

⁵ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 62.

своей провозглашённости Государем. Так юриспруденция постепенно была уравнена в своей значимости с теологией, а юридическая процедура — уподоблена церковным ритуалам (к такому выводу приходит целый ряд мыслителей: Г. Лейбниц¹, К. Шмитт², Э. Канторович и др.).

Этот теологический аспект права крайне интересен, поскольку через него входит в оборот понятие «юридическое лицо» (противопоставленное лицу физическому, телесному), что, по всей видимости, вообще делает возможным дальнейшее появление в политическом и социальном поле любого другого метафизического, нефизического лица.

Так, например, в «Теории партизана» К. Шмитт подробно исследует различия в правовом статусе солдат регулярной армии и партизан и обнаруживает, что если партизан традиционно «считывался» на войне как вооружённое физическое лицо, действующее частным образом, то солдат, напротив, воспринимался как лицо метафизическое, чьё тело редуцировано лишь к репрезентации власти внешней ему инстанции и в строгом смысле перестало быть его собственным. Это означало, что, с правовой точки зрения, партизан оказывался преступником, а солдат лишь агентом системы, ведущей игру по заранее установленным военным правилам. Поэтому с побеждёнными или пленными солдатами требовалось обращаться согласно правовому военному уставу, а над партизанами осуществлять расправу как над преступниками. «Чем строже дисциплина в регулярной армии, чем корректнее она различает военных и гражданских лиц и считает врагом только противника, одетого в униформу, тем чувствительнее и нервнее она становится, если на другой стороне в борьбе принимает участие и не одетое в форму гражданское население. Военные реагируют тогда жёсткими репрессиями, расстрелами, взятием заложников и разрушением населённых пунктов и считают это справедливой самообороной против коварства и вероломства. Чем с большим уважением относятся как к врагу

¹ Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum injurisprudentia [Новый метод изложения и обучения юриспруденции, с приложением списка желательных в юриспруденции улучшений]. Francof., 1666.

² Карл Шмитт. Политическая теология. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 59.

к регулярному, одетому в униформу противнику и не путают его с преступником даже в самой кровавой борьбе, тем беспощаднее обходятся как с преступником с иррегулярным бойцом»¹, — пишет К. Шмитт².

С этой точки зрения партизанская герилья — это фактически герилья политического субъекта (партизана) против политического объекта (солдата), где первый обладает конкретной таковостью своего тела, а второй лишён её и обладает лишь её метафизическим эквивалентом — мундиром. «Для партизан каждый солдат регулярной армии, каждый носитель униформы представляется заложником»; «Каждый человек в униформе должен чувствовать угрозу, и тем самым под угрозой должно быть всё, что униформа представляет собой как девиз»³.

Исключением из этого устойчивого взгляда стал единственный эдикт — прусский королевский эдикт 1813 года, в котором утверждалось, что «каждый гражданин государства обязан сопротивляться вторгшемуся врагу всеми видами оружия»⁴. Что явно указывает на представление о гражданах, по крайней мере, как об элементах тела государства (подробнее об этом будет сказано ниже) и резко отличается от их отчуждённого статуса в традиционном военном праве (позиция которого между тем весьма парадоксальна на фоне этатистской патриотической риторики, собственно, и служащей мобилизации граждан в армию).

Впоследствии рассмотренное метафизическое тело воина нашло продолжение в фигуре полицейского: неприкосновенность этой фигуры обусловлена отсутствием в ней собственной субъектности и её инструментальной ролью в руках внешней ей инстанции власти, в свою очередь также представляющей

¹ Карл Шмитт. Теория партизана. М.: Праксис, 2007. С. 55–56.

² Впрочем, здесь следует оговориться, что XX век многое изменил в этом принципе: с появлением феномена тотальной войны разница между партизаном и солдатом неуклонно стиралась, втягивая в машину деантропологизации уже не только солдат, но и партизан, и всё гражданское население, включая женщин, детей и стариков. Правовые конвенции постепенно превращались в пустую формальность, на деле уступая место глобальному уничтожению.

³ Карл Шмитт. Теория партизана. М.: Праксис, 2007. С. 112.

⁴ Там же, с. 69.

ещё более высокую власть — власть Бога на Земле (либо любую другую сакральную власть).

Как можно видеть сегодня, такая роль защиты сакральных законов исторически стала ничуть не менее, а в ряде случаев даже более почётной, нежели их толкование, которым занимались средневековые юристы, уподобленные ангелам и именовавшиеся священниками в силу работы со священным. Пожалуй, в этом смысле и солдат, и полицейский (но не партизан) также являются священниками.

Здесь отчётливо прослеживается религиозный генезис концепции права, изначально отталкивавшейся от того, что Христос был послан в мир, не знающий справедливости, чтобы научить его ей. И в этом смысле он явился посредником между земным и божественным правосудием¹ — фигурой, ещё не известной античности и потому задающей принципиально новый тон прежней античной концепции «одушевлённого закона». В XIII веке Иоанн Витебский так писал в своём трактате «Зерцало правителя»: «Императоры получили от Бога разрешение издавать законы: Бог подчинил законы императору и послал его людям как одушевлённый Закон»².

В более поздних трактатах (например, у Петра Овернского, последователя Фомы Аквинского) фигура судьи окончательно исчезает, всецело уступая место фигуре короля, который отныне становится не только воплощением посланного Богом Закона, но и воплощением самого правосудия. Политическое сверхтело король сохраняет даже при таком переходе от господства в юридической риторике фигуры Благодати к главенству в ней фигуры Правосудия. Теперь это можно сформулировать так: «То, чего хочет государь, и есть закон»³. Статус абсолютной легитимности любого действия правителя обеспечивался теперь не только собственно трансцендентной инстанцией, но и принципом *lex regia*, согласно которому народ якобы передаёт государю право издавать закон по своему усмотрению. Позднее этот принцип был закреплён в теории общественного договора.

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 114.

² Там же, с. 116.

³ Там же, с. 134.

Примечательно, что в этот период параллельно с концептом двойного тела короля формировалась концепция церкви как тела, впервые сформулированная Константином Великим и восходящая ещё к *corpus Christi* апостола Павла. Однако её новый статус — статус *corpus mysticum* — отнюдь не полностью совпадал с прочтением Павла.

Как отмечает Э. Канторович, наряду с литургическим значением, *corpus mysticum* был также наполнен значением социологическим, поскольку теперь (с начала XII века) он представлял собой своего рода тело христианского сообщества¹. Таким образом, к XIII веку церковь начала представлять собой, прежде всего, «духовное коллегиальное тело»², то есть тело социальное, в чём-то подобное природному телу человека либо же (согласно другому популярному прочтению) — телу Христа, которое, в свою очередь, «понималось как организм, приобретающий социальные и корпоративные функции: оно, с его головой и членами, служило прототипом и индивидуализацией надличностного коллектива, церкви как *corpus mysticum*»³. Такое смещение акцентов постепенно привело к своеобразной секуляризации понятия «мистическое тело», превратив церковь из тела Христа в мистическое тело само по себе, в некую мистическую корпорацию, а ещё позже — просто в политическое.

Его первым антагонистом было формирующееся параллельно тело государства: ещё в период борьбы за инвеституру, когда длился спор между монархом и папой о праве на роль викария Христа. Однако в результате длительного периода постепенных заимствований между Императором и церковью процесс клерикализации власти уверенно набирал обороты, а антагонизм между церковью и властителем сглаживался до тех пор, пока церковь окончательно не стала «прототипом абсолютной и рациональной монархии на мистической основе»⁴, а государство не превратилось в «квазипервую» или

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 170.

² Там же, с. 171.

³ Там же, с. 173.

⁴ Там же, с. 168.

мистическую корпорацию на рациональной основе»¹. Такое взаимопроникновение двух господствующих метафизических тел положило начало новой политической оптике, суть которой охватывает формула «подобно тому, как люди соединены вместе в духовное тело, глава которого Христос, <...> так же они морально и политически соединены в *respublica*, каковое есть тело, глава которого — государь»².

В этом смысле государь, будучи главой мистического тела государства, уподобляется, с одной стороны, главе мистического тела церкви — Христу, а с другой — главе природного человеческого тела, которую защищают все прочие его органы, подобно которым «все подданные должны защищать своего господина»³.

Дальнейшее развитие образ тела государства получит у Т. Гоббса. С одной стороны, он изобразит его как классического английского джентльмена: маскулинного, с короной на белых волосах, скипетром в одной руке и мечом в другой. С другой — тело Левиафана сложено из миллионов безликих человеческих существ, «зеков». При этом для Гоббса главное то, что у Левиафана человеческая голова (пусть даже и львиное тело, как считал более поздний поэт Йетс — с чем Гоббс, пожалуй, вполне мог бы согласиться). Потому что зеки лишены головы: они лишь части и провода, обеспечивающие работу «тела». Таким образом, лишь весь монстр Левиафана целиком составляет автономный субъект. Этого субъекта Гоббс называет Правителем, Царём, Монархом и другими именами. Однако в действительности у Левиафана нет ни собственного тела, ни тем более головы шумерца-англичанина. Он представляет собой чудовище, искусственное, механическое животное⁴. Уже Руссо уличает Гоббса во лжи, когда он пытается представить централизованное государство как естественную ступень развития общества: в этом состоянии нет ничего «естественного», ни единого элемента. Люди, «расчеловеченные» Левиафаном,

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 168.

² Там же, с. 184.

³ Там же, с. 186.

⁴ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 29–30.

превращены в его механические сегменты и встроены в алгоритмы его самовоспроизводства, которые мы сегодня называем технологиями. Ф. Перльман замечает, что хотя теоретически в этом и можно увидеть своего рода игру или танец, однако такие игры и танцы не встречаются нигде в природе — ни среди животных, ни среди людей. Это — пляска смерти, запущенная машиной Левиафана¹.

В любом случае образ «тела» — пусть технического и искусственного — оказывается необходимым для самой возможности вообразить субъект абсолютной власти. Её абсолютность при этом выражена в сведении всех исполняющих роль «частей тела» даже не к телам как таковым, а к их деталям, что, с одной стороны, призвано удостоверить их бытие, с другой — задать ему конкретное направление и поставить пределы. В этом смысле пробуждение Левиафана становится точкой, после которой под различием культурных пространств впредь будет пониматься лишь различие между вариациями Левиафана, но отнюдь не между человеческими сообществами и их картинами мира². «Искусственный человек» Гоббса — как на уровне репрезентации, так и институционально — на много веков подменяет собой «естественные» социальные субъекты. Суверенную власть Гоббс определяет как душу тела-государства, без которой невозможно движение его членов. Повиновение ей станет преподноситься гражданам как условие безопасности и защиты³.

В «Политической теологии» К. Шмитта мы встречаем теоретическое обобщение этого процесса: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причём, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре»⁴.

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 141.

² Там же, p. 72.

³ Томас Гоббс. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. С. 306.

⁴ Карл Шмитт. Политическая теология. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 57.

Хронологически следующим важным метафизическим телом средневековой европейской политической теологии стало так называемое «тело народа», выведенное из мистико-политического тела церкви в позднем его прочтении как корпорации христиан. Оно обособилось в отдельный своеобразный мистико-политический субъект, впоследствии подробно разработанный Данте, который вместо категории *Christianitas* оперировал категорией *humanitas*. Тем самым в христианском дискурсе он выделил специфически человеческий, автономный компонент и проинтерпретировал его как самостоятельную ценность, что, по мнению Э. Канторовича, и стало самым оригинальным открытием Данте в политической теологии.

Однако прежде чем из этой концепции сформировалось представление о теле народа как о теле народного субъекта, длительный период народ находился в своеобразном промежуточном онтологическом статусе — хотя и будучи уже различимым, но всё же считываясь лишь как продолжение тела короля. Для иллюстрации этого взгляда Э. Канторович приводит слова Якова I: «Я — супруг, а весь остров целиком суть моя законная жена; я глава, а он — моё тело; я пастырь, а он — моя паства»¹.

Такой механизм субъективации «народа» на индивидуальном уровне служил довольно нетривиальной оптикой, инструментализирующей подданных короля: тело человека не расценивалось как принадлежащее ему. Будучи продолжением тела короля (а впоследствии — государства), оно воспринималось как данное гражданину «напрокат» — ради служения правителю. И если, как мы видим у Аристотеля, в античной системе координат, к примеру, самоубийца предстаёт тем, кто осмелился поправить государство, покусившись на его имущество², то в средневековье самоубийца — это тот, кто покусился на весь *corpus mysticum*, а также (и в особенности) на его главу. Такое инструментальное и подчинённое положение тела гражданина служит ещё одним наглядным свидетельством проблемы

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 190.

² Аристотель. Никомахова этика. <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt> (дата обращения: 20.05.2020).

объективирующей политической редукции к телу, о которой мы говорили в самом начале данного параграфа.

Закономерно, что подобное прочтение тела простого человека впоследствии было инкорпорировано новой, более поздней концепцией — концепцией тела Родины, согласно которой все тела принадлежат её священному метателу. Подобно тому, как каждый христианин, «живущий в теле церкви, обязан встать на защиту этого тела»¹ либо на защиту главы этого тела (то есть правителя), всякий житель страны, обитающий в её теле, метафизически связан с ней ровно настолько, чтобы мыслить собственное тело лишь как продолжение её тела и не жалеть ради него своей жизни, ведь жертва во имя Родины — это достойная жертва, «ибо она приносилась во благо политического и морального тела, которое обладало своими собственными вечными ценностями и достигло морально-этической автономии рядом с *corpus mysticum* церкви»². Таков религиозный бэкграунд сакральной фигуры Родины (а впоследствии — сакрального тела нации).

Дальнейшая героизация воинов, отдавших жизнь за Родину, во многом осуществлялась уже гуманистами эпохи Возрождения и, соответственно, периода формирования национальных государств. И хотя изначально участие в войне прославлялось, прежде всего, как божественное деяние, как возможность принести жертву Творцу, убив во имя Родины врага, впоследствии секуляризация категориального аппарата привела к главенству мистического тела Родины над мистическим телом церкви. Похоже, что именно из этой относительно секулярной концепции со временем выросли все риторические приёмы и собственно дискурс нации и милитаризма, а также лежащая в его основе онтология, отводящая человеку инструментальную роль, подчинённую глобальной метафизической фигуре государства.

Такой взгляд нашёл отражение в учениях ряда философов правой традиции. Так, например, Ю. Эвола пишет: «...нация создается государством, которое даёт народу <...> волю, а

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 223.

² Там же.

следовательно, действенное существование. Выражение «Народ — это тело государства, а государство — душа тела» (1934) при правильном истолковании ведёт нас к классической идее динамичной и творческой связи между “формой” и “материей”¹. В более раннем тексте О. Шпенглера содержится как бы раскрытие этой мысли с точки зрения её применимости к социальной практике: «Всеобщая обязанность донесения о правонарушениях <...> бесконечно уменьшила бы число преступлений. <...> Свободному человеку должна быть предоставлена возможность действовать от имени государства — при известных условиях, в тот момент, когда государство не в состоянии исполнить свои функции»².

Анализ этих слов позволяет нам установить, как телесно связаны в метафизическом дискурсе инстанция государства и тело народа: государство наполняет тела своих граждан подобно тому, как Христос наполняет адептов мистико-политического тела церкви (неслучайно, рассуждая в «Пруссачестве и социализме» о душе прусского народа, О. Шпенглер говорит именно о «монашеской идее государства»³). Благодаря этой наполненности каждый обретает доступ к трансцендентному: «Государство, — пишет Ю. Эвола, — позволяет хотя бы частично раскрыть то “героическое” или воинское содержание, которое заложено в идее верноподданного служения, понимаемого как честь. Речь идёт об особом, высоком идеальном напряжении, которое выводит за пределы не только гедонистических (связанных с материальным благополучием), но и эвдемонистических (относящихся к довольству духовному) ценностей»⁴.

Так звучала официальная риторика, сопровождавшая превращение жителей свободных и самоуправляющихся обществ в униженных слуг, стеснённых законами, запретами и налогами (совершить такое превращение оказалось не по зубам

¹ Юлиус Эвола. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. С. 22.

² Освальд Шпенглер. Воссоздание Германского Рейха. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 79.

³ Освальд Шпенглер. Пруссачество и социализм. М.: Практис, 2002. С. 53.

⁴ Юлиус Эвола. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. С. 25.

ни одному предшествующему Левиафану, даже Риму, не располагавшему подобной теологической аргументацией).

И хотя первое время некоторые слуги всё ещё могли пользоваться лесами и лугами для выпаса животных и сбора хвороста, формально это уже были леса и луга их господ. Так земля стала принадлежать могущественному механическому властелину¹. А её обитатели, смиряясь с клерикальной версией концепции греха, постепенно адаптировались к иерархической картине мира, в которой им предстояло научиться жестокости и (тоже впервые!) направить её сокрушительную силу против самих себя и собственных стремлений², в том числе против стремления к свободе (как это было в период колонизации европейцами жителей Америк или в период расцвета государственности в Юго-Восточной Азии)³.

Примечательно, что на этой роли агента большого метафизического тела и заканчивается онтологическое признание народа инстанциями власти: его тело и тело каждого его члена существует лишь в той мере, в какой репрезентирует нечто трансцендентное себе. В пределах этой функции оно обладает известной степенью свободы (например, «сообщить о правонарушении, лично выдвинуть обвинение, лично вмешаться в происходящее любым образом»⁴), но оно не перестаёт быть от этого лишь предикатом. Как мы видим, возможность такого взгляда сформировалась уже в средневековой политической теологии.

Так, Э. Канторович подчёркивает, что как государство, так и Родина были не персонифицированы, а именно «отелеснены»⁵, во-первых, поскольку именно эта концептуальная процедура позволяла удержаться в регистре не только трансцендентного, но и сакрального, выстроив аналог тела церкви.

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 150.

² Там же, p. 152.

³ Там же, p. 151.

⁴ Освальд Шпенглер. Воссоздание Германского Рейха. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 81.

⁵ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 224.

А во-вторых, государство именно «разлито» в телах граждан и в этом смысле, безусловно, существует только через их конкретную телесность, в частности через символическое тело нации. Но как оно работает? Э. Дюркгейм полагал, что важнейшей движущей силой любого социального тела являются эмоции, образующие некий психологический ландшафт, внутри которого индивиды формируют определённый язык, а значит, могут понимать друг друга и взаимодействовать на основе этого понимания¹.

Отталкиваясь от этого тезиса классической социологии, в рамках исследования формирования индивидуальных и коллективных тел С. Ахмед подробно описала эмоциональные механизмы метафизической конструкции тела нации (представляющие собой один из центральных принципов её работы) и пришла к выводу, что идентификация народа с телом нации в существенной степени опирается на апофатическую идентичность: «Зачастую чувствовать любовь к нации (где под любовью подразумевается взаимность, а ты с её помощью как бы платишь за это налог) означает одновременно чувствовать уязвленность другими — теми, кто “отбирает твоё”»². Посредством работы с эмоциями нарратив государственности приглашает члена нации включить себя в обращённое к нему национальным дискурсом абстрактное «ты» и благодаря этому увидеть, что такое включение прежде всего означает включение в режим мести всем нелегитимным другим, «репрезентируемым как наступающая на нацию саранча»³. В этом же месте С. Ахмед регистрирует появление риторики уязвимости белого тела, то есть коллективного тела белой расы.

Развитие этой риторики, предположительно, следует искать в одной из центральных политических тактик власти, используемых ею для собственного воспроизводства, — в тактике формирования отвращения. Связь между отвращением и властью становится очевидной при исследовании специфики

¹ Энн Роулз. Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума. Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 3–7.

² Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 1.

³ Там же.

реакций отвращения и их роли в иерархизации пространств и тел. Как утверждает У. Миллер¹, реакции отвращения касаются не только объектов, которые угрожают нарушить символические границы субъекта, но также и объектов, которые воспринимаются как низшие по сравнению с субъектом. Низость при этом ассоциируется с телесным низом и лишь затем переносится на другие тела и пространства. Таким образом, отвращение возникает в пространстве отношений власти между верхом и низом.

Путь западноевропейской морали от неоплатонизма к клерикальному и этатистскому христианству позволяет заметить, что, выражаясь языком психоанализа, субъект в таких условиях постоянно оказывался вынуждаемым в лучшем случае к сублимации, а в худшем — к вытеснению. По этой причине неудовлетворённость, традиционно вырабатываемая в такой культуре, сформировала определённую традицию конструирования каналов, по которым либидо вытесненных влечений конвертируется в другие аффекты, способные в конечном итоге служить чисто политическим целям.

Один из наиболее распространённых аффектов такого типа — инвертированная зависть ко всем тем, кто не вынужден (или якобы не вынужден) подвергаться подобной репрессии культуры. Сюда относятся, в первую очередь, выходцы из обществ неевропейского типа. Именно на них чаще всего падает подозрение в обладании доступом к прямым формам удовлетворения прямых влечений. В инвертированном варианте зависть, вызываемая этим подозрением, оборачивается презрением или даже страхом перед «низшими» существами, не сумевшими «покинуть природный регистр ради человеческого». Этот аффект находит выражение во множестве феноменов массовой культуры. Например, в мифе о чёрном насильнике, подробно исследованном во 2-й половине XX века, в том числе А. Дэвис².

Согласно этим исследованиям, колониальная европейская привычка ассоциировать чернокожих людей с природой

¹ William Miller. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. P. 43.

² Анджела Дэвис. Расизм и миф о чёрном насильнике. http://anticapitalist.ru/archive/teoriya/biblioteka/andzhela_devis._rasizm_i_mif_o_chernom_nasilnike.html (дата обращения: 20.05.2020).

(собственно, и послужившая веским основанием и оправданием для колониализма) настолько прочно укоренилась в культуре, что целые поколения белых приучились подозревать чернокожих в праве удовлетворять недоступные белым, а потому вытесненные и табуированные консервативной моралью влечения.

Однако Супер-Эго белых наций, разумеется, не допустило бы переживания этого подозрения как формы зависти, ведь это означало бы признать ценность вытесняемого, что, в свою очередь, противоречило бы христианской морали и её интерпретации разрыва между телесным верхом и телесным низом. Поэтому необходимой оказывалась именно инверсия, производящая обесценивание сверхценного аффекта. Следствием этой когнитивно-психологической процедуры неизменно становилось отвращение, непрерывно генерируемое в отношении представителей неевропейских обществ — то есть всех тех, кого можно было бы заподозрить в обладании доступом к запрещённым христианской культурой удовольствиям.

Характерно, что этот принцип распространяется и на всех остальных «подозреваемых» в свободе от необходимости сублимировать влечения в соответствии с бинарной метафизикой христианской картины мира. Так, М. Бронский исследует¹ напряжение между гетеросексуальным страхом гомосексуальности и гей-культурой (а также наслаждением, с которым она ассоциируется) и возникающую в этом напряжении зависть к наслаждению свободой и телесными удовольствиями.

С. Жижек также исследует² амбивалентность инвестирования в «другого» как в того, кто наслаждается и чьё наслаждение выходит за пределы экономики инвестирования и возвращения. С этой точки зрения расист и гомофоб через агрессию и ненависть³ пытаются украсть это наслаждение, которое, как они полагают, было украдено у них.

Таким образом, западное мышление в очередной раз предстаёт перед нами, во-первых, исключительно бинарно

¹ Michael Bronski. *The Pleasure Principle: Sex, Backlash, and the Struggle for Gay Freedom*. New York: St. Martins Press, 1998.

² Slavoj Zizek. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 1991.

³ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 120.

ориентированным, а во-вторых, тотально иерархизирующим все свои содержания: даже если речь идёт о теле, оно подвергается картографированию в терминах метафизического противостояния внутри бинарных оппозиций «верх — низ», «возвышенный — низменный», «трансцендентный — имманентный». Такая эпистемологическая механика решающим образом влияет на политическое измерение общественной жизни, запуская в ней определённые процессы, ценностные матрицы, этические установки и схемы коммуникации и вызывая в конечном счёте такие явления, как гомофобия, расизм, сексизм и национализм.

Характерно, что метафизическая фигура нации оказывается не только «отелесненной», как об этом говорит Э. Канторич, она также оказывается и гендерно окрашенной (разумеется, исходя из патриархатных прочтений гендера). С точки зрения С. Ахмед, использование таких метафор, как «мягкость» и «твёрдость» показывает нам, как эмоции становятся атрибутами коллективов, которые конструируются как существующие именно через чувства. Такие атрибуты отчётливо окрашены гендерно: национальное тело — это тело «феминное»: «другие» вторгаются в него и захватывают его¹.

Характерно, что при этом дискурс ожидания этого вторжения легитимизирует жестокость в отношении тел Других — во имя защиты нации² (подобно тому, как патриархатная маскулинность содержит в себе сценарий защиты тела женщины и превентивного пресечения внимания к ней других мужчин), что выражается в росте активности как молодёжных ультраправых группировок (как правило, с характерной агрессивной маскулинностью), так и различных влиятельных правых медийных фигур.

Однако тело нации/государства составляют не только мужское и женское метафизические тела. Также важную роль в нём играет фигура ребёнка — наиболее сложная в метафизическом корпусе отношений между инстанциями тела и власти.

Ребёнок представляет собой один из наиболее распространённых символов нации. Корни этого обстоятельства, с точки

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 2.

² Там же, p. 47.

зрения С. Ахмед, легко обнаружить с помощью методологии Ж. Лакана. Согласно одному из центральных тезисов его психоанализа, любить означает желать быть любимым. Поэтому поддержание любви достигается, прежде всего, за счёт prolongation надежды любящего на ответную любовь со стороны его объекта любви. Такое обещание любви способно долго поддерживать и невротичную безответную любовь.

Примерно в таком положении оказываются граждане перед лицом государства, требующего их любви, но не способного ответить им взаимностью и продолжающего вытеснять их в инструментальное продолжение своего тела. Для того чтобы предотвратить утрату гражданами любви в случае длительного невыполнения государством своих обещаний (собственно, и вызвавших эту любовь), оно формирует концепт «отсроченной» взаимности, утверждая примерно следующее: да, в настоящем данные гражданам обещания, вызвавшие их любовь к Родине, невыполнимы. Но зато они выполнимы в будущем. И по крайней мере ради будущего гражданам следует продолжать любить Родину, чтобы хотя бы их дети узнали силу этой взаимной любви и благо выполненных обещаний. Вспомним здесь «Котлован» А.П. Платонова: рабочих, с энтузиазмом жертвующих жизнью во имя будущего.

С одной стороны, такая установка действительно позволяет примириться с невзаимностью любимого объекта и продолжать любить его, с другой — она обеспечивает гражданам чувство состоятельности их собственного жизненного проекта: дать детям будущее означает избавиться от экзистенциальной тревоги и спокойно укорениться в порядке сущего. В этом смысле метафизический ребёнок — это своего рода телесное воплощение обещания властью вернуть любовь, отданную гражданами Родине¹. Именно поэтому образ здорового и vitalного ребёнка становится общим местом всех без исключения этатистских систем, и, вероятно, по этой причине их предводители так часто осуществляют публичные телесные прикосновения к младенцам.

Само же метафизическое детское тело тотально сакрализуется в политической и идеологически обусловленной бытовой

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 192–193.

риториках, что, однако, не влечёт за собой никаких реальных улучшений в положении детей в обществе. Декларация превосходства ценности жизни ребёнка над жизнью взрослого, масштабное наступление на репродуктивные права женщин под предлогом борьбы с «детоубийством», консервативная демографическая политика — всё это, с одной стороны, формирует своеобразный идеологический ландшафт и определяет ценности общества, но, с другой, никак не ведёт к повышению качества жизни детей.

Аналогичным образом фигура ребёнка служит тотальной «отсроченной абстракцией» и при социальном регулировании бытия женщин: смысл жизни конкретной женщины как бы отчуждается в будущее, служению которому она должна посвятить своё настоящее, отказавшись от каких бы то ни было смыслов в нём самом. Метафизический концепт ребёнка — это своего рода механизм «отложенного смысла», позволяющий не терзаться смысловым вакуумом в настоящем и видеть его оправданность перед лицом будущего, из которого можно черпать силы для повседневного отчуждения в этот концепт.

Такое «откладывание смысла» не имеет конкретного предела, а его нити теряются в тумане отдалённого будущего, что помещает женщину в состояние надежды на оправданность своей личной утраты режима «человеческого» во имя отдалённого и наполненного смыслом будущего.

Именно это выпадение женщины из мировоззренческого и смыслового измерений, с одной стороны, всегда служило аргументом для патриархального порядка власти, с другой — им же самим и производилось: он не только поддерживал такое исключение женщины, риторически натурализуя его всеми возможными способами, но и тщательно скрывал политические происхождение и регулярную перезагрузку этого сценария.

Такова механика отчуждения в метафизическую абстракцию мужского, женского и детского субъектов, производимых механикой власти «поверх» реальности объектов, которым предписываются эти имена.

Интересно, что в правых политических проектах все три рассмотренных метафизических тела (женщины, мужчины и ребёнка), составляющие разные аспекты тела нации, служат, в свою очередь, опорой и одновременно продолжением для

ещё одного тела, сакрального и секулярного одновременно — тела правительства.

Так, у Ю. Эвола мы читаем: «Избранные члены фашистской партии должны были стать не только вооружённой гвардией государства, но также элитой — высшим носителем Идеи. До относительно недавнего времени в центрально-европейских государствах эту роль играла аристократия как политический класс. Поэтому здесь уместнее говорить об “Ордене”, нежели о “партии”»¹. Оттенок платоновской онтологии в этих словах налицо. Характерная для неё оптика создаёт возможность представления о партии как о коллегии жрецов, охраняющих ворота к своего рода «Абсолютному бытию».

По мере своего смещения вправо к аналогичной оптике всё больше приближалась и партия большевиков. Так, С. А. Павлюченков отмечает: «Из разнообразного арсенала имеющихся определений феномен большевистской партии точнее всего, как ни странно, характеризует архаический термин, к которому привилось иронически-негативное отношение. Сталин называл компартию “орденом меченосцев” и оказался наиболее точен. Это выражение появилось у него в июле 1921 года в наброске плана брошюры о политической стратегии и тактике: “Компартия как своего рода орден меченосцев внутри государства Советского, направляющий органы последнего и одухотворяющий их деятельность”. <...> Именно образ средневекового монашеского ордена с его строгой идеологией и — тайными ересями, процветавшими в стенах рыцарских замков, с требованиями суровой дисциплины, ригоризмом его членов и — злоупотреблениями мирскими радостями — всё это весьма напоминало то, чем являлась партия большевиков в 1920-е — 1930-е гг. Хотя, безусловно, о полном соответствии века двадцатого веку двенадцатому говорить не приходится»².

Впрочем, учитывая мощный метафизический бэкграунд Сталина, такой его взгляд на роль партии выглядит вполне закономерно. Поэтому, накладываясь на сложившуюся в культуре за века метафизическую картину мира, он как бы достроил

¹ Юлиус Эвола. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. С. 54.

² Сергей Павлюченков. «Орден меченосцев». Партия и власть после революции 1917–1929 гг. М.: Собрание, 2008. С. 62.

в новом проекте то, чего в нём не хватало с точки зрения последовательности: вертикаль метафизической власти.

Сквозь её призму народ появляется из мистерии высказывания, из метафизического священнодействия жрецов (примешанного, впрочем, к физическому «священнодействию» крови и почвы самого народа). Но даже и в этом положении он остаётся лишь частью мистико-политического тела — подобно рассмотренным выше фигурам мужчины, женщины и ребёнка. Ни один его представитель не может субъективизироваться иначе, чем предусматривают установленные сценарии субъективации, так как в противном случае Идея не найдёт должного выражения в мире. Неслучайно, говоря о победе фашизма, Ю. Эвола отмечает: «Нельзя умолчать о той роли, которую сыграла итальянская человеческая субстанция»¹. Народ здесь предстаёт продолжением тела Италии — метафизического тела, одна из субстанций которого — человеческая.

В этом взгляде нельзя не отметить один довольно важный парадокс: с одной стороны, Ю. Эвола настаивает на обозначенной оптике, отводящей народу роль подчинённого и пассивного органа большого метафизического тела. С другой стороны, он беспрестанно обращается к категории духовности. Например, критикуя фашизм (справа), он пишет: «Совершенно отсутствовала позитивная часть, не давалось никакого высшего критерия для определения поведения, стиля, мировоззрения, черт характера и духовных склонностей того, кто имел право называться арийцем»².

Коллективизму пролетарских проектов Ю. Эвола с презрением противопоставляет индивидуализм и «духовность» правых проектов. Однако при этом он продолжает мыслить человека лишь как клетку в органе, служащем частью тела великой нации и потому лишь косвенно помогающем претворению Идеи в вещах. Как в таком случае здесь возможен заявляемый индивидуализм и в чём такой взгляд на человека будет более индивидуалистичным, нежели левые коллективистские модели — остаётся не прояснённым. Как военизированные

¹ Юлиус Эвола. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. С. 117.

² Там же, с. 110.

системы, противопоставляемые им бездуховным обществам потребления¹, с одной стороны, и не менее бездуховным коллективизмам — с другой, обеспечивают примат личности над коллективом, а духовности — над инерцией и невозможностью трансценденции? Этот вопрос не находит внутри рассмотренных систем непротиворечивого ответа.

То же мы находим и у О. Шпенглера: в одном месте он пишет о полной аморфности, пассивности народа, его вторичности как вспомогательного органа — по сравнению, скажем, с «головой» тела², о том, что единственный сценарий его онтологизации состоит в служении³, о том, что главный доступ к трансцендентному осуществляется через коллективную национальную причастность к Идее.

В другом же месте он провозглашает в качестве главных ценностей человека, приступающего к военной службе, «интеллигентную дисциплину, духовную самостоятельность, внутреннюю свободу»⁴. В одном месте он говорит о возможности трансценденции только через причастность к коллективному трансцендирующему телу⁵, в другом — высмеивает коллективизм социалистов, в том числе за то, что они стремятся «лишить немецкий рабочий класс честолюбия, связанного с индивидуальными, персональными достижениями»⁶.

Как возможно одновременное отрицание субъекта через растворение его в теле нации и провозглашение его же в качестве субъекта духовности, отринутого либеральным и социалистическим проектами? Как возможно одновременное отрицание и провозглашение автономии субъектов? Наконец, как вообще возможна духовность через следование универсальному ритуалу, по определению не требующему никакого индивидуального пути и поиска? И что в таком случае мы должны понимать под духовностью и индивидуальностью?

¹ Юлиус Эвола. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. С. 65–66.

² Освальд Шпенглер. Воссоздание Германского Рейха. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 39.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 52.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 126.

Невозможность дать непротиворечивые ответы на эти и другие вопросы обнаруживает парадоксальность коренных установок классических правых политико-философских проектов, а также лежащих в их основе метафизических систем, исходящих одновременно из противопоставленных друг другу коллективистских (вплоть до полного растворения всех в одном теле) и индивидуалистских установок, собственно, и вводящих в дискурс категорию духовности.

С этой точки зрения то, что Ю. Эвола расценивает как недо-разумение и досадную неудачу фашизма, выглядит, напротив, вполне закономерно. «Бездуховность» и «конформизм», которые он ставит в вину фашизму, на деле оказываются вполне естественным следствием проекта, тотально растворяющего индивида в мистико-политическом теле и освобождающего его тем самым от необходимости мыслить и как-то соотноситься с собой как с автономным субъектом.

Амбивалентной и проблематичной оказывается также категория класса. Так, с одной стороны, она располагает-ся в измерении конкретного и носит чисто эмпирический характер: положение индивида на карте власти-владения (см. 2.3.2) является объективным, а не метафорическим, поскольку закрепляет за ним доступный именно этому классу диапазон материальных и символических благ. Зарплата и форма труда суть инструменты объективного распределе-ния людей по экономическим классам, выходящего далеко за пределы их воли и составляющего основание их матери-ального существования: уровень и продолжительность жиз-ни, условия социализации, формирующие их личность, и так далее.

С другой стороны, прочтение понятия «класс» с помощью метафизической оптики (знающей абстрактное, но не знаю-щей конкретное) так же неизбежно влечёт за собой появление сакральных фигур, иерархии и власти. Как это будет показано далее на примере фильма А. Вайды «Человек из мрамора», не-явно теологические авторитарные квазисоциалистические ре-жимы вполне справились с тем, чтобы очистить образ рабочих от самих рабочих — во всей индивидуальной конкретности бы-тия каждого из них. Что в полной мере выразилось в процвета-нии риторики о величии рабочего класса на фоне ужасающего положения реальных рабочих.

Встраивание потенциально материалистической категории класса в метафизическое измерение — не единственный пример обращения дискурсивно левого проекта к метафизике. Так, уже у А. П. Платонова мы встречаем пронзительное переживание хрупкости конкретного человеческого бытия перед лицом мифологической сокрушительности фигур сакрального, которыми с самого начала оказался насквозь пронизан советский проект.

Обратимся непосредственно к фрагменту текста Платонова из перспективы вопроса о месте сакрального в советском (метафизического — в политическом). «Нынче же Полюбезьев <...> в социализме благодаря объявленной Лениным кооперации почувствовал живую святость и желал Советской власти добра», — читаем мы в «Чевенгуре». В этом грандиозном проекте человек превращается в устройство для строительства священного коммунизма, принося ему в жертву себя, сведённого к трудовому телу: «Мы всё своё тело выдавливаем для общего здания»¹, «Дневное время проживается одинаковым, сгорбленным способом — терпением тела, роющего землю, чтобы посадить в свежую пропасть вечный, каменный корень неразрушимого зодчества»²; в нём ребёнок умирает на руках рабочих, не перенеся вынужденных телесных лишений; в нём жизнь предстаёт оправданной лишь при условии принесения всего её «вещества» на жертвенный алтарь самодостаточного будущего при условии слияния с коллективным телом его строительства: «Вощёву дали лопату, он сжал её руками, точно хотел добыть истину из земного праха; обездоленный, Вощёв согласен был и не иметь смысла существования, но желал хотя бы наблюдать его в веществе тела другого, ближнего человека, — и чтобы находиться вблизи того человека, мог пожертвовать на труд всё своё слабое тело, истомлённое мыслью и бессмысленностью». «Сафронов управился принести Жачева и, свалив его изнемогшее тело в угол барака, сказал: — Пускай это пролетарское вещество здесь полежит — из него какой-нибудь принцип вырастет»³.

¹ Андрей Платонов. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть. М.: Время, 2011. С. 439.

² Там же, с. 448.

³ Там же, с. 447.

Сострадание, переживаемое А. П. Платоновым к этому ове­ществлённому и инструментализированному человеку, нахо­дит причудливое выражение в парадоксальном одушевлении (и «отелеснении») техники, становящемся как бы лазейкой к его собственному одушевлению, ведь если человек сведён к машине, единственный способ не утратить переживание его как живого — одушевить машину, например: «Паровоз стоял великодушный, громадный, тёплый на гармонических перева­лах своего величественного высокого тела»¹.

У Платонова же мы встречаем рефлексию о первом narra­тиве о святости вождей социалистического проекта. В «Котло­ване» маленькая Настя говорит о себе так: «Главный — Ленин, а второй — Будённый. Когда их не было, а жили одни буржуи, то я и не рожалась, потому что не хотела. А как стал Ленин, так и я стала!»²; товарищ Жачев восклицает: «Отчего ж тогда Ленин в Москве целым лежит? Он науку ждёт — воскреснуть хочет»³; в «Чевенгуре» Дванов обращается к юродивому, считающему себя богом: «Здравствуй, Никанорыч, — тебе б пора Лениным стать, будя богом-то!»⁴; приказчик говорит голодной старухе: «Дождались: Ленин взял, Ленин и дал»⁵ (очевидная отсылка к поговорке «Бог дал, Бог взял») и так далее. Закономерно, что канонизация вождей революции совершается на инерции того архаичного метафизического мировосприятия, которое века­ми формировалось в культуре.

По-видимому, именно здесь и пролегает канал, по ко­торому в левый (формально антиметафизический) полити­ко-философский проект проникает метафизический взгляд на мир и радикально меняет его сообразно собственной ори­ентированности. Ритуальное помещение тела Ленина в мав­золей⁶, поэма В. В. Маяковского «Владимир Ильич Ленин»

¹ Андрей Платонов. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть. М.: Время, 2011. С. 43.

² Там же, с. 460.

³ Там же, с. 515.

⁴ Там же, с. 88.

⁵ Там же, с. 171.

⁶ Некоторые авторы (например, С. Московичи) утверждают, что как мумифицирование Ленина, так и весь метафизический культ, вы­строенный вокруг его фигуры, возникали, во-первых, вопреки его

с сотериологическим пророчеством и чисто библейскими воззваниями:

«Хоть для правнуков,
не зря чтоб
кровью литься,
выплыви,
заступник солнцелицый»¹,

представление о Сталине как об отце народов, сакрализация партии, монополия на истину о мире и многие другие феномены Советского мира (а также стран соцблока и прочих псевдокоммунистических диктатур) свидетельствуют о мощном «подземном» метафизическом течении в дискурсах этих квазиловых (квазиантииерархических) проектов.

По всей видимости, именно в той мере, в какой они принимали в своё политическое метафизику, они отходили вправо. С этой точки зрения отход вправо — это и есть отход в метафизический регистр политического.

Поэтому, если всё же пользоваться проблематичной (но неизбежной) терминологией, подробно рассмотренной нами в первом параграфе, можно заключить, что мера обращения

собственному видению самого себя и своей роли в истории, а во-вторых, были обусловлены потребностью новой готовящейся власти в подготовке народа к сталинской диктатуре, выстроенной на по-настоящему религиозных основаниях. Так, ссылаясь на воспоминания близких и соратников Ленина, а также на мнение историка И. Дойчера, С. Москвичи пишет: «Известно, что он противился прославлению своей личности, несовместимому с марксизмом, безусловному согласию с его идеями, несовместимому с наукой, и, наконец, абсолютному подчинению, несовместимому с демократией. <...> Способ, которым его возвеличивают, возмущал бы Ленина. Бальзамируя его, как египетского фараона, провозглашая его кумиром революции, они превращают в бога того, кто боролся за мир без бога и без властелина» (Серж Москвичи. Психология харизматического вождя. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 687–688). Таким образом, с этой точки зрения метафизическое оказывается не имманентным, по крайней мере, политике Ленина, но вчитанным в его фигуру апостериори. Впрочем, как было показано выше, в первые послереволюционные годы имел место и целый ряд других симптомов смещения революции в метафизику (то есть в конечном итоге вправо) — помимо сакрализации фигуры самого Ленина.

¹ Владимир Маяковский. Владимир Ильич Ленин. http://az.lib.ru/m/majakowskij_w/text_0480.shtml (дата обращения: 20.05.2020).

левых проектов к метафизике и есть мера их смещения вправо. Это указывает на отсутствие содержательного противоречия в анализе генезиса политической метафизики и в установлении корреляции между её собственным генезисом и генезисом правых систем миропонимания.

Таковы некоторые наиболее очевидные проблемы встраивания метафизических фигур тела в политико-философские схемы, а также отстраивания от этих фигур специфической онтологии. Принимать их во внимание сегодня означает, во-первых, лучше понимать эпистемологические и идеологические матрицы прошлого, а во-вторых, более критически и продуктивно подходить к современным политико-философским дискурсам, в том числе к современному российскому консервативному дискурсу, всё чаще и многообразнее апеллирующему к метафизике на всех уровнях своих репрезентаций.

Конец оснований

Итак, мы проследили, как известные Западнему миру проекты власти исторически вызревали из корпуса античных текстов, а затем, в ещё большей степени, из средневекового трактата — теологического по жанру и политического по существу.

Проекция свойственной ему метафизической картины мира на повседневность задала ритм превращению *mysterium* в *ministerium*¹ и, оттолкнувшись от сакральных иерархий, сформировала основные иерархии — социально-политические, а также принципы их функционирования. Вот почему «ангелы и бюрократы — точно так же, как в кафкианском мире — тяготеют к слиянию: не только небесные посланники располагаются согласно функциям и обязанностям, но и земные служащие в свою очередь приобретают ангелоподобные черты — и, подобно ангелам, наделяются способностью очищать, просвещать, совершенствовать. <...> Не только понятие иерархии, но также понятие служения и миссии <...> обретают свою первую систематическую артикуляцию именно в отношении ангельской деятельности»², — замечает Дж. Агамбен.

¹ Буквально: таинства — в административный аппарат.

² Джорджо Агамбен. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 263.

«Наша иерархия, свяшенно благоустроенная из богоустановленных степеней, подобообразна небесным иерархиям, сохраняя в себе, насколько это возможно между людьми, и их богоподражательные и богообразные черты. <...> Божественность [...] даровала нам иерархию во имя спасения и обожения всех разумных и мыслящих существ. <...> Исток подобной иерархии сокрыт в источнике жизни, в самой сущности блага, — иными словами, в Троице, единственной причине всего сущего, от которой истекает для всякой вещи бытие и всякое благо»¹, — пишет Псевдо-Дионисий.

Итак, мы видим, что в такой картине мира власть трактуется не столько как отправление господства некой самостоятельной сакральной фигуры, но как отражение божественного порядка, которому надлежит обрести на земле форму, синхронную с небесной. Поиск этой формы и послужил началом формирования в социальном пространстве иерархических конструкций, призванных обеспечить должный метаболизм власти (то есть осуществление божественного порядка). Предполагалось, что его зеркальное повторение будет способствовать должной подготовке земного мира к Страшному суду. Эта концепция широко распространялась церковью в период начала централизации государства и клерикализации: «Бог — вершина иерархии, за ним идут ангелы, в самом низу — демоны. При этом каждая ступень поклоняется вышестоящей. В этом заключён священный порядок. Напротив, сопротивление ему жителей вольных деревень и городов — проявление хаоса, возглавляемого Сатаной, соблазняющим людей свободой. <...> Благодаря концепции первородного греха, отныне жертва объявляется виновной в своих бедах. Греша, люди из благодати ввергаются в страдания. Оставаясь грешными всю жизнь, они не в силах освободиться от страданий никогда. Поэтому их причина — не в угнетателях и господах, а в самих людях. Они — сами свой главный враг»². Такое представление о тесной концептуальной связи между божественной и классовой иерархиями на много

¹ Джорджо Агамбен. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 256.

² Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 146.

веков определило риторику самообоснования властных институций и в целом государств.

Впрочем, именно здесь у теологов возникали вполне закономерные и трудно разрешимые вопросы: что будет с миром после Страшного суда, когда роль иерархий будет исчерпана, а необходимость в них пропадёт? Что будет с участниками разных звеньев этих иерархий? Как изменятся отношения между ними? И на каком основании тогда будет существовать власть и будет ли (ведь её смысл служил лишь подготовке к Страшному суду)?

Так, Фома Аквинский размышляет: «Когда он упразднит всякое начальство, всякую власть и силу, то есть когда прекратится всякая власть — как человеческая, так и ангельская, — тогда мы будем непосредственно перед Богом [*immediate erimus sub Deo*] [...] Но останутся ли тогда различия в ангельских чинах? Я говорю: останутся в плане превосходства славы [*ad eminentiam gloriae*], согласно которому один стоит выше другого, но исчезнут в плане действенности исполнительного управления в отношении нас [*ad efficaciam exeurionis ad nos*]. Поэтому он говорит, что станут бездеятельными те ангелы, чьи имена связаны с исполнением, а именно — начальства, власти и силы. <...> Последующее царство будет, так сказать, лишено правления»¹. «Ангельские ведомства будут существовать после Страшного суда лишь в качестве гимнологической иерархии, то есть в форме созерцания и восхваления божественной славы. В тот момент, когда свершится всякое провиденциальное действие и будет приостановлено всякое спасительное управление, останется лишь песнопение. Литургия уцелеет исключительно в форме славословия»².

Таким образом, для средневековой теологии смысл власти отнюдь не связан с самоценностью власти как таковой или даже с её отождествлением с божественной славой и её отправлениями. Напротив, он производится исключительно концептом божественного миропорядка, призванного обеспечить достижение истины в некоем моменте будущего, отсроченного лишь образом времени в христианской метафизике.

¹ Джорджо Агамбен. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 266–267.

² Там же, с. 270.

Это означает следующее: если предположить, что мир не разделён на горний и дольний, а время не направлено от грехопадения к Страшному суду, пропадает и то напряжение подготовки к нему, для которого необходимой является власть. Иными словами, даже в логике христианской метафизики за пределами её образа времени и истории у власти нет никакого смысла, так как ей попросту нечему служить и не к чему готовить мир.

После так называемой «смерти Бога» мир оказался на краю пропасти безвременья, где требовалось переозначить истину. При этом стало невозможно мыслить её как отсроченный и обязательный момент будущего: после Первой мировой войны образ будущего (каким оно мыслилось прежде) больше не мог существовать. Всё, что оставалось после того, как в страшных бойнях растворился христианский образ истории, — предположить возможность истины, имманентной, а не трансцендентной миру.

Однако в этом случае у власти больше не могло быть никаких теоретических оснований (поскольку, как мы убедились, они невозможны за пределами концепции подготовки к Страшному суду — даже в логике христианской апологии власти). Это значит, что все последующие формы власти и их риторика самолегитимации лишь инерция прежней формы, но уже без содержания, лишь призрак старого мира, по чистой случайности сохранивший своё могущество: то, что создало современную машинерию власти и её обоснования, навсегда исчезло на полях кровопролитных сражений и в печах концлагерей.

И даже если предположить, что внутреннюю логику этого морока ещё можно использовать в силу её дисциплинарного потенциала, она сама не позволит нам сделать это непротиворечиво, поскольку и для неё существование власти в современном мире выглядит лишённым оснований.

Таким образом, сама христианская теология подсказывает нам: в лице современных форм власти и её сложных иерархий мы имеем дело лишь с призраком, не способным к собственному обоснованию и предлагающим вместо него лишь невразумительное бормотание о порядке и дисциплине.

По всей видимости, эти тонкие и необратимые перемены в истории прекрасно уловили те, кто обратился к строительству

нового мира — на безвластных основаниях. Вольные советы Гражданской войны в Украине 1919–1921 гг., вольный Кронштадт, анархо-коммунизм в Испании 1936 года: все эти эксперименты были самым закономерным и последовательным выходом из теологической картины миропорядка, опровергнувшей себя катастрофичностью XX века. Старый мир сорвался со своей собственной оси и утратил любые обоснования власти как принципа мироздания. Темпоральность анархистского проекта оказалась самым логичным ответом на крах темпоральности христианской метафизики: если отсроченность истины больше не является необходимой, значит, истина может принадлежать настоящему. А поскольку у власти больше нет оснований, обусловленных отсроченностью истины и необходимостью подготовки к ней, это означает, что момент истины возможен не только в настоящем, но и лишь при полном освобождении от власти (как ошибочно введённого условия, соответствовавшего прежней картине мира, но больше не соответствующего настоящей).

Таким образом, власть как принцип организации мироздания берёт своё начало в концептуальных основаниях христианской теологии (во многом продолжающих античную метафизику), но и утрачивает их как вместе с прекращением господства христианского апокалиптизма, так и вообще за пределами христианской темпоральности. В этом смысле все формы власти, сохраняющиеся в пространстве мира, опустевшего после «смерти Бога», лишены каких бы то ни было оснований — даже в логике собственно христианского метафизического проекта.

Подведём итоги. В Средние века траектории политической мысли задаёт христианская теология (вобравшая в себя целый ряд установок античной метафизики). В рамках неё появляются несколько центральных фигур, выражающих сплетение концептов власти и тела:

— фигура двойного тела короля, восходящая, с одной стороны, к античным представлениям о двойственности фигуры правителя, а с другой — к библейским представлениям о двойственной (богочеловеческой) природе Христа¹;

— тело церкви;

— тело государства;

¹ Эрнст Канторович. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2005. С. 395.

— тело Родины — как секуляризованный вариант мистического тела церкви;

— тело народа: сначала выступающее лишь в качестве продолжения политического тела короля, а затем — как самостоятельный субъект, из которого впоследствии станет возможным появление социалистических учений с пролетариатом в качестве центрального субъекта.

С помощью дискурсивного анализа было установлено, как варьировались иерархические отношения между этими ключевыми для западноевропейской истории фигурами, поэтапно проходя клерикализацию власти, секуляризацию категориального и концептуального аппарата и постепенно формируя ту карту властных отношений, которая нам известна в современности — с её прояснённым и автономным субъектом угнетения и сопротивления, с дисциплинарной организацией пространств и телесных практик, с политической механикой религии и концептом Родины.

Концепт Родины появляется в качестве продолжения тела церкви и смыкается с аналогично понимаемым концептом нации. Тело нации, в свою очередь, может приобретать яркую гендерную окрашенность, а также в скрытом виде содержит в себе «метафизического ребёнка», служащего эффективным политическим средством проекции ожиданий взаимности сыновних чувств граждан к государству — в будущее.

Генеалогический анализ становления власти, который продельывает Э. Канторович, позволяет нам заключить, что концепт Родины становится возможен только как логическое продолжение концепта мистико-политического тела церкви. Это, в свою очередь, означает, что патриотический дискурс становится вообще возможным лишь через обращение к религиозной риторике. Неважно, является ли она собственно церковной либо религиозной лишь по своим методу и структуре — как, например, в случае со сталинским режимом или режимом Чаушеску (к фигуре которого применялись ничуть не менее грандиозные метафоры: «Солнце», «Полноводный Дунай разума», «Святой», «Небесное тело», «Демииург» и так далее)¹. Не случайно в ответ на замечание Муссолини о том,

¹ Nicolae Ceaușescu's Cult of Personality. https://wikivisually.com/wiki/Nicolae_Ceaușescu's_cult_of_personality (дата обращения: 20.05.2020).

что государство обладает моралью, но не теологией, Ю. Эвола возражает, что государственная мораль в корне теологична, и потому данное противопоставление бессмысленно¹. Это происхождение патриотического дискурса из теологической метафизики особенно важно для понимания как становления патриотизма, так и его природы как феномена. Теоретическое объяснение такой связи как нельзя лучше дают слова К. Шмитта: «Метафизическая картина мира определённой эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма её политической организации»².

Мы проследили генезис основных метафизических фигур, употреблявшихся в политической мысли, и установили, что в целом он предопределил генезис правого философского и политического дискурсов, их происхождение из сцепления метафизического и государственно-политического. Произведённый анализ становления политической метафизики позволяет нам сделать некоторые принципиально важные выводы.

Во-первых, сформировавшиеся в западной культуре официальные формы власти — церковная, государственная, правительственная, военная, патриархальная (например, семейная или гендерная), тюремная и прочие — исторически восходят к античным и христианским метафизическим системам, а их правомерность зачастую и по сей день обосновывается через схемы аргументаций классической метафизики, несмотря на то, что формально она отвергается в качестве оснований для современной картины мира.

Во-вторых, генезис политической метафизики производит правый философско-политический дискурс (то есть дискурс, представляющий иерархии одновременно естественными и священными), лежащий в основу господствующих картин мира вплоть до сегодняшнего дня и служащий воспроизводству большинства существующих в современности систем власти, а также сопутствующий ему корпус апологетических теорий власти. Мера, в которой левые проекты прибегают к аналогичным метафизическим обоснованиям, есть мера их смещения вправо.

¹ Юлиус Эвола. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. С. 30.

² Карл Шмитт. Политическая теология. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 70.

Таким образом, в-третьих, власть как онтологизирующая и деонтологизирующая инстанция возникает именно из метафизики, поскольку в ней она находит собственное обоснование, чаще всего отсылающее к некоей абсолютной трансцендентной инстанции — неважно, религиозной (например, к Богу), клерикальной (например, к наместнику Бога на земле), имплицитно теологической (к сакральной фигуре вождя, партии и так далее) или секулярной (например, к Мирозданию, Природе или, как у А. Кожева, к Причине¹).

Характерно, что такие отсылки не ведут никуда конкретно и обречены завести вопрошающего в туман названной трансцендентной инстанции, вокруг которой перестают работать категории рационального и остаются только вера и принятие. С точки зрения критики метафизики, это — тупик. С точки зрения эмоций — начало субъекции как включения в идеологию и становления её агентом. Именно по причине неотвратимой авторитарности метафизических фигур власти М. Штирнер подверг радикальной критике все существующие абстракции, императивно обращённые к человеку («Единственному»). Их он называл «идеями-фикс» и полагал, что, заикливаясь на них, «мы опосредуем своё бытие через фигуру Другого и через это бесконечно удаляемся от своей самости»², что фактически означает «носить в своей груди жандарма»³.

Если понимать под материализмом отказ от концепта внешних миру сущностей и представление о том, что все идеи и концепты производятся людьми⁴ и пребывают исключительно в пространстве языка и культуры, а исследовать надлежит не сущности, но феномены, то, как уже отмечалось выше, такой взгляд делает Штирнера ещё более последовательным материалистом, чем иные классики материализма, поскольку

¹ Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 42, 43, 46 и др.

² Kathy E. Ferguson. Why Anarchists Need Stirner. In: *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 169.

³ Макс Штирнер. Единственный и его собственность. СПб.: Азбука, 2001. С. 75.

⁴ Riccardo Baldissone. The Multiplicity of Nothingness: A Contribution to a Non-Reductionist Reading of Stirner. In: *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 77.

он отбрасывает даже значимые для них абстракции государства и «человека-вообще», полагая их метафизическими и потому — опасными.

В-четвёртых, образ тела исторически представляет собой необходимую теоретическую рамку, от которой отстраивается весь метафизический нарратив власти, нуждающейся, с одной стороны, в метафизическом измерении (и потому риторически речь идёт о метафизическом теле), с другой — в измерении физическом, эмпирическом, материальном (и потому речь идёт всё-таки о теле). Это обстоятельство имеет последствия как для измерения метафизических фигур с его собственной внутренней динамикой (которая была продемонстрирована в данном параграфе), так и для конкретного опыта конкретных «тел» людей, чей опыт был задан соответствующей метафизической риторикой (что хорошо видно на примере феноменов милитаризма и материнства). В этом смысле представляется возможным говорить как об искусственном характере категории тела в целом, так и о её предшествовании реальному опыту референтов этой категории и всецелой детерминации порядка их бытия.

И, наконец, в-пятых, после прекращения господства христианского метафизического образа мира с его апокалиптической темпоральностью и концептом отложенной истины, ради подготовки ко встрече с которой и была необходима власть, исчезают какие бы то ни было основания и самой власти. Так становится возможной не только неотложенная истина (не трансцендентная, но имманентная), но и акратический порядок организации мира. Что, по всей видимости, и даёт начало анархистским социально-политическим экспериментам после Первой мировой войны.

В той мере, в какой возможность имманентной истины без какой-либо концептуальной необходимости власти сохраняется в образе мира и по сей день, сохраняется как актуальность этих проектов, так и необходимость в них (как в более обоснованных, чем продолжающие по инерции существовать алгоритмы отправления и распределения власти).

Является ли метафизика местом, с неизбежностью генерирующим власть? По всей видимости, нет. Единственное условие, при котором она становится таким местом, — её попадание в политическое. В отличие от эстетических систем,

в которых обращение к сверхчувственному познанию и интуитивному «схватыванию глобальных пульсаций мироздания» не влечёт за собой никаких существенных изменений для реального мира и его обитателей, а, напротив, выступает как поэтический режим (не претендующий на истину вещей, но лишь позволяющий фиксировать неочевидные и потенциально ценные грани субъективного опыта), в отличие от таких систем, политические системы работают с материей (в том числе с живой материей).

В этом смысле единственной адекватной их предмету методологией может служить лишь материалистическая методология, обращённая к объективным (не зависящим от субъекта и подлежащим интересубъективному считыванию) процессам и регистрирующая их с помощью категорий, сфокусированных на имманентном, а не на трансцендентном. Смешение методологий в сфере политического чревато возникновением и закреплением механизмов власти через скрытые фигуры сакрального.

В этом отношении первостепенной задачей любого акратического проекта должна стать максимально пристальная рефлексия относительно, во-первых, оснований собственных базовых политических концептов, во-вторых, собственной эпистемологии и методологии — на предмет их соразмерности и адекватности предмету, в-третьих, собственного категориального аппарата: именно в нём чаще всего удерживаются метафизические фигуры и векторы.

Напротив, материалистический подход предполагает, что поле философствования представлено исключительно языком и культурой, а не «миром идей/сущностей» и не пространством, в котором скрыты основания мироздания и бытия, и потому мы утверждаем, что рефлексии необходимо направить именно на эпистемологию, а не на онтологию. Материализм, с нашей точки зрения, представляет собой онтологическую позицию лишь в смысле самого взгляда на проблему онтологии; всё же остальное для неё — процессы языка и культуры.

Это, однако, не означает необходимости позитивистской редукции, возвращения к принципу верификации или тем более отказа от философского языка — в той мере, в какой философия может быть определена как исследование объединённых в системы концептов, в отличие от метафизики,

претендующей ни много ни мало быть исследованием объединённых в иерархии сущностей.

С этой точки зрения такие категории, как «свобода», «справедливость» или «равенство», не будут содержать никакого потенциала к запуску механизмов власти, если, во-первых, не будут покидать пределов своего предмета и устремляться к фигурам сакрального, а во-вторых, если они будут чётко удерживаться в режиме своего соответствия конкретным вещам и процессам. Однако такое освобождение от механизмов власти — предмет долгой и сложной работы, которую ещё только предстоит проделать по крайней мере акратическим проектам, а в идеале также и научному сообществу.

Методы исследования отношений «власть — тело»: от классового подхода к интерсекции

Классовый подход и проблема власти

Исторически в философской мысли сформировался ряд подходов к анализу власти. Среди них стратификационный подход, выстраивающийся вокруг идеи закономерного неравенства¹; субъективистский подход, фокусирующийся на субъекте правления²; экономический подход, исследующий сценарии накопления и распределения власти, понимаемой как возможность достигать целей; структурно-процессуальный (или классовый) подход, понимающий общество как структурированную тотальность и исследующий, прежде всего, тип этой структуры и то, как она взаимодействует с государством³. Разработанный в рамках формационной теории, именно этот подход лёг в основу множества критических теорий власти, а также сформированных ими дискурсов и систем практик. И хотя с середины XX века критика формационной теории и разработанной в её рамках

¹ Михаил Черныш. Классовый анализ и современное российское общество. В кн.: Модернизация социальной структуры российского общества. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 10.

² Например, Robert Dahl. *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press, 1961.

³ Гёран Терборн. Что делает правящий класс, когда он правит? Некоторые размышления о различных подходах к изучению власти в обществе. Логос. 2008. № 6. С. 74–76.

диалектической модели истории звучит всё чаще¹, обоснованнее и убедительнее, центральная для неё категория класса по-прежнему сохраняет актуальность, обладая потенциалом для встраивания в другие модели и схемы.

Фактически класс указывает положение индивида на «карте власти»; материально-производительные силы обозначают технологии (подразумевающие совокупность уровней технического и социального развития общества); производственные отношения представляют собой сложившийся на определённом этапе исторического развития устойчивый алгоритм отношений между сторонами производственного процесса, одна из которых — правящий класс, а другая — рабочая сила. При этом правление правящего класса «воплощается в объективном социальном процессе, посредством которого определённый способ производства поддерживается и расширяется, гарантируется и укрепляется государством»².

Среди наиболее эффективных механизмов воспроизводства правления правящего класса — во-первых, механизм экономических ограничений, воспроизводящий структуру экономической власти, характерной для данного этапа производственных отношений; а во-вторых, политические ограничения, подразделяющиеся, в свою очередь, на «подавление и управление, которые в современном обществе постоянно концентрируются в государственном аппарате (или системе государственных аппаратов)»³. Они могут быть выражены в форме таких институтов, как полиция, армия, тюрьма, цензура, системы, обеспечивающие административные вмешательства, психиатрические больницы и так далее⁴.

¹ См., например, Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 156: «Концепция неотвратимого прогресса материально-производительных сил приводит к появлению традиции, представляющей мир разделённым на бесконечные “до” и “после”, где “после” неизменно обладает большей ценностью. Более ранние формы и структуры трактуются как с необходимостью менее совершенные». Учитывая катастрофические проявления технологий в опыте тоталитарных диктатур, такое видение сегодня едва ли выдерживает критику.

² Гёран Терборн. Что делает правящий класс, когда он правит? Некоторые размышления о различных подходах к изучению власти в обществе. Логос. 2008. № 6. С. 88.

³ Там же, с. 89.

⁴ Там же, с. 90–91.

Принципиальная особенность классового подхода в том, что вопрос о субъекте власти в нём заменяется вопросом о механизмах воспроизводства власти в обществе. «Анализ воспроизводства делает возможным ответ на вопрос о том, как взаимосвязаны между собой в обществе различные проявления власти, даже если не существует никакой осознанной межличностной связи. <...> Факт воспроизводства особой формы эксплуатации и господства служит свидетельством классового правления и важным аспектом власти в обществе»¹. В этом смысле объект приложения классового подхода составляют отнюдь не отношения между правящими элитами (правительством, бизнесом и так далее), но то, как существующая государственная система способствует воспроизводству сложившегося типа производственных отношений.

Один из наиболее значимых аспектов классового понимания проблемы власти — вопрос самоопределения индивидов. Для отчётливости его лучше представить на фоне антагонистичных ему подходов.

Так, в подходах, выработанных в рамках цивилизационной модели понимания истории, точкой онтологической сборки индивида выступает категория нации. Она подразумевает существование априорных и непреодолимых барьеров между разными цивилизационными парадигмами. В рамках популярного в современном российском обществе стратификационного подхода, сформировавшегося внутри функционалистской парадигмы, предполагается, что социально-экономическое неравенство представляет собой «механизм, призванный обеспечить воспроизводство и выживание системы». Наиболее чётко это понимание неравенства сформулировали американские социологи К. Дэвис и У. Мур в 1949 году. По их мнению, социальная система распределяет материальные и иные вознаграждения в разных пропорциях в зависимости от вклада индивида в процесс воспроизводства: «Чем реже встречается в обществе тот или иной вид квалификации, чем больше затрат труда нужно для его получения, тем

¹ Гёран Терборн. Что делает правящий класс, когда он правит? Некоторые размышления о различных подходах к изучению власти в обществе. Логос. 2008. № 6. С. 83.

выше уровень вознаграждения тех, кто вложил силы для её получения»¹.

Такая по-бентамовски индивидуалистическая оптика включает саму возможность системного взгляда на проблемы власти и угнетения, поскольку апеллирует к единичному и, по сути, виктимизирует тех, кто лишён доступа к материальным благам. В этом смысле она как бы легитимирует власть, оправдывая её ситуативной правомерностью. Онтологизация индивида выстраивается здесь вокруг категорий состязания и закономерного превосходства, что также включает в себя отказ от признания сторонником такой модели вообще каких-либо системных проблем, связанных с властью (ведь такое признание означало бы выход за пределы концепции победителя и последующее обнаружение себя на карте власти, что, в свою очередь, поставило бы под сомнение саму заслуженность и ценность случившейся «победы»).

Напротив, категория класса предполагает наличие непреодолимых границ не между людьми разных культур, но между разными классами внутри каждой культуры; при этом предполагается, что представители каждого класса имеют гораздо больше общего с представителями этого же класса в других странах, нежели с представителями других классов внутри своего же общества.

Классовый подход в марксизме и анархизме

Примечательно, что между марксистской и анархистской трактовками категории класса есть ряд существенных различий. Те из них, что касаются рассматриваемых в данном фрагменте сценариев онтологизации индивида, состоят в следующем.

Во-первых, в анархистской оптике невозможна тотальная теоретическая редукция индивида к классу. Учитывая, что класс (в том числе рабочий класс) — феномен капиталистического мира (наряду с условиями своего существования: фабрикой, деньгами, рыночной экономикой и так далее), борьба за освобождение от капиталистической власти, с анархистской точки зрения, должна вестись не за диктатуру рабочего

¹ Михаил Черныш. Классовый анализ и современное российское общество. В кн.: Модернизация социальной структуры российского общества. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 10.

класса (это означало бы воспроизводство капиталистических механизмов репрессий, сохранение субъект-объектного напряжения власти и пр.), но, наоборот, за исчезновение классов и освобождение индивидов от редукции к классу. Поскольку их классовая принадлежность носит хоть и отчасти онтологизирующий, но отнюдь не сущностный характер, а их субъектность вполне может выходить за пределы класса.

Только так, согласно анархистской оптике, возможно подлинное преодоление капиталистической власти. Однако именно этого не происходит в марксистском проекте. Напротив, в нём парадоксально сохраняется либеральный (объективирующий) взгляд на трудящегося, который, в свою очередь, закономерно находит в этой объективации основания для его дальнейшей эксплуатации¹.

Р. Курц объясняет этот парадокс происхождением марксизма из буржуазных теорий абсолютистского строя и соответствующим этому происхождению категориальным аппаратом². Эту мысль как бы продолжает³ А. Скирда, ссылаясь на весьма компрометирующую идею В. И. Ленина: исчезновение капитализма приводит к исчезновению пролетариата, поскольку пролетариат по определению представляет собой угнетённый класс при капитализме. Следовательно, для диктатуры пролетариата необходимо вернуть капитализм, но в той форме, в какой пролетариат мог бы занять в нём — по крайней мере, риторически — господствующее положение. Это, по мысли В. И. Ленина, возможно лишь при условии учреждения государственного капитализма, то есть так называемого «пролетарского государства».

Пожалуй, эти уточнения неплохо объясняют логическое противоречие, закравшееся в советский проект и доступное при самом поверхностном семантическом анализе: в свете того, что «пролетарий» означает «неимущий», как возможна диктатура пролетариата после того, как средства производства будут перераспределены между трудящимися так, что неимущих не останется?

¹ Robert Kurz. *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Berlin: Ullstein Tb, 2001. S. 97.

² Там же, s. 94–100.

³ Александр Скирда. *Вольная Русь: от веча до советов 1917 года*. М.: Вольница, 2015. С. 170.

Так мы видим, что сценарии онтологизации индивида во многом определены тем инструментарием, который используется в ходе неё для считывания механизмов власти. И в случае классового подхода эти сценарии проходят по оси класса и способов его интеграции в ландшафт власти (как собственности на средства производства).

Однако это лишь первичный уровень онтологической матрицы, которая просматривается с позиций классового анализа. Наряду с ним существенное место в нём занимают предпосылки постановки проблемы тела (впоследствии она будет расширена и найдёт отражение в различных направлениях неомарксистской мысли).

Так, в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркс пишет: «Отчуждённый труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность»¹. Позже в «Капитале» он посвящает ряд страниц вопросам физических последствий пролетарского труда в условиях суровой капиталистической эксплуатации: вопросам детской смертности на производстве, физических увечий подростков и женщин, в целом условий труда и жизни рабочего класса². Такое онтологизирующее понимание труда в конечном счёте составляет важное условие для формирования повестки рабочей борьбы — в частности, за снижение продолжительности рабочих смен и улучшение экологии трудового процесса. Благодаря этой оптике зримость трудящихся как класса впоследствии сделает видимыми их и их объективные потребности, что, в свою очередь, обусловит появление инстанций охраны труда, категории безопасности производственного процесса и так далее. По всей видимости, в основе этой проблемы лежит оппозиция категорий «абстрактное и конкретное». Обратимся к двум её интерпретациям.

Во-первых (собственно, в логике классового подхода), к интерпретации, принадлежащей К. Марксу. Он указывает на то, что диалектический анализ истории ориентирован на выработку чувствительности теории к противоречиям,

¹ Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 333.

² Карл Маркс. Капитал: критика политической экономии. Т. 1. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. С. 418.

имеющим место в практике, а также на развитие дальнейшей способности теории редактировать себя сообразно собственным открытиям. В отличие от диалектического метода анализа противоречий, метафизический метод работает исключительно с самой теорией, воспринимая эмпирические противоречия как «фантомы», возникающие из-за недоработок в теории и, следовательно, побуждающие редактировать её вплоть до видимости полной формальной непротиворечивости.

По-видимому, именно об этом идёт речь в 11-м тезисе о Фейербахе¹ и, вероятно, именно за это Ш. Фурье ещё раньше обрушивался на философию (метафизику), справедливо обвиняя её в том, что на протяжении всех веков она неплохо справлялась с поиском стройных теоретических обоснований рабства и никогда не искала выхода даже из самых жестоких систем власти².

С точки зрения К. Маркса, в метафизической схеме мы всегда обречены на блуждание в абстрактном мире формальной логики и всегда упускаем из внимания конкретное измерение эмпирики: историческое, политическое, экономическое. Так, полагая, что природа человека неизменна и предзадана мирозданием/богом и так далее, и при этом она априори отличается у тех, кто господствует, и тех, над кем господствуют, мы попадаем в замкнутый круг легитимации власти, внутри которого всё выглядит вполне теоретически непротиворечиво, однако постоянно приходит в противоречие с практикой.

Для пояснения этой мысли обратимся ещё раз к примеру из «Политики» Аристотеля, в котором он доказывает тезис о подчинённости и грубости природы раба тем, что его тело более мускулисто и крепко³. Между тем Аристотель прекрасно знает, что в рабстве довелось побывать и его учителю, Платону, и что философов вообще вполне могли продавать в рабство — в качестве тех, кто умел демонстрировать красноречие, необходимое для престижа господина (ироничный концепт

¹ Карл Маркс. Тезисы о Фейербахе. В кн.: Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Сочинения. Издание 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 4.

² Шарль Фурье. Теория четырёх движений и всеобщих судеб. Проспект и анонс открытия. М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2017. С. 135.

³ Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. С. 15.

philosophy as a service разрабатывает Ф. Перльман¹). Однако это обстоятельство он рассматривает, скорее, как досадное недоразумение и лишь исключение из правила².

Как отмечает Э. Ильенков, по мысли К. Маркса подобные выводы возможны лишь из метафизической перспективы, препятствующей распознаванию коренных противоречий между теорией и практикой³. Вероятно, именно поэтому Аристотелю не приходило в голову, что его стройная эссенциалистская риторика не выдерживает проверки ему же самому известной практикой и что противоречия внутри неё требуют не теоретического разрешения для воссоздания видимости непротиворечивой последовательности, а полного пересмотра в соответствии с конкретной эмпирикой. В особенности учитывая то, что раб (как впоследствии крестьянин, феодал, рабочий и др.) — лишь конкретная историческая форма, точка на карте власти, но никак не субстанция — как на этом настаивали не только современные, но и наследующие Аристотелю метафизические системы.

Таким образом, абстрактное и конкретное, по Марксу, — это два вектора теоретизирования, формирующие два сценария понимания отношений власти (которые впоследствии разделили правые и левые дискурсы). В основе вектора абстракции лежит категория субстанции, в основе вектора конкретного — категория процессуальности⁴.

Первая реагирует на наличие противоречий поиском новых способов решить их теоретически, вторая — поиском

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 89.

² Там же, p. 316.

³ Эвальд Ильенков. Способ восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» К. Маркса. В кн.: Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 639.

⁴ Здесь вполне можно возразить, сославшись на Гегеля: процесс стоит в центре его системы, но при этом она идеалистична и элатична. Логика Э. Ильенкова, в свою очередь, позволяет так ответить на это возражение: в действительности Гегель не исследует процессов, он вчитывает воображаемую процессуальность в субстанцию, понимая тем самым и сам процесс как её атрибут. Иными словами, даже говоря о процессе, Гегель говорит о субстанции и тем самым не покидает как пределов регистра абстрактного, так и пределов метафизического категориального аппарата.

практических решений и пересмотром положений теории, неизменно оказывающейся недостаточной для исчерпывающего описания реальности. Именно поэтому регистр конкретного становится тем регистром, в котором вообще оказывается возможной эмансипаторная риторика: в нём впервые появляется конкретный человек, а не агент предзаданной метафизической субстанции, предначертанность пути которого не подвергается сомнению и лишь на разные лады доказывается метафизическими теориями.

На сей раз для работы с проблемой абстрактного и конкретного мы применим оптику М. Штирнера, частично рассмотренную в предыдущих параграфах. Такое обращение представляется нам вполне правомерным, поскольку, вопреки господствующим убеждениям, под определённым углом зрения М. Штирнер оказывается ничуть не меньшим (но в некотором смысле даже большим) материалистом и сторонником конкретного, чем К. Маркс¹.

Так, если применить, с одной стороны, штирнеровскую оптику, а с другой — категориальную шкалу, расположенную в диапазоне между абстрактным и конкретным, к координатам точки, в которой на карте власти находится пролетариат в условиях капитализма XIX – начала XX вв., станет заметно, что рабочие в его символическом ландшафте являются не просто абстракциями. Их будто бы вовсе нет, а продукты производятся экономикой, промышленностью и технологиями (примечательно, что в современности такой взгляд также находит место, но с индексом «уже»: «Рабочих уже нет, они остались в XIX веке»). Отсутствие какой бы то ни было репрезентации рабочих — о чём мы вскользь уже говорили выше, становится свидетельством того, что они попадают в концентрированную абстракцию, составляющую лишь наименование, лишённое самой минимальной конкретности.

Как ни парадоксально, эта абстрактность сохраняется и в марксизме. Из перспективы анархизма становится видно, что единственным подлинным субъектом истории в его системе координат оказывается лишь сама история, но никак не пролетариат, несмотря на риторически возложенную на него роль

¹ Riccardo Baldissone. The Multiplicity of Nothingness: A Contribution to a Non-Reductionist Reading of Stirner. In: *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 77.

вершителя единственной справедливой диктатуры. Обладая собственной внутренней логикой диалектического восхождения от формации к формации, лишь история подлинно активна и самодостаточна и потому неминуемо ведёт к коммунизму. В этом смысле революционность класса трудящихся оказывается проблематичной: как может он стать субъектом истории, прекрасно справляющейся со своими задачами и без его волеизъявления?

В свою очередь «стадии прогресса понимаются сугубо технически — в смысле производственных отношений. При этом на каждом этапе контекстом существования человека служит трудовой лагерь, а революционные субъекты на деле оказываются лишь объектами истории Левиафана, рассказываемой им самим, то есть, в сущности, — зеками, которых отчего-то продолжают называть пролетариями. От всех предыдущих стадий заключения в этом лагере “революционная” стадия отличается тем, что правители постреволюционного мира все являются членами райской партии. Подчинённая ей эсхатологическая полиция преследует, бросает в тюрьмы и убивает»¹. В этом смысле марксистская концепция истории, с точки зрения анархизма, оказывается столь же отчуждающей, как и метафизические концепции правого лагеря.

Однако вернёмся в более широкое поле проработки проблематики абстрактного и конкретного и к более общей классовой перспективе.

Если вслед за Штирнером допустить, что абстракция — это то, что скрывает от нас конкретное (то есть вещь, человека и мир как таковые), борьба пролетариата за зримость своей телесности есть первый шаг в сторону конкретного, а сама телесность — первый уровень, на котором пролетарии могут быть конкретизированы и онтологизированы.

В этом смысле борьба за право на зримое тело и его признание — это лишь первая борьба трудящихся, которой ещё далеко до борьбы с абстракциями фреймов, которая войдёт в фокус гуманитарного знания к концу XX века. Как это лаконично формулирует в своём фундаментальном исследовании власти Н. Мирзоефф: «Право смотреть тесно связано с правом быть видимым»².

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 288.

² Nicholas Mirzoeff. The Right to Look, in *Critical Inquiry*, весна 2011, vol. 37, no. 3. P. 13.

И хотя телесное измерение пролетария в известной степени также является абстракцией, за которой не просматривается конкретность прочих измерений его самости (что хорошо видно на примере, скажем, универсализирующего взгляда соцреалистического искусства), роль её признания состоит в производстве той исходной точки, из которой по крайней мере будет впервые слышен его голос.

Иными словами, телесность — это первый уровень потенциального онтологического признания, первый шаг в сторону конкретного, поскольку тело — это первое (и часто единственное), что регистрируется миром и определяет степени слышимости речи субъекта и другие формы его самовыражения. Напротив, телесная незримость (например, незримость чернокожих слуг во времена апартеида) парадоксальным образом означает тотальную деонтологизацию. Такая деонтологизация осуществляется через сведение к биологическому экземпляру, не различимому даже в качестве тела, обладающего исторически и экономически сформированным опытом, который составляет предпосылку к политической субъектности и её признанию.

В одной из лекций А. Пятигорского есть ценное наблюдение, иллюстрирующее это обстоятельство: «...рабство, рабовладение и власть рабовладельца над рабом ни в Афинах, ни в Риме никогда не рассматривалась как политическая. Это была власть абсолютно личная, никак не связанная с политической рефлексией»¹. Это означает, что власть осуществляется, прежде всего, через сведение объекта власти к его инструментальной физиологической функции и притом без возможности для него осмысления своего опыта в этой роли как социально-политического (и в итоге — исторического).

С этой точки зрения тело выступает, с одной стороны, единственным измерением, в которое вытесняется объект власти и через которое субъект власти (и все подчинённые ему институции) вообще с ним взаимодействует — то есть, по сути, единственным измерением, обеспечивающим объекту власти его трагическую зримость.

С другой стороны, оно в то же самое время становится герметичным пространством, оттесняемым как бы в незримое

¹ Александр Пятигорский. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Европа, 2017. С. 127.

бессознательное системы власти, подобно тому, как рабочие или чернокожие люди вовсе никак не фигурируют в официальных дискурсах о реальности, составляя при этом как её абсолютное большинство, так и её фундамент.

Таким образом, тело — это единственное зримое измерение каждого отдельного объекта власти (и чем меньше власти, тем выше эта зримость), но оно незримо в качестве поля его социально-политического опыта как опыта субъективного (потому что в теле властью исключён субъект). Именно поэтому освобождение объектов власти (то есть зарождающихся субъектов свободы) исторически всякий раз начиналось с требования признать своё тело не в качестве индивидуального биологического организма, случайным образом претерпевающего страдания (каким его представляла господствующая риторика власти, как мы увидели выше), а в качестве отнесённого к политической группе тел с аналогичным опытом и при этом — лишённой возможности говорить об этом от первого лица.

Так, право называть от первого лица телесность, в которой объект растворён властью, и требовать её признания как точки приложения власти исторически составило первый шаг к субъективации (и в этом смысле — к свободе). И рабочие, и чернокожие, и женщины боролись за право, во-первых, концептуализировать свой общий телесный опыт как опыт группы, исторически превращённой в объект власти (то есть именно как политический опыт), и, во-вторых, требовать его признания в качестве коллективного политического опыта претерпевания власти.

Следующим шагом к освобождению служило расширение своей субъективности за пределы этого телесного опыта. Поскольку в качестве объекта классификации тело производилось именно властью, полное освобождение субъективности требовало и полного освобождения от её (власти) конструкций — в том числе от места исторического заключения субъектности — инструментализированной телесности.

Здесь мы вновь (но уже с другой стороны) подходим к одному из самых фундаментальных методологических различий между марксистским и анархистским освободительными проектами: марксизм (в особенности в своей большевистской версии) говорит о борьбе за признание и освобождение в качестве субъектов политического опыта инструментализированной

телесности, например, субъектов промышленного труда: пролетарии всех стран должны соединиться, чтобы освободиться в качестве пролетариев.

На этом, как мы показали во фрагменте об анархистской критике марксистской версии классовой теории, марксизм останавливается (и на этом же, как мы увидим ниже, спотыкается социализм). Однако из перспективы анархистского проекта этого оказывается недостаточно: необходимо освободиться не только в качестве рабочих, женщин, чернокожих, но и в качестве тех, возможность стать кем блокировалась опытом каждой из этих групп (что и составило их опыт власти), чтобы самостоятельно определить степень своей добровольной причастности к ним в опыте нового социально-политического бытия.

В этом смысле освободившийся пролетарий больше не исчерпывается своей причастностью к промышленному труду — сколь бы свободным и неотчуждённым он отныне ни был. Он выходит за рамки этого исторически навязанного ему предела его объектности (а затем — в процессе освобождения — и субъектности), чтобы пройти путь самостоятельного определения собственной субъектности и её компонентов.

С этой точки зрения известные истории государственных режимы, провозглашавшие себя социалистическими, прерывали рассмотренное выше движение от абстрактного к конкретному, полагая его оконченным. Хотя это в существенной степени противоречило даже собственно марксистской идее о задачах коммунизма — напротив, нацеленных на создание человека «со всем богатством его существа, <...> богатого и всестороннего, глубокого во всех чувствах и восприятиях»¹.

Однако проделанный анализ позволяет обнаружить: вместо создания такого человека эти режимы преимущественно формировали многоуровневые системы сведения всех его потенциальных атрибутов — к предзаданной абстракции «трудящегося» (то есть фактически — к производственному измерению телесности), и роль эта провозглашалась достаточной для описания его бытия. В свою очередь, вся эта конструкция подкреплялась прогрессистской и технократической

¹ Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 352.

риторикой с собственными образами морали и нравственности, с собственной концепцией будущего. К этой теме обращались многие мыслители и художники и в их числе — А. Вайда. Обратимся к его фильму «Человек из мрамора»¹ и проследим, как раскрывается в нём поставленная проблема.

Главный герой, Матеуш Биркут, обретает зримость только через попадание в абстрактное тело передовика труда. С этого момента он фактически становится бледной копией огромной мраморной скульптуры, сваянной с него скульптором. Значимость его личности для общества провозглашается прямо пропорциональной его соответствию этой скульптуре, а выпадение из этого соответствия в конечном счёте оборачивается гибелью героя. Его проявления, выходящие за пределы перевыполнения пятилетних планов (такие, как попытка спасти друга из застенков политической тюрьмы или несговорчивость с администрацией), расцениваются как побег за пределы разрешённого ему бытия (бытия мраморного человека, передовика труда) и пересекаются с авторитарным патернализмом системы вплоть до его полной аннигиляции как нарушителя и врага народа — сначала в символическом измерении (снятие почётного портрета с фасада здания, забвение, замалчивание и так далее), а затем и в материальном (выселение из квартиры, тюрьма, разрушение брака). Так, живой человек оказывается заточенным в мраморе и погибает внутри мифологизированного тела рабочего — вместо того чтобы, будучи рабочим, прожить «счастливую жизнь в рабочем государстве» — как это обещали правящие партии, собственно, и пришедшие к власти благодаря риторике о рабочих.

Это — прекрасный пример схемы метафизического взгляда на тело (и, через это, на класс), столь распространённого в авторитарных режимах государственного социализма, но трудно уловимого из-за применения классовой риторики (впрочем, отнюдь не необходимого для самого понятия «класс»).

В первом приближении это указывает на то, что практика социалистических режимов всякий раз как бы перехватывала общество и человека в моменте готовности к новому шагу от абстрактного к конкретному и помещала в своеобразное искусственное статичное измерение, измерение с «мёртвой

¹ «Человек из мрамора» (Польша, 1977, реж. Анджей Вайда).

историей», где всегда было достаточно лишь имитировать её движение, в то время как никакого реального дальнейшего движения человека к подлинности конкретного (если мы помыслим формационную теорию в таких категориях) — не происходило. Напротив, достигнув на этапе определённой формации телесной зримости и признанности в ней, человек останавливался, как если бы его не ждал коммунизм, в котором он мог бы обрести себя во всей конкретности и полноте — как это представлял себе молодой Маркс.

Однако вернёмся от анализа практики — к теории.

Итак, мы увидели, что классовая оптика, во-первых, позволила выявить онтологическое в экономическом, проведя отчётливую демаркационную линию между человеком и машиной, а во-вторых, создала условия для борьбы за признание тела трудящегося как объективной реальности, а не обременительного побочного эффекта производственного процесса (каким оно предстаёт в глазах, например, капиталовладельца), от которого легко отмахнуться под предлогом онтологической исключённости рабочих из поля этической рефлексии капиталовладельцев.

В своём философском трактате «Ночи труда. Мечты рабочих во Франции XIX века» Ж. Рансьер уделяет немало внимания репрезентации аспектов телесности пролетарского субъекта. Так, он пишет: «С первых часов смены рабочий обращает весь свой протестный потенциал на сознательный труд, стремясь забыть ненависть к угнетателю в борьбе и тяжёлой работе. Его борьба начинается тогда, когда он приходит на своё рабочее место. Тогда его бедные мускулы, едва отдохнувшие за короткое время сна, должны сфокусироваться на производственных задачах. <...> Лишь настроившись ежеминутно получать удовлетворение от полезной работы, он забывает об окружающем мире. Его руки работают. <...> Так проходят часы. В их стремительном беге, задающем ритм его рукам и пульсацию — его бунтарским мечтам, его живая способность забывать окружающий мир принимает форму своего рода отравления: он работает иступлённо, именно чтобы отравиться забвением. На мгновение ему в самом деле удаётся дистанцироваться от обид, неумолимо заполняющих его память. И он работает ещё более иступлённо. Подобно живой машине, он добывает прибыль своему хозяину, при этом теряя свою собственную телесную силу. <...>

Так, жажда мести конвертируется в продуктивную энергию — в той мере, в какой размышление побуждает производящее тело воспроизводить самоотречение. Такая работа соединяет отравление и забвение, а отнюдь не отражает мнимую гармонию между внимательным умом и мастерством рук»¹.

Показанные Ж. Рансьером в этом фрагменте сложные антагонистичные отношения рабочего с собственным телом составляют центральный момент классового анализа власти. Благодаря ему становится ясно, почему важнейшим актом субъективации пролетариев как класса стало утверждение пролетарского тела. Только так стало возможным закрепить за каждым трудящимся право на манифестацию материальной объективности своего тела в противовес идеалистическому представлению о рабочих как об особой, вспомогательной экономической форме бытия, чья «таковость» возможна исключительно через причастность производственному процессу, а за пределами его — незрима и абстрактна.

Ж. Рансьер объясняет это обстоятельство, вводя категорию «тела проклятых»: в действительности для того чтобы ставить на телах рабочих вездесущее клеймо мастерства и покорности, не требуется никакая специфическая архитектура вроде бентамовского Паноптикона. Повсюду представители капитала и так делают это, заставляя подчинённых надевать ливреи, тщетно маскируемые под униформу мирной армии рабочих. Эту предательскую риторику разоблачает физический ущерб, причиняемый деспотичной властью капитала телам проклятых»². Проклятые — это исключённые, чьим инструментализированным телам предписано поглотить без остатка всё прочее в их обладателях, но при этом остаться незримыми — подобно тому, как слугам надлежит одновременно исчерпываться в акте обслуживания, но при этом сохранять максимальную невидимость.

Такой императив, как мы показали выше, встречается ещё у Аристотеля: «Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения

¹ Jacques Ranciere. *The Nights of Labor. The Workers Dream in Nineteenth-Century France*. Philadelphia: Temple University Press, 1989. P. 89–90.

² Там же, p. 265–266.

необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни»¹.

Ф. Кафка, работавший в сфере изучения и страхования несчастных случаев на производстве, писал о «проклятых» так: «Как скромны эти люди. Они приходят к нам с просьбами, вместо того чтобы взять приступом здание института и разнести его на мелкие кусочки, они приходят и просят»². На карте власти проклятые — это место антисубъектности, своего рода зазеркалье, куда ввергаются трудящиеся в условиях капитализма. Это составляет одну из главных причин, по которым телесность и проблема права на её признание оказались одним из центральных импульсов к борьбе рабочего класса за свою свободу.

Однако уже вскоре после начала этой борьбы рассмотренную постановку проблемы дополнил вопрос, коренным образом изменивший судьбу как критической теории власти, так и левого движения: кто именно входит в рабочий класс и какие именно проблемы рабочих следует регистрировать как проблемы рабочего класса?

В этом пункте обнаруживается второе существенное отличие анархистской интерпретации классового подхода от марксистской. Оно заключается в трактовке фигуры угнетённого класса. Один из центральных вопросов здесь — вопрос о крестьянстве. Будучи индустриалистским проектом, марксизм настаивает на необходимости господства промышленного пролетариата над крестьянством — в силу его «примитивности, безличности, разрозненности»³ (в особенности эта тенденция отразилась в советском проекте, наследующем немецкой социал-демократии конца модерна⁴). Напротив, анархисты видят в крестьянстве революционную силу, на протяжении истории неоднократно подтверждавшую свою самобытность в качестве политического субъекта.

Это различие в понимании революционности угнетённого класса в полной мере проявилось в событиях революции

¹ Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. С. 15.

² Макс Брод. Франц Кафка. Узник абсолюта. М.: Центрполиграф, 2003. С. 87.

³ Лев Троцкий. Итоги и перспективы. <http://web.mit.edu/fjk/www/Trotsky/Permanent/chapter24.html> (дата обращения: 20.05.2020).

⁴ Robert Kurz. *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Berlin: Ullstein Tb, 2001. S. 271.

1917–1921 гг.: «Всё трудовое крестьянство было объявлено врагом народа, причислено к кулакам. Предприимчивые коммунисты приступили к разорению и занялись насаждением советских хозяйств, усадеб нового помещика — государства. Вот что при большевистском социализме получило крестьянство вместо свободного труда над освобождённой землицей»¹, — с прискорбием цитирует В. Волин в «Неизвестной революции» «Известия» ВРК 1921 года, расценивая такое положение вещей как предательство одной частью угнетённого класса — другой. Этот пример хорошо показывает, насколько значимо такое, на первый взгляд, неприметное уточнение к классовому подходу: кто относится к угнетённому классу трудящихся и таким образом оказывается революционным субъектом? Полемика вокруг этого вопроса до сих пор представляет собой одну из ключевых в пространстве критических теорий власти.

Сегодня появляются и новые интерпретации фигуры класса — например, основанные на таких категориях, как «когнитариат»², или «прекариат». Последней посвящена монография Г. Стэндинга «Прекариат: новый опасный класс». В ней он отмечает: «рабочий класс», «рабочие» и «пролетариат» — понятия, прижившиеся в нашей культуре за несколько столетий. <...> Сегодня это почти что ярлык. А. Горц давно уже писал о «конце рабочего класса». Другие продолжают ломать голову над значением этого термина и критериями классификации. Вероятно, на самом деле нам нужен новый словарь, отражающий классовые отношения в глобальной рыночной системе XXI века»³. Сегодня этот взгляд находит всё больше сторонников и, похоже, способствует обновлению как классового подхода в целом, так и самой фигуры класса.

Продуктивный сценарий переосмысления классового подхода предложила одна из ведущих теоретикесс марксистского феминизма С. Джеймс. В своей работе «Пол, раса, класс» она замечает, что понятие «рабочий класс» оказалось монополизировано белыми мужчинами старше 21 года, склонными не только

¹ Всеволод Волин. Неизвестная революция. М.: Праксис, 2005. С. 369.

² Daniel Bell. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books, 1976.

³ Гай Стэндинг. Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2011. С. 18.

исключать из этой идентичности домохозяек, безработных, работников стран третьего мира и чернокожих (по-видимому, считая их слишком «экзотичными» и не вписывающимися в классовую борьбу¹), но и настаивать на том, что для рабочего класса не существует никаких других форм угнетения, кроме тех, что известны им самим, поскольку их опыт является «общечеловеческим» и «универсальным», в то время как артикуляция внешних ему проблем не только не имеет отношения к рабочему классу, но и представляет для него угрозу раскола.

С. Джеймс справедливо указывает, что такая позиция делает невидимыми проблемы власти внутри самого рабочего класса подобно тому, как проблемы рабочего класса невидимы для ландшафта власти, в который он вписан. «Многим из нас говорят, что мы должны забыть наши проблемы во имя глобального интереса, который, впрочем, никогда не был настолько глобален, чтобы в нём нашлось место для нас и наших проблем»², — иронизирует С. Джеймс.

По этой причине понятие «рабочий класс» в большинстве контекстов неявно предполагало именно мужское рабочее движение. А оно, как известно, зачастую было склонно к таким формам власти, как расизм, сексизм и национализм: «Традиционная атака на рабочих-иммигрантов, в особенности на чернокожих или выходцев из Южной Италии, объяснялась тем, что их присутствие якобы угрожает росту автохтонного рабочего класса. Точно так же оценивалось присутствие женщин в рядах мужчин»³. История рабочих движений полна примеров такого понимания класса: представление о том, что женщины и рабочие-иммигранты отнимают рабочие места белых мужчин и способствуют снижению оплаты их труда, на протяжении всей истории наёмного труда активно насаждалось работодателями. В том числе с целью отвлечения внимания рабочих от экономического угнетения⁴ на противостояние внутри рабочего класса.

¹ Selma James. *Sex, Race, and Class*. <https://caringlabor.files.wordpress.com/2010/11/james-sexraceclass-read.pdf> (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Например, Славой Жижек. Возвращение зловещей этничности. В кн.: Год невозможного. <https://public.wikireading.ru/90967> (дата обращения: 20.05.2020).

Как правило, это и приводило к его расколу вопреки чаяниям самих белых рабочих, ожидавших раскола совсем с другой стороны. Страх менять привычный образ жизни, в котором действительно могло найтись место власти, страх быть уличёнными в ней, страх потерять её как единственное утешение в ситуации собственного угнетения — побуждали белых рабочих к враждебности в отношении мигрантов и женщин. А пото­му — к игнорированию и обесцениванию их голоса, что в существенной мере препятствовало единству рабочего класса.

Теория двойных систем¹

Между тем, как отмечает теоретикесса феминизма и марксизма Ч. Арруцца, «признавать, что мужчины, включая мужчин-рабочих, получали и получают относительную выгоду от гендерного угнетения, не значит рассматривать мужчин как эксплуататорский класс. Это значит понимать те сложные механизмы, с помощью которых капитализм интегрирует и использует докапиталистические отношения власти для создания иерархий эксплуатируемых и угнетённых, прокладывая рвы и возводя барьеры»².

В отличие от радикального феминизма, находящего перво­степенным среди прочих именно угнетение «классом» мужчин «класса» женщин, марксистский феминизм не регистрировал гендерные аспекты власти в терминах класса, рассматривая их с точки зрения побочных эффектов власти капитала, по-разному от­правляемой в отношении мужчин и женщин.

Впоследствии социалистический феминизм, составивший синтез марксистского и радикального феминизма, внёс уточнения в эту позицию, всё же признав специфическую власть мужчин над женщинами, проявляющуюся далеко за пределами собственно власти капитала — например, в сфере семейных или сексуальных отношений³.

¹ Исследование, отраженное в этом и последующем параграфах, под­держаны РФФИ, проект № 20-011-00885 «Гендерная ревизия истории философии».

² Чинция Арруцца. Квир-союз между марксизмом и феминизмом? Цит. по: Хайди Хартманн. Несчастливый брак марксизма с феминизмом. М.: Свободное Марксистское Издательство, 2016. С. 72.

³ См., например, Carol Brown. Patriarchal Capitalism and the Female-Headed Family, in *Social Scientist (India)*, ноябрь — декабрь 1975, no. 40–41, p. 28–39.

На фоне этих наблюдений в критической традиции рефлексии о власти сформировалась так называемая теория двойных систем, предполагавшая, что необходимо выработать такой взгляд, в котором патриархатная и экономическая системы угнетения имели бы равный вес и подвергались бы одинаковой рефлексии. Эта теория послужила поводом для теоретических дискуссий между марксистским и социалистическим феминизмом в 1980-е гг¹.

Главным образом, они выстраивались вокруг вопросов о том, могут ли существовать патриархатные структуры независимо от капитализма; какова роль идеологии в формировании систем гендерного угнетения; как коррелируют гендерная идеология и материальный базис женского угнетения; что является первичным: разделение труда или патриархатная идеология².

Основным итогом этой полемики стала разработка подходов, позволяющих использовать одновременно методологию феминизма, выработавшего основные инструменты для анализа гендерного измерения общества, и методологию классового анализа, позволяющего работать с политэкономическим ландшафтом, в котором разворачивается социальная повседневность.

Однако в русле этих теоретических процессов вскоре стало ясно, что даже в совокупности классовый и гендерный анализы не способны исчерпывающе описать всю матрицу власти и угнетения. Хотя бы потому, что опыт женщин в странах третьего мира (или родившихся в них и переехавших в США и Европу), прежде никак не попадавший в академический гендерный дискурс, в действительности выходит далеко за пределы тех форм угнетения, которым подвергались женщины Запада, а опыт чернокожих рабочих-мужчин никак не поддавался адекватному описанию в категориях класса.

Так, например, в условиях господства категории «сестринства», то есть идеи о единстве всех женщин (как группы) перед любым угнетением, никак не исследовались ни власть белых

¹ См. New Left Review (<https://newleftreview.org/1/146>) и Studies in Political Economy.

² Чинция Арруцца. Квир-союз между марксизмом и феминизмом? Цит. по: Хайди Хартманн. Несчастливый брак марксизма с феминизмом. М.: Свободное Марксистское Издательство, 2016. С. 68.

женщин над чернокожими, ни специфические формы власти, распространяющиеся на чернокожих женщин на производстве, в быту и социальной повседневности; а за методологическим преобладанием категории класса никак не описывался опыт столкновения чернокожих мужчин с национализмом внутри рабочего класса, или, к примеру, специфической стигматизированности чернокожих мужчин (впоследствии осмысленной в терминах мифа о чёрном насильнике¹).

По этой причине интерес к специфике угнетения темнокожих мужчин и женщин (как в странах третьего мира, так и в США и Европе) со временем оформился в два направления исследований: постколониальное и деколониальное².

В центре их внимания оказалась проблема монополии западного академического сообщества на нейтральный и объективный взгляд, часто склонный к достаточно произвольным классификациям и эссенциализации объектов исследования лишь на основании своих предположений. По меткому замечанию Ч. Моханти, «когда речь заходит о цветных людях, белый не считается цветом» (подробно эта проблема будет рассмотрена в главе III)³. В своей работе «Под западным взглядом» она приводит критику методологии западных исследований третьего мира, в которых генерализирующий взгляд учёных-классификаторов неуклюже сметает все специфические и конкретные стороны видимой им лишь на дистанции реальности⁴.

Такой эпистемологический империализм заслоняет от исследователя измерение конкретного и препятствует формированию продуктивных сценариев познания. В самом деле, использование таких универсализирующих категорий, как, например, «женщины», часто оказывается противоречивым с логической точки зрения: хотя сама эта категория возникла в рамках процесса гендерной рефлексии (и в этом смысле была в известном смысле продуктивна), применительно

¹ Анджела Дэвис. Женщины, раса, класс. М.: Прогресс, 1987.

² Мадина Тлостанова. Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизиса. http://e-notabene.ru/ca/article_141.html (дата обращения: 20.05.2020).

³ Chandra Talpade Mohanty. "Under Western Eyes" Revisted: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, in *Signs*, зима 2003, vol. 28, no. 2. P. 520.

⁴ Там же.

к женщинам стран третьего мира она оказывается преимущественно контрпродуктивной, в противовес собственным установкам как бы эссенциализируя женское и упуская из внимания сложившийся консенсус о социальной природе гендера. Ведь если «женщина» — это не что иное, как совокупность различных практик и представлений, предписываемых людям на основании их биологического пола в разных социальных, экономических, религиозных, политических и прочих группах, то невозможно представить себе некий общий образ африканки или индианки: в зависимости от принадлежности/непринадлежности к указанным группам, а также от специфики исторического контекста (именно так сегодня определяется гендер), их опыт (и, следовательно, потребности, проблемы и задачи) будет различаться¹. Утверждение обратного оказывается лишь очередным повторением патерналистской и солипсистской картезианской позиции, на преодоление которой и претендовал феминизм (по крайней мере в её маскулинном аспекте). По мысли Ч. Моханти, в учитывании этого обстоятельства и состоит современная версия метода исторического материализма — осознанного с расовой, гендерной и классовой точек зрения².

Теория трёхкомпонентного анализа власти и интерсекциональный подход

По мере развития подобной критики теории двойных систем и методологического универсализма исследователями всё больше начинала осознаваться необходимость в голосе новых субъектов речи (чей опыт западное сообщество пока не умеет исследовать). Вокруг этого выстроилось множество дальнейших академических стратегий, например, постколониальный феминизм.

В 1981 году вышла в свет ставшая впоследствии классической работа А. Дэвис «Женщины, раса, класс», где теория двойных систем была дополнена третьим существенным

¹ Chandra Talpade Mohanty. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. http://weldd.org/sites/default/files/Mohanty_Under_Western_Eyes_240914.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

² Chandra Talpade Mohanty. “Under Western Eyes” Revisted: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, in *Signs*, зима 2003, vol. 28, no. 2. P. 509.

параметром, прежде ускользавшим из внимания как классовой теории, так и классического феминистского анализа власти: категорией расы. А. Дэвис уделила большое внимание генезису теории и практики эмансипации и тем противоречиям между категориями гендера и класса, с которыми им пришлось столкнуться в истории — например, в опыте сексистски настроенного аболиционизма в лице лидера чернокожих Д. Даунинга, настаивавшего на божественном происхождении господства мужчины над женщиной, а также в опыте расистски ориентированного суфражизма: «Бесспорно, что женщины чувствовали себя столь же достойными избирательного права, как и чёрные мужчины. Однако, обосновывая свой протест, эти женщины прибегли к аргументам, заимствованным из концепции превосходства белых, тем самым продемонстрировав, насколько беззащитны, несмотря на долгие годы борьбы за прогрессивные цели, они были перед губительной идеологией расизма»¹.

С другой стороны, она отмечала тесную экономическую, социальную и даже экзистенциальную связь между женской и классовой эмансипацией. Так, подчёркивая, что у истоков женских освободительных движений стояли именно женщины-работницы, она предложила ценный анализ их собственного видения своего нового статуса, связанного не в последнюю очередь с меняющимися объективными условиями экономики и в этом смысле — в существенной степени вынужденного. Так, понимая роль экономической самостоятельности для личностной автономии, женщины-работницы видели в своём труде не просто способ жизнеобеспечения, но, прежде всего, способ онтологизации и попадания в интерсубъективное измерение мира. Их готовность получать за свой труд в разы меньше, чем мужчины, служила ярким тому свидетельством: телесная включённость в процессы, выходящие за пределы репродуктивного и хозяйственного циклов, воспринималась женщинами-работницами как максимально субъективирующая и открывающая путь к самодостаточности и достоинству².

Разработка трёхкомпонентной теории анализа власти, предложенной в том числе А. Дэвис, впоследствии была дополнена и получила название интерсекциональной теории.

¹ Анджела Дэвис. Женщины, раса, класс. М.: Прогресс, 1987. С. 27.

² Там же.

Впервые это название ввела в академическое употребление К. Креншоу, исследовательница эксплуатации, дискриминации и экономической маргинализации чернокожих американок. «Она определила интерсекциональность в рамках конкретного исследовательского и политического проекта как “многомерность разнообразного жизненного опыта маргинализированных субъектов”»¹. Более широко термин распространился в 1990-х гг. благодаря социологу П. Х. Коллинз, работавшей над анализом дискурса чёрного феминизма.

Главный её тезис состоял в том, что существующие в обществе угнетения не просто тесно связаны друг с другом и способны подчас друг друга обуславливать, но и повсеместно пересекаются². Например, чернокожая работница завода в большинстве случаев сталкивается одновременно с тройной дискриминацией: с расизмом в качестве чернокожей, с сексизмом в качестве женщины и с капиталистической эксплуатацией в качестве рабочей. При этом, пересекаясь, формы дискриминации усиливают друг друга.

Таким образом, к концу XX века в критической теории наметился консенсус о том, что центральными характеристиками социального разделения и запуска механизмов системных форм власти выступают класс, гендер, раса и этничность. Впоследствии к ним стали прибавлять сексуальную ориентацию и наличие/отсутствие инвалидности.

Все эти параметры, в свою очередь, были осмыслены как «фреймы»³, то есть устойчивые рамки символического декодирования индивида в социуме, необходимые для быстрого избрания оптимальной стратегии поведения и коммуникации с ним. В основе применения матрицы фреймов в повседневности лежат сплетения стереотипов, классифицирующих окружающих привычным для нас способом и приписываемых им на основании нашего считывания их через те или иные

¹ Цит. по: Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 262.

² Patricia Hill Collins. *Black Feminist Thought*. London: Routledge, 2000. P. 45.

³ Cecilia Ridgeway, Shelley Correll. Unpacking the Gender System: A Theoretical Perspective on Cultural Beliefs and Social Relations, in *Gender & Society*, 2004, vol. 18, no. 4, p. 510–531.

фреймы. Нечто похожее на механизм фреймов описывал ещё Ф. Бэкон, вводя категорию «идолов»¹, или Гегель — обращаясь к проблеме «абстрактного мышления»².

Этот несложный механизм представляет собой основной сценарий манифестации власти в современности: общество, осмысленное во 2-й половине XX века как система³, в условиях текущей экономической ситуации функционирует через установленные в этой системе матрицы иерархий: гендерных, классовых, расовых, сексуальных, этнических и пр. В этом смысле власть оказывается, с одной стороны, предельно анонимной, а с другой — предельно повсеместной, поскольку матрицы иерархий представляют собой один из базовых объектов интернализации на всех этапах социализации индивида, так как в иерархической системе каждый с раннего детства усваивает символические структуры господства и их основания⁴.

Одним из основных инструментов функционирования социальной системы как совокупности систем власти интерсекциональный анализ называет феномен привилегии. На первичном уровне категория привилегии указывает на самозащиту этих систем от распознавания наблюдателем. Так, «белые не хотят замечать расизм, мужчины — сексизм»⁵, здоровые люди — дискриминацию людей с особым состоянием здоровья и так далее. Для этого в ход идут эвфемизмы, позволяющие скрыть реальную проблему власти, а также ретроспективная имитация юмора или прямое отрицание дискриминации. А. Джонсон афористично комментирует эту проблему: «Наш общий дом горит, а мы стесняемся сказать слово “огонь”»⁶.

Это обстоятельство ложится в основу новых серьёзных опасностей — в том числе связанных с политическими

¹ Фрэнсис Бэкон. Новый органон. <http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt> (дата обращения: 20.05.2020).

² Георг Гегель. Кто мыслит абстрактно? <http://www.hegel.ru/abstract.html> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Например, Питер Бергер, Томас Лукман. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

⁴ Либертарная педагогика // Volnasc. Научно-просветительский журнал. 2013. № 1. С. 147–148.

⁵ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 9.

⁶ Там же, p. 10.

перспективами неонацизма. Так, в работе «Возвращение расизма» М. Вевьёрка пишет: «Классический расизм действовал фронтально, на уровне идеологии и политики на самом высоком, в том числе государственном, уровне, как это было в Южной Африке. Нынешний расизм диффузен, завуалирован, менее однозначен, что не мешает ему, как и прежде, апеллировать к физическим характеристикам субъектов или групп, на которые он нацелен. Расистский отказ брать кого-то на работу или сдавать жильё может иметь культурный подтекст, но всё равно подразумевает отторжение, испытываемое к физическому облику его жертв»¹. Подобная эвфемистичная риторика нового национализма позволяет важным социальным и политическим событиям пройти незамеченными обществом, как это случилось, например, с так называемым Русским консервативным форумом, состоявшимся в Петербурге в 2015 году и собравшим под одной крышей представителей самых видных фашистских и националистских партий со всего мира².

Однако самозащита интернализованных индивидами структур власти от распознавания — это лишь первичный уровень того, что обозначается категорией «привилегия». В структурном смысле привилегии представляют собой то, вокруг чего организованы системы общества³, обладающие тремя ключевыми характеристиками: во-первых, в них доминируют привилегированные группы; во-вторых, они сами идентифицируют себя с привилегированными группами (так, в современных западных обществах система идентифицирует себя с белыми мужчинами, представляющими собой «общечеловеческие фигуры», «фигуры по умолчанию», претендующие на абсолютную нейтральность, а темнокожие студенты в европейских кампусах вынуждены копировать характерные для белых манеры

¹ Мишель Вевьёрка. Возвращение расизма. В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 27.

² В Петербурге прошёл международный съезд нацистских и фашистских партий. <http://rusjev.net/2015/03/22/segodnya-v-peterburge-prohodit-mezhdunarodnyiy-sezd-natsistskih-i-fashistskih-partiy/> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Мария Рахманинова. Генезис интерсекционального подхода к анализу власти и дискриминаций: между гендером и классом. Вопросы теории и практики. 2015. № 2 (52). С. 3–59.

выглядеть и говорить); в-третьих, они организованы вокруг привилегированных групп¹.

Таким образом, ключевая категория для понимания работы привилегии — категория Другого. Привилегированная группа характеризуется тем, что задаёт в обществе смысл понятию «мы» и противопоставляет его Другому, зафиксированному в маргинальном «они» (то есть те, кого «мы» находим проблематичными, неприемлемыми, неприятными и не отвечающими «нашим стандартам»)².

На протяжении истории фигура Другого подвергалась разным формам неприятия. Сегодня — в русле отмеченной тенденции к эвфемистичности — пользуется популярностью термин «толерантность», имеющий внушительный потенциал к поддержанию разной степени невербальных форм национализма и расизма.

Так, Ж. Нуарьель пишет: «Отныне избегание Другого, его исключение совершаются не из расистских предубеждений, а с благородной целью уважения к его отличительности. Проблема не рассматривается более в терминах превосходства/неполноценности, речь идёт о ментальных различиях, которые нужно сохранять, дабы не нарушить индивидуальное и коллективное равновесие. Вершиной толерантности провозглашается признание Другого в качестве Другого и предоставление ему возможности вечно оставаться Другим»³. В этом ракурсе хорошо видно, как привилегия работает в качестве права определять не только Другого, но и формы отношения к нему, а также его место на карте онтологических иерархий.

П. Макинтош определяет привилегию так: «Привилегия существует тогда, когда одна группа имеет что-то ценное, что запрещено другим только из-за того, что они принадлежат к “неправильным группам”, а не потому что они сделали что-то не так»⁴. Власть в данном случае выражается в праве решать, кто именно будет относиться к «правильным», а кто —

¹ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 90.

² Там же, p. 96.

³ Жерар Нуарьель. У истоков расового вопроса. Расистские доктрины и социальное господство. В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 88.

⁴ Peggy McIntosh. *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies*. In:

к «неправильным» группам. В этом смысле привилегия означает возможность жить, не подвергаясь остракизму, исключению или включению на определённых условиях, а также маркировке в качестве Другого.

Важным аспектом привилегии является то, что она представляет собой эффект системы, а не личностное качество или индивидуальный стиль поведения. Привилегии никак не связаны с тем, каковы мы и что мы делаем, они не есть нечто, что мы можем взять или нет. Привилегии инкорпорируются нами через встраивание в социальную систему без нашей на то воли, и до тех пор, пока иерархические институты конфигурируют отношения в обществе определённым образом, каждый обречён быть носителем или жертвой привилегий, как бы он ни желал выйти из их логики.

Поскольку каждый индивид считается через разные фреймы, большинство людей одновременно оказываются и носителями, и жертвами привилегий. Так, для того чтобы иметь опыт угнетения, необходимо принадлежать к определённой дискриминируемой группе.

С этой точки зрения белые могут испытывать на себе целое множество форм угнетения (в том числе непосредственно связанных с их телесностью). Например, сексизм, гомофобию, классовое угнетение, эйджизм¹ или эйблизм². Однако они не могут испытывать на себе угнетение именно как белые, поскольку в этом качестве они принадлежат к доминантной группе, иерархически расположенной на вершине онтологической иерархии.

Аналогично мужчины могут быть угнетены с классовой, расовой, этнической и других точек зрения, но не как мужчины, а белые женщины — как женщины, или трудящиеся, или имеющие инвалидность. Но не как белые.

Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men. Belmont: Wadsworth, 2000. P. 30–38.

¹ Эйджизм (от англ. «age» — возраст) — дискриминация человека по признаку возраста. См., например, Brian Dominick, Sara Zia Ebrahimi. *Young and Oppressed*. <http://www.youthrights.org/blog/young-and-oppressed/> (дата обращения: 20.05.2020).

² Эйблизм (от англ. «able» — иметь возможность) — дискриминация человека с особым состоянием здоровья. См., например, Fiona Kumari Anne Campbell. *Inciting Legal Fictions: Disability Date with Ontology and the Ableist Body of the Law*, in *Griffith Law Review*, 2001, no. 10 (1), p. 42–62.

Цепочки привилегий-дискриминаций, в свою очередь, образуют своего рода замкнутый круг: темнокожие мужчины стремятся как можно активнее использовать свои мужские привилегии для того, чтобы компенсировать угнетение, претерпеваемое со стороны белых; белые мужчины из рабочего класса держатся за этнические и гендерные привилегии для того, чтобы компенсировать нехватку классовых привилегий; белые женщины зачастую используют расовые привилегии, чтобы компенсировать травматичность эффектов гендерного угнетения¹. Характерно, что привилегию также можно утратить — например, в случае, если окружающие перестают считывать индивида через привилегированный фрейм. Так, гетеросексуальных мужчин (особенно в юности) могут подвергать травле, ошибочно «считывая» их как гомосексуалов².

Как работают привилегии? Прежде всего, через пассивное или активное поддержание их агентами (зачастую не осознающими их, как было показано выше). Так, для того чтобы в обществе работала мужская привилегия, необходимо, чтобы большинство её агентов находили её уместной и не пытались ей что-то противопоставить. При этом им совершенно необязательно быть радикальными шовинистами. Достаточно просто не противостоять властному паттерну, по инерции функционирующему в обществе. Для того чтобы в обществе продолжали существовать расовые привилегии (и, соответственно, расизм как форма биополитической власти), достаточно некритично поддерживать инерцию бытового расизма и никак не реагировать на его проявления вокруг.

Таким образом, привилегии представляют собой основной механизм самосохранения системы власти, поскольку в них зашифрованы её базовые коды, а также содержатся «предохранители» от распознавания. Понятие привилегии призвано уточнить принцип функционирования современных систем власти — анонимной и диффузно пронизывающей всю архитектуру общества³.

¹ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 53.

² Там же, p. 35.

³ Например, Мишель Фуко. «Надзирать и наказывать»: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 236.

Возникнув в рамках современной левой философской мысли, интерсекциональный метод довольно быстро покинул её пределы и стал широко использоваться рядом других направлений, например, либеральными и либерально-феминистскими теориями.

Специфической чертой либеральной интерсекции стало то, что в числе других дискриминаций она предлагала рассматривать класси́зм¹ — как форму элитистского отношения богатых к бедным. Так, вслед за своими предтечами, представителями классической буржуазной мысли, либеральные феминистки не видели никакого смысла в преодолении существующего в обществе классового разделения.

Напротив, в фокусе их борьбы оказывалось преодоление «стеклянных потолков»², препятствующих женщинам входить во власть и занимать политические и экономические посты. Их задачей было установление равенства возможностей мужчин и женщин в условиях капитализма. Исторически именно по этой причине многие женщины из рабочего класса отказывались присоединиться к феминистскому движению, отталкивавшемуся от политики идентичности, поскольку они видели, что угнетение женщин не может быть преодолено в рамках капитализма³.

Однако с точки зрения классовой теории, которая, как было показано выше, в том или ином виде была инкорпорирована большинством критических теорий власти, методологически неверно интерпретировать классовое угнетение таким образом, потому что, во-первых, оно связано с телесностью не напрямую, а косвенно (в отличие от расизма, сексизма, гомофобии и так далее), а во-вторых, оно предшествует всем остальным формам угнетения: «На протяжении нескольких столетий капитализм обеспечивал экономические условия для

¹ Wendy Harcourt, Arturo Escobar. *Women and the Politics of Place*, in *Development*, 2002, no. 45, p. 7–14.

² Стекло́нный потоло́к — феминистский термин, введённый в начале 1980-х гг. для описания невидимого и формально никак не обозначенного барьера («потолка» в карьере), ограничивающего продвижение женщин по служебной лестнице по причинам, не связанным с их профессиональными качествами.

³ Deric Shannon, J. Rogue. *Refusing to Wait: Anarchism and Intersectionality*. <http://anarkismo.net/article/14923> (дата обращения: 20.05.2020).

привилегий и угнетения. Он был и остаётся могущественной силой, особенно в отношении класса, гендера и расы. <...> Исторически капитализм был мотором, который запустил развитие современного расизма. Косвенным же образом он создаёт условия нехватки, провоцирующей конкуренцию и страх, провоцирующий на противостояние расе, этничности, гендеру»¹.

Характерно, что прямая причинно-следственная связь между капитализмом и расизмом отмечается абсолютным большинством представителей левой философской традиции и в этом смысле представляет собой для неё общее место. То же касается связи между капитализмом и угнетением женщин² (тем не менее не распознаваемой за пределами левой философской традиции), а также — как стало ясно впоследствии — связи между капитализмом и всеми прочими формами угнетения.

Таким образом, интерсекциональный метод анализа власти может по-разному применяться в разных дискурсах. В левой философской традиции он наследует классовому анализу и теории двойных систем и потому, удерживаясь в горизонте их концептуальных построений, настаивает на первичности классового угнетения по сравнению со всеми прочими формами на уровне причины (но не значимости), которые, в свою очередь, являются одинаково значимыми, тесно связанными и постоянно пересекающимися.

Так, согласно анархистскому взгляду на интерсекциональный подход, расизм не становится меньшей дискриминацией лишь потому, что от него пострадал состоятельный человек, а сексизм — потому, что с домашним насилием столкнулась богатая домохозяйка³. С точки зрения современного анархизма, все формы дискриминации должны встречать одинаковое противостояние. Однако стоит помнить, что и сами они заданы политическим и экономическим устройством общества, составляющим особый ландшафт, на котором функционируют поддерживаемые им в целях самосохранения многочисленные системы угнетения.

¹ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 126.

² Анджела Дэвис. Женщины, раса, класс. М.: Прогресс, 1987.

³ Deirdre Hogan. *Feminismus, Klasse und Anarchismus*. <http://www.anarkismo.net/article/10826> (дата обращения: 20.05.2020).

С одной стороны, сегодня интерсекциональный анализ представляет собой «последнее слово» в методах исследования власти¹, поскольку позволяет решить целый ряд проблем прежних подходов и работать одновременно с целым множеством систем угнетения и их пересечениями. «Во-первых, он позволяет по-новому увидеть старые исследовательские проблемы и способствует получению конструктивных результатов эмпирических исследований. Во-вторых, он позволяет объединить различные теоретические подходы, которые роднит одно: признание множественности и сцепленности механизмов социального различия и угнетения. В-третьих, понятие политизируется и таким образом обретает общественную значимость. Его подхватывают медиа, и оно становится общеупотребимым² <...> В более поздних версиях интерсекциональность становится важнейшей категорией анализа многомерности жизненного опыта маргинализированных групп/субъектов, положение которых определяется пересечением нескольких переменных»³. Центральное открытие интерсекционального метода состоит в том, что, помимо класса, существует множество других фреймов, формирующих бытие индивида в обществе, а значит, существует множество форм власти, которые прежде было невозможно обнаружить, но которые теперь могут исследоваться и преодолеваться⁴.

С другой стороны, на сегодняшний день также можно констатировать и ряд проблем, связанных с применением этого метода. Так, например, в работе «Проблемы гендера. Феминизм и ниспровержение идентичности» Дж. Батлер критикует неограниченность возможных идентичностей, продуцируемых интерсекциональной оптикой и затрудняющих исследовательский анализ — в особенности с точки зрения его продуктивности. Эту проблему она называет «эффектом etc.», бесконечно расширяющим диапазон идентичностей и тем

¹ Leslie McCall. The Complexity of Intersectionality, in *Journal of Women in Culture and Society*, 2005, vol. 30, no. 3. P. 1771–1800.

² Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 64.

³ Там же, с. 265–266.

⁴ Ange-Marie Hancock. *Solidarity Politics for Millennials: A Guide to Ending the Oppression Olympics*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 4.

самым не позволяющим получить сколь бы то ни было целостный анализ каждой конкретной формы угнетения¹. Кроме того, для Дж. Батлер проблему составляет сам концепт идентичности, которым, по её мысли, оперирует интерсекциональный подход. С её точки зрения, он отсылает нас к устаревшей концепции трансцендентального субъекта, к некой интеллигентной самости, к априорному «Я», обладающему характеристиками, выражаемыми на языке идентичностей. Между тем для Батлер априорное «Я» невозможно, и потому сам концепт идентичности, с которым работает интерсекциональный анализ, проблематичен². Кроме того, он не позволяет решать теоретические и практические проблемы, инструментарий для которых появился с преодолением в эпистемологии господства фигуры трансцендентального субъекта.

Впрочем, на это Дж. Батлер можно возразить, что, несмотря на указанные проблемы, продуктивность интерсекции всё же несомненна. Даже если помыслить идентичность как тип субъекта, производимого властью, поскольку частное и не сводимое к трансцендентальному субъекту бытие оказывается преломленным через разрушающий своеобразие и травматичный фильтр идентичности, которая и предопределяет его существование в социуме.

Следующее проблематичное место интерсекционального метода — работа с категорией привилегии. Так, зачастую дискриминируемые группы запускают своего рода «счётчик привилегий», начиная состязаться друг с другом в том, чьё угнетение наиболее травматично и значимо (для обозначения этого состязания было введено понятие *Opression Olympics*, то есть буквально «олимпийский чемпионат по угнетённости»)³.

За этим состязанием они утрачивают из вида саму проблему власти и её механизмов и становятся не способны проанализировать её конструктивный анализ: фокусируясь — в духе логики капитализма — на идее превосходства собственного угнетения над всеми прочими, участники состязания впадают

¹ Judith Butler. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. http://lauragonzalez.com/TC/BUTLER_gender_trouble.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

³ Francis Stoyan. *Opression Olympics: The Dark Side of the Rainbow*. <https://pridesource.com/article/75091-2/> (дата обращения: 20.05.2020).

в теоретический солипсизм и фактически забывают, для чего изначально были нужны эти категории и как их следует использовать, чтобы решить важные для них проблемы.

Ещё одна распространённая ошибка, допускаемая в работе с интерсекциональным анализом, — редукционизм. Несмотря на колоссальную роль системных проблем в жизни общества и человека, далеко не все социальные отношения непременно находятся на пересечениях дискриминаций и не весь существующий опыт индивидов может быть описан в терминах осуществления и претерпевания манифестаций власти. Для понимания того, где и как работают властные паттерны, необходимо, во-первых, рассматривать индивидуально специфику каждого конкретного ландшафта власти, а во-вторых, анализировать исследуемую проблему на предмет того, является ли она именно системной, и если да, то какую роль она играет в данной конкретной системе.

Так, например, «для российского контекста категория расовой принадлежности не является столь значимой, как для американского. <...> В российском обществе при анализе гендерного устройства значимыми являются классовые позиции, этничность, а также социальные различия между центром и периферией, регионами, городом и деревней, различия в жизненном цикле и состоянии здоровья. В контексте возрастающего классового неравенства пересечение параметров гендера и класса, возможно, является ключевым для определения позиций в российской гендерной системе»¹.

Приведём другой пример. В странах с бесплатным образованием образование не является привилегией, а в странах с платным — является, поскольку доступ к нему получают только те немногие, чьё благосостояние это позволяет. Как уже отмечалось выше, для того чтобы состоялась дискриминация (то есть вербализация власти), необходимо, чтобы одна социальная группа была систематически лишена доступа к тому, что беспрепятственно доступно другой. Во всех случаях, где мы не наблюдаем этой диалектической связки, невозможно констатировать работу механизма власти, а значит — привилегии и дискриминации. И в этом смысле те, кто пользуется

¹ Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 67.

привилегией получить образование в странах, где оно платно, так или иначе участвуют в системе дискриминаций, а те, кто получает его в системе, где оно бесплатно, — нет. Поэтому понимание ситуативности ряда властных моделей и их обусловленности текущим общественно-политическим контекстом крайне важно для продуктивного применения этого метода.

Психоанализ

Наряду с классовым анализом, теорией двойных систем и интерсекциональным анализом следует отдельно отметить важную роль, которую сыграл для методологии исследования власти и тела психоанализ. Изначально сформировавшись в сугубо медицинском (а по своей политической сути — консервативном) дискурсе, он очень скоро прочно вошёл в арсенал неизменных инструментов критических теорий власти, свидетельство чему — такие фигуры, как В. Райх, философы Франкфуртской школы, Ж. Лакан, Ж. Деррида, постструктуралисты, феминистский психоанализ, представители квир-теории, современные неомарксисты (например, С. Жижек) и многие другие.

Что взяли критические теории власти из психоанализа с методологической точки зрения? Прежде всего, концепты, формирующие новую антропологическую матрицу, разительно отличающуюся от метафизической матрицы неоплатонизма и христианства, где человек мыслился как точка, в которой происходит решающая борьба между горним и дольным, телом и душой.

Среди этих концептов — *libido* и трёхкомпонентная структура личности, задающая его динамику. Впервые не-эдипальная трактовка трёхкомпонентной структуры личности встречается уже у самого З. Фрейда, когда он применяет теорию механизмов индивидуальной психики к области социального и политического, прослеживая между ними и психикой тесную связь¹. Например, в феномене культуры, осознаваемом З. Фрейдом в качестве репрессивного (по причине регулярного и травматичного вынуждения к сублимации и вытеснению).

¹ Зигмунд Фрейд. Массовая психология и анализ человеческого «Я». https://royallib.com/book/freyd_zigmund/zigmund_freyd_massovaya_psihologiya_i_analiz_chelovecheskogo_ya.html (дата обращения: 20.05.2020).

Результатом такого применения стала разработка концепта символического Отца, принцип власти которого аналогичен принципу власти Супер-Эго или — на его самой ранней, ещё исчерпывающе телесной, стадии — принципу власти идеализированного Отца. По сути дела, речь здесь идёт о психической интернализации внешней власти и дальнейшем сведении себя к роли её агента через помещение её в Супер-Эго.

Впоследствии эта схема начала использоваться для истолкования возникновения тоталитарных режимов, организованных вокруг жёстких иерархий и фигур вождей, а также для объяснения авторитарного или даже садистического характера личности¹ и феноменов милитаризма и фашизма².

В теории Ж. Лакана символическая фигура предельно обобщается и получает название Большого Другого. Принцип её действия состоит в том, что, оглядываясь на неё, «субъект занимает место в господском дискурсе, начиная говорить от чьего-то имени, в какой-то социально обозначенной роли. <...> Интерпелляция, захваченность желанием Другого заставляет самого субъекта желать, и эта ситуация конституирует субъекта»³. В этом примере хорошо видно, как критическая традиция оперирует важнейшим для психоанализа концептом — концептом желания. Однако что делает его таким значимым для вопросов власти и тела?

С самого зарождения философии желание становилось объектом рефлексии различных школ и традиций. Во многих из них оно так или иначе связывалось с властью. Так, в буддизме желание рассматривается как нечто господствующее над человеком, что ему следует преодолеть ради освобождения из колеса перерождений. В теистических религиях желание истолковывается через образ дьявольского искушения. Местом желания при этом всегда выступает тело, вследствие чего в большинстве систем, работающих с этой темой, разрабатываются многообразные телесные практики, направленные на преодоление его власти.

¹ Эрих Фромм. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.

² Вильгельм Райх. Психология масс и фашизм. СПб.: Университетская книга, 1997; Александр Бронников, Ольга Зайцева. Нацизм и паранойя. <http://openleft.ru/?p=1073> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Диди Мати. Психоанализ политического. <http://openleft.ru/?p=2068> (дата обращения: 20.05.2020).

Однако постепенно в политической мысли появляется идея о том, что желание представляет собой эффективный инструмент власти: подчиняя желание, можно подчинить Другого. По этой причине впоследствии концепт желания помещается в политическое измерение и — благодаря его исследованию — становится возможно анализировать не только катастрофический опыт Европы XX века, но и такие современные феномены, как, например, общество потребления¹, женская мизогиния² или феномен порнографии³.

Для левой философской традиции метод психоанализа оказался ценен прежде всего тем, что задал политическому дополнительное телесное измерение, позволяющее разглядеть принципы работы больших механизмов власти на макроуровне и в целом лучше понять, что такое человек в напряжённом ландшафте непрерывных манифестаций власти. В частности, феминистской теории психоанализ предоставил ценный инструментарий, позволяющий на глубинном уровне осмыслить те предпосылки и схемы гендерного угнетения, которые незаметны через призму других методов анализа. Например, в вопросах, касающихся сексуальности и её репрезентации. Однако, как было подробно показано выше, из перспективы постмодернизма был зарегистрирован властный потенциал и самой методологии психоанализа — как классического, так и, прежде всего, конъюнктурного психоанализа 1960-х гг., в противовес которому сформировалось направление антипсихиатрии.

Это обстоятельство лишний раз подчёркивает неизбежность заряженности не только собственно исследовательской позиции или языков, с помощью которых производится исследование, но и инструментов исследователя, также зачастую скрыто несущих в себе отдельную заряженность отношением власти.

Подведём итоги. Мы рассмотрели основные методы, к которым исторически обращались критические теории власти для анализа власти и её проекций на телесность. Среди

¹ Эрих Фромм. *Иметь или быть*. М.: АСТ, 2000.

² Dawn M. Szymanski, Arpana Gupta, Erika R. Carr, Destin Stewart. Internalized Misogyny as a Moderator of the Link between Sexist Events and Women's Psychological Distress, in *Sex Roles* 16, no. 1–2, p. 101–109.

³ Славой Жижек. *Чума фантазий*. Харьков: Гуманитарный центр, 2014.

них — как методы, разработанные непосредственно в рамках левого дискурса (классовый подход), так и методы, выработанные на стыке с другими традициями (например, теория двойных систем, появившаяся на стыке с феминистской теорией, или интерсекциональный анализ, возникший на пересечении между классовым анализом, исследованиями гендера и расы), а также методы, сформировавшиеся в других дискурсах и либо целиком заимствуемые левой философской мыслью для анализа своей проблематики (например, психоанализ, используемый для исследования власти), либо служащие дополнением к уже сложившейся в текущем дискурсе методологии (например, левый феминистский психоанализ).

Существенное отличие рассмотренных методов анализа власти от методов, используемых другими философскими традициями, состоит в том, что они рассматривают власть как повсеместный эффект определённым образом организованной системы. Каждое её звено воспроизводит установившиеся в обществе (а также между обществом и государством) отношения власти. Это указывает, во-первых, на существование многообразия форм власти, выходящих далеко за пределы фигуры её непосредственного субъекта, а во-вторых, на возможность регистрирования ряда тенденций, определяющих бытие общества, что позволяет разглядеть целый ряд явлений в качестве неслучайных, а значит — производить их научный анализ, повышая тем самым вероятность их преодоления или, по крайней мере, понимания.

Глава III

НАБЛЮДАЯ ВЛАСТЬ

Как было показано в первой главе, власть — крайне парадоксальный объект исследования: с одной стороны, проблема власти испокон веков стоит в ряду самых ярких философских проблем, с другой — определения, применяемые для её постановки, преимущественно расплывчаты, а часто и вовсе софистичны, особенно когда служат риторической легитимации действующих в обществе и государстве систем власти.

То же самое касается проблемы тела (как было показано выше, тесно связанной с проблематикой власти). Риторические фигуры, в которые встраивается категория тела, часто остаются непрояснёнными на предмет своей причастности к действующим системам власти, и потому их роль для её механизмов фактически остаётся скрытой и трудно поддающейся исследованию. Таким образом, весь категориальный треугольник «тело — власть — смычка тела и власти» по-прежнему (особенно в российской традиции) находится за пределами магистральных тенденций исследований общества и человека.

В этой главе предпринимается попытка максимально полной классификации основных значений категории «власть», обнаруживающих себя в господствующих дискурсах как современности, так и прошлого. Мы произведём анализ обнаруженных смысловых осей, вокруг которых может выстраиваться риторика о власти (на материале артефактов повседневности, художественных произведений и дискурсов различных эпох), а также соотнесём выявленные формы власти с её способами опираться на риторику о теле и наполнять её собственными смыслами, определяя тем самым как макро-, так и микропроцессы социальной и политической реальности.

В самом широком смысле власть присутствует в мироощущении западной традиции как образ Логоса и Космоса. Так, в своей работе, посвящённой языку анархизма, М. Ю. Мартынов отмечает: «В историческом аспекте в концепт власти включается семантика Космоса. Действенность власти напрямую зависит от того, насколько сильным является упорядочивающее начало у священной истории, повествующей о происхождении власти. Мифологические основания власти с необходимостью должны поддерживать любые практики власти»¹.

Такой образ власти и основных принципов её легитимации красной нитью проходит через всю классическую метафизику и политическую мысль. С этой (метафизической) точки зрения, в основе необходимости власти лежит какое-либо системообразующее начало. Например, благо и справедливость, как у Платона. Или мудрость и знание, как у Аристотеля. Именно они составляют категориальное основание для господства.

Власть-Логос, власть-Космос — это одновременно и горизонт мироздания, и ритм, его пронизывающий. Ещё Гераклит описывал закон полиса как эманацию закона Логоса (то есть человеческий закон — как продолжение закона божественного). В теологической картине мира этот горизонт мироздания — божественный промысел или, по Агамбену, «провиденциальная машина»², в тоталитарном государстве — дух партии и/или вождя, неизбежно заполняющий всю рамку бытия, за пределами которой — лишь небытие.

Этот феномен на протяжении последних ста лет привлекает внимание философов, писателей, поэтов, художников и режиссёров. Одно из последних ярких высказываний на эту тему — документальный фильм «В лучах солнца»³ режиссёра В. Манского, посвящённый современной КНДР. Среди прочих его ярких тематических линий одна в особенности метко

¹ Михаил Мартынов. Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. С. 14.

² Джордж Агамбен. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 184–241.

³ «В лучах солнца» (Чехия, Россия, Германия, Латвия, КНДР, 2015, реж. Виталий Манский).

иллюстрирует рассматриваемый образ власти: история жизни маленькой девочки, все социальные практики которой выстраиваются вокруг воспевания мудрости великих вождей. Режиссёру удаётся показать, что в её экзистенциальном опыте не оказывается ничего, свободного от этих образов, полностью заполняющих горизонт её бытия и сообщающих ритм её повседневности, и что вопросы, подводящие её к темам, не касающимся их, вызывают в ней невнятный всплеск отчаяния и грусти, как если бы за этой рамкой в самом деле начиналось небытие.

Столь же яркий образ власти-Логоса позволяет обнаружить себя в прозе Ф. Кафки. Выше была подробно рассмотрена его постановка проблемы власти и тела. Однако здесь нас будет интересовать ещё одно их измерение. Так, проблема обретения онтологической состоятельности и страх её непризнания другими звучит сквозным мотивом в целом ряде текстов Ф. Кафки, в том числе в «Превращении» и в «Замке»: Грегор Замза, изо всех сил пытающийся не быть жуком, в которого он превратился, и К., которого назначили землемером, но одновременно отказываются признавать в этом качестве — яркие образы этой тревоги. Словно заколдованные самим мирозданием, они ходят по кругу в поисках шанса на признание, в ожидании санкции трансцендентной инстанции на собственное бытие, но обречены не дожидаться её и погибнуть.

«Письмо к отцу» — важный текст Ф. Кафки, позволяющий предположить автобиографичность такого переживания мироздания. Только в случае самого Ф. Кафки инстанцией, заполняющей весь горизонт бытия, был его отец. Авторитарный, могущественный, иррациональный и непостижимый, похожий на запрещающего и насмехающегося демиурга или на фрейдовского отца первобытной орды, монополизирующего право на брак («И пока мы такие, какие мы есть, брак для меня исключён, поскольку брак — это территория, которая принадлежит только тебе»¹) и применение силы.

Так, Ф. Кафка вспоминает, как однажды в детстве, среди ночи он расплакался от жажды и в наказание за это отец вынес его на общий балкон: «Даже спустя много лет я продолжал страдать, мучительно представляя, как громадный человек,

¹ Франц Кафка. Письмо к отцу. СПб.: Борей Арт, 2013. С. 94, 95.

мой отец, последняя в жизни инстанция, может фактически беспричинно войти посреди ночи, вынуть меня из кровати и вынести наружу на открытый всему дому балкон — это начало для меня, что я был для тебя просто ничто»¹. В другом месте он пишет: «Иногда я воображаю себе развёрнутую карту мира с твоим изображением по диагонали. А потом я представляю её так, словно я ищу на земле своё место, не покрытое тобой или до которого тебе не дотянуться»².

Трансцендентная фигура, задающая онтологическую рамку мироздания и легитимизирующая присутствие в ней, — таков образ отца для Ф. Кафки (и, возможно, Бога как инстанции, с одной стороны, благословляющей, с другой — представляющей собой недостижимый идеал). Таково переживание и его героями того, кто принимает решение относительно их судьбы: семьи и общества в «Превращении», Замка, суда в «Процессе». Однако место трансцендентной инстанции, упорядочивающей Логос, для Ф. Кафки как бы зияет загадочной пустотой, и тоска по тому, что находится за ней — сродни выученной беспомощности, сродни ожиданию несбыточного позволения быть, без которого по-настоящему быть — невозможно и без которого бытие вызывает лишь чувство вины, как нечто, полученное «исподтишка», обманом³. Это означает, что в основе явно невротического кафкианского томления по трансцендентному лежит именно напряжение экзистенциальной подавленности, а отнюдь не религиозно-философская схема классического, христологического пути к Богу. Пожалуй, фигура Бога если и может быть здесь введена (отчего нас справедливо предостерегает В. Беньямин⁴), то лишь в смысле фигуры, санкционирующей бытие, но никак не милосердно встречающей в нём, подобно тому, как Бог-Отец встречает Бога-Сына.

Между тем на фоне этого чувства вины за неразрешённое, украдкой длимое бытие закономерно возникает страх бытийной аннигиляции: «С того момента, когда я начал думать, я постоянно испытывал настолько глубокое беспокойство по поводу утверждения своего духовного существования, что ничто

¹ Франц Кафка. Письмо к отцу. СПб.: Борей Арт, 2013. С. 23.

² Там же, с. 103.

³ Там же, с. 47.

⁴ Вальтер Беньямин. Франц Кафка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. С. 50.

другое меня просто не интересовало»¹, — пишет Ф. Кафка. Впрочем, и телесно отец также настолько заполнял собой мироздание, что маленький Франц пронзительно переживал раздавленность его мощью и собственную отторгнутость в небытие². Замкнутость этого универсума, заданного холодным демиургом и не позволяющего покинуть его пространство³, лежит в основе власти-Логоса, власти, за пределами которой — лишь небытие и Хаос, решиться свергнуться в которые возможно лишь из великого бунта, подобного бунту Люцифера. Впрочем, с ним Ф. Кафка имел мало общего, несмотря на свои симпатии к анархистам.

Вполне закономерно, что власть, понимаемая таким образом, составляет фундамент, на котором зиждется институт государства. Так, М. Хардт и А. Негри пишут: «Империя создаётся не только на основе одной лишь силы, но и на основе способности представить эту силу залогом права и мира»⁴; «если нет никакой меры, нет и космоса, говорят метафизики; а если нет космоса, то нет и государства»⁵, а по мысли А. Кожева, сама теория государства с неизбежностью следует из образа власти-Космоса, поскольку всякое государство, с одной стороны, предполагает власть, а с другой — диалектически производится ею⁶.

Как мы видим, такое понимание происхождения государства служит общим местом для ряда самых разных политических теорий: будь то политическая теория А. Кожева или теория происхождения государства, разработанная Марксом и Энгельсом, полагавшими, что принцип частной собственности, становясь универсальной идеей и ложась в основу Логоса, с неизбежностью производит государственную власть, служащую защите интересов её владельцев.

¹ Франц Кафка. Письмо к отцу. СПб.: Борей Арт, 2013. С. 81.

² Там же, с. 25.

³ «Сама идея тебе по душе, но только в реальной жизни всё оборачивается детской игрой, в которой один держит и даже сжимает руку другого и одновременно кричит ему: “Уходи, уходи, почему же ты не уходишь?”» (там же, с. 99).

⁴ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 29.

⁵ Там же, с. 331.

⁶ Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006.

Ссылаясь на Фукидида, Тацита и Макиавелли, М. Хардт и А. Негри так заключают об этом: «Высшие средства власти не являют собой образ порядка или мерило космоса; напротив, их эффективность основывается на разрушении (посредством бомбы), наказании (посредством денег) и запугивании (посредством СМИ)»¹.

Примечательно, что идея власти-Логоса и власти-Космоса, находя отражение в пространстве материального, в свою очередь преобразует его сообразно своим основным принципам. И здесь даёт о себе знать ключевой атрибут власти-Логоса — перформативность. Именно это свойство власти Л. Альтюссер выделял в качестве одного из центральных, описывая материальный характер идеологии, предписывающей не только образ мысли, но и образ действий. Это означает, что объект власти не является априорным, но постепенно конструируется в качестве такового.

В тексте М. Фуко «Рождение биополитики» содержится подробное выражение этой идеи: «Капитализм производит массу. <...> Капитализм и буржуазное общество лишили индивидов прямого и непосредственного общения друг с другом и заставили их общаться лишь при посредстве административного и централизованного аппарата. <...> Кроме того, капиталистическое общество принуждает индивидов к массовому потреблению, чьи функции — унификация и нормализация. Наконец, буржуазная и капиталистическая экономика, по сути, обрекает индивидов на общение друг с другом посредством игры знаков и видимостей»².

Однако подобное производство объекта власти предсказуемо ускользает из риторики, с помощью которой власть проявляет саму себя. Если следовать логике критических теорий власти, это связано с тем, что различия, возникающие между господствующими и подчиняемыми группами, в ходе такого производства объекта власти как нельзя лучше служат её дальнейшему обоснованию и убедительно указывают на её необходимость. Так, чем несостоятельнее выглядит объект власти и чем больше он отличается от субъекта власти, тем легче субъекту власти доказать справедливость и обоснованность своего господства.

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 331.

² Мишель Фуко. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеже Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010. С. 147–148.

При этом «само существование уклоняющихся от власти государства отрицается, поскольку они подлежат уничтожению. В этом и состоит утверждение монизма власти. Она признаёт существование лишь искусственного — лишь того, что прошло через Левиафана. За пределами же этого метаболизма всё выглядит для неё как сырой материал, готовый для переработки и ожидающий превращения в экскременты Левиафана. Некоторые из элементов этой сырой субстанции сопротивляются такой трансформации больше других. Но никому не уклониться от неумолимой поступи прогресса»¹, — пишет Ф. Перльман. Таким образом, объект власти либо уничтожается ею без следа, либо преломляется и переваривается в соответствии с предполагаемым для него в данной системе власти сценарием.

По сути дела, это обстоятельство лежит в основе центрального тезиса материалистической философии и тем самым в основе целого ряда левых политических концепций. «Кретицизм, — пишет К. Маркс, — становится уделом рабочего»², имея в виду недоступность рабочему стратегий онтологической состоятельности. Аналогичным образом, по наблюдениям М. Киммела, гендерные различия являются именно следствием гендерного неравенства, а не наоборот³. Масса возникает как продукт власти капитала и лишь после этого оказывается по-настоящему неспособной к осознанному политическому бытию, что так досаждал Х. Ортеге-и-Гассету, одному из первых непримиримых критиков массового общества.

Однако у такого производства объекта власти есть и другие последствия. Например, интернализация власти самим объектом, вследствие которой, как пишет Г. Терборн, «люди не встают против данного правления, при котором они живут, потому что считают его легитимным. Люди могут не восставать, <...>, потому что они не знают, под каким господством они находятся. То есть они могут не знать не только его негативных черт, но и его позитивных заявлений и достижений. Они могут

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 280.

² Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 327.

³ Майкл Киммел. Гендерное общество. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. С. 153.

не знать об альтернативах или считать, что сами не в силах ничего сделать, даже если им известно о других возможных типах обществ. Но это неведение, незаинтересованность и отсутствие веры в себя не существуют сами по себе, как черты определённых индивидов и групп, а создаются определёнными социальными процессами»¹. Таким образом, перформативность представляет собой неотъемлемый атрибут власти-Логоса. Именно из неё этот атрибут проникает во все прочие модальности власти и становится их неотъемлемой частью, позволяя в целом охарактеризовать власть как нечто с необходимостью перформативное.

Рассмотрим подробнее, как функционирует этот атрибут. Помимо идентификации с властью и онтологического узнавания себя в ней, её агенты также претерпевают тотальное телесное форматирование, поскольку власть, будучи перформативной инстанцией, «задаёт» тело как политическую и историческую протяжённость в той мере, в какой тело представляет собой способ находиться в истории и действовать в ней.

Возражая Декарту, М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» подчёркивает, что не существует другого способа познать себя, кроме как через совокупность всего опыта, в том числе телесного, и при этом невозможно никак познать тело, кроме как жить в нём, смешиваться с ним и приобретать его опыт. Если телесные практики предписаны системами власти, единственный способ феноменологического схватывания истории — способ телесного освоения этих практик и последующего экзистенциального переживания себя через их фильтры². Таким образом, производство объекта власти протекает как на уровне когнитивных практик, так и на уровне практик телесных. По этой причине С. Ньюман характеризует власть как систему микрополитических техник³, а М. Фуко — как «игру, в которую играешь на заведомо структурированном самой же властью поле»⁴.

¹ Гёран Терборн. Что делает правящий класс, когда он правит? Некоторые размышления о различных подходах к изучению власти в обществе. Логос. 2008. № 6. С. 91.

² Морис Мерло-Понти. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 118, 257.

³ Saul Newman. *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 206.

⁴ Там же, p. 201.

В этом смысле действие власти как перформативной инстанции выходит далеко за пределы её непосредственных объектов (то есть фактически её агентов). Как отмечает Н. Луман, она оказывается инстанцией, упорядочивающей «социальные ситуации своей обоюдонаправленной селективностью»¹. Власть пронизывает социум своими кодами и концентрируется в возможности «распоряжаться контингенцией, сказать “да” и “нет” относительно желаемых кем-то ролей»². Фактически перформативность инстанции власти заключается в том, что она производит текущий порядок вещей. М. Лугонес так описывает этот феномен: «Разными (этническими Другими. — Прим. авт.) нас в существенной степени делает логика власти, опирающаяся на технику различий путём включения, исключения и подчинения, а также сегрегации, фрагментирования, насаждения недоверия друг к другу, в том числе в связи с неравномерным распределением власти, внушения нам тождества между нами и нашими образами, производимыми властью. Между тем эти различия между нами созданы воображением господствующих групп»³. (Именно М. Лугонес наводит фокус внимания своего исследования на различия, произведённые властным нарративом).

С другой стороны, под «порядком вещей» следует понимать также и фон, на котором отстраиваются указанные сценарии отношений и взаимодействий. Так, существующие инстанции власти обеспечивают воспроизводство текущих производственных отношений со свойственными им властными диспозициями, со всеми присущими им алгоритмами экономики. Фактически именно так описывает власть марксистская традиция вплоть до Л. Альтюссера и А. Бадью.

Интересный анализ последствий этого обстоятельства предложил Г. Маркузе⁴. Полемизируя с Фрейдом в своём тексте «Эрос и цивилизация», он обратил внимание на то, что репрессивность культуры, о которой говорит Фрейд, не так

¹ Никлас Луман. Власть. М.: Праксис, 2001. С. 17.

² Там же, с. 161.

³ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 84.

⁴ Герберт Маркузе. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003. С. 134–138.

проста, как кажется на первый взгляд. Так Г. Маркузе обнаружил, что принцип реальности, обеспечивающий возможность трансценденции из животного в человеческое, не с необходимостью совпадает с принципом производительности, как это могло показаться Фрейду изнутри индустриального общества. Между тем отнюдь не всё из того, к чему вынуждает капиталистическое общество, является необходимым для выживания и тем более для экзистенциальной состоятельности. Напротив, капитализм часто организован настолько иррационально, что его побочным продуктом становится колоссальное перепроизводство в одних регионах и недопроизводство — в других, что требует несметного количества рабочих человекочасов, которым впоследствии будет суждено сгореть «за ненадобностью».

Однако легитимность этой системы держится исключительно на иллюзии неизбежности такой организации труда и капитала, на представлении о том, что она и составляет Логос, и потому все альтернативы такому порядку ведут к Хаосу — то есть к краху экономики и общества. Учитывая исходное значение *oikonomia* (буквально: «управление людьми и вещами»), задача власти в этом её сакральном измерении формально состоит в том, чтобы, зная «природу вещей, позволять ей беспрепятственно осуществляться»¹. Фактически же — в том, чтобы провозглашать эту природу вещей в качестве таковой и следить за соблюдением сообразных ей инерций мира — на дискурсивном, ненасильственном («не противящемся природе вещей») уровне².

Именно таким образом обоснование легитимности рыночной экономики и защищающих её государственных аппаратов лежит в основе главенствующего образа мира, собственно, и составляющего фон социальной реальности.

Страдание, на которое обречены миллионы людей в рамках данной системы, выглядит сквозь призму этого образа мира если не оправданным, то, по крайней мере, сообразным Логосу и неизбежным. А установившееся соотношение между страданием и наслаждением определяется не объективной возможностью изменения этой пропорции в пользу наслаждения,

¹ Джорджо Агамбен. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 222.

² Там же.

но интересами системы власти, создающей видимость отсутствия альтернатив тому соотношению между страданием и наслаждением, которое оптимально для неё самой — как для инстанции Логоса и Космоса.

Продолжение этой мысли можно встретить у С. Ахмед: «В мейнстримной культуре удовольствие, конечно, не исключено на уровне табу (существуют специальные места, где от публики требуется получать удовольствие, где удовольствие преподносится как хороший вид спорта). Напротив, внутри глобального капитализма даже существует императив иметь больше наслаждения (через потребление продуктов, спроектированных как раздражители чувств).

Однако этот императив наслаждаться одновременно предостерегает нас: удовольствие может испортить вас, отведя от обязанностей, долга, ответственности. Поэтому удовольствие оказывается императивом только в качестве стимула и награды за хорошее поведение либо в качестве необходимой отдушины для тел, в остальное время поглощённых собственной продуктивностью, — “хорошо отдыхает тот, кто хорошо поработал”. Такой императив не только предписывает наслаждению быть наградой, но также устанавливает и собственную иерархию допустимых форм наслаждения, в которой правильность определяется типом отношения к объекту. Наслаждение считается хорошим лишь в случае, если направлено только на одни объекты, но не на другие»¹. Такая организация витального и производительного начал человека и общества составляет основной контекст субъекций современности и задаёт горизонт возможных сценариев бытия как членов общества, так и самой системы власти.

По этой причине Дж. Агамбен видит одну из основных задач политической философии в определении и осмыслении наслаждения², отмечая, что именно оно наиболее уязвимо для политической апроприации текущими аппаратами власти — с целью окончательного устранения из атомизированного общества последних признаков *polis*. Что фактически означает утрату последнего шанса на подлинно политическое

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 163.

² Джорджо Агамбен. Средства без цели. М.: Гилея, 2015. С. 114.

(в нтичном смысле «политии») бытие. Поскольку, с одной стороны, наслаждение составляет кредо общества потребления, а с другой — репрессивность экономики производства никуда не исчезла. В совокупности они фактически замкнули индивида на безвыходном алгоритме «производство-потребление», учреждённом в качестве единственного сценария бытия, обезвредив все «опасные» (то есть выходящие за пределы предусмотренного) формы наслаждения и сделав маргинальными все остальные — содержащие в себе хоть какой-то выход к политическому.

Власть-владение и «классовое тело»

Одним из закономерных следствий власти-Логоса исторически стало измерение власти, которое мы предлагаем называть «власть-владение». Такая коннотация категории «власть» крайне распространена не только в традиционных теоретических дискурсах, но и в повседневном словоупотреблении: под «человеком, обладающим властью» часто подразумевается человек, обладающий богатством, состоянием. И наоборот: богатого человека часто называют властным, так как, к примеру, для защиты предприятия от забастовок он может позволить себе нанять отряд специальной полиции. Таким образом, власть-владение — это распоряжение ресурсами, средствами и продуктами труда, а также возможностями для их защиты.

С этой точки зрения именно о власти-владении идёт речь там, где говорится о «власти советов», «власти рабочих», «власти народа» и «диктатуре пролетариата»: согласно этой риторике, народ/трудящиеся/советы должны владеть продуктами собственного труда и принимать все решения по их распределению; все ресурсы, которые сегодня принадлежат капиталовладельцам, должны принадлежать народу/трудящимся/советам и так далее.

Впрочем, здесь следует сделать несколько принципиальных оговорок.

Во-первых, как мы отмечали выше, в таком значении слово «власть» выглядит противоречиво: субъект власти совпадает с её объектом, что делает не вполне понятной саму процедуру исполнения власти как специфического процесса. В случае же если речь идёт о владении благами, само слово «власть» здесь,

скорее, случайно и вполне может быть заменено любым другим, указывающим на возможность располагать справедливо заслуженным.

Во-вторых, после дискредитации подобных устойчивых выражений в трагическом опыте советского, корейского, китайского, камбоджийского и кубинского государственных социализмов с характерными для них разрывами между риторикой и практикой, современные теоретики значительно реже употребляют их или же употребляют с оговоркой.

В-третьих, в рамках анархистского крыла левого дискурса проблематичным выглядит не только упомянутый потенциальный разрыв теории с практикой, но и само употребление категории «власть»: в самом слове обнаруживается скрытый потенциал к выходу за пределы простого обозначения принадлежности, владения и переходу в модус господства (его мы рассмотрим далее).

Тем не менее для левой традиции — по крайней мере, до конца 1-й трети XX века — коннотация власти именно как владения вполне канонична — прежде всего в риторике о борьбе за право владеть справедливо. Однако распространено это значение категории власти и в других дискурсах — преимущественно в тех, где власть-владение предстаёт как естественная и изначальная, создавая основание для власти-господства.

Следствием формирования такой онтологии становится крайне интересный феномен, который мы обозначим как «классовое тело». На первый взгляд, подобное соединение в высшей степени парадоксально: тело относится к физиологическому порядку, а класс указывает на положение в экономической парадигме. Однако пристальное рассмотрение власти-владения позволяет увидеть, каким именно образом пересекаются эти порядки. В «классовом теле» можно различить как минимум два измерения.

Первое — физиологическая эссенциализация класса. Яркий пример этого измерения феномена классового тела и его отношений с властью-владением можно обнаружить при одном из прочтений повести М.А. Булгакова «Собачье сердце», центральный персонаж которой — бездомный пёс. Писатель убеждён, что в какие бы условия его ни поместили, он всё равно по своим повадкам останется бездомным псом. Что для собаки вполне нормально (и даже трогательно), но для

человека — критично. Такая физиологизация классовой принадлежности персонажа, то есть вчитывание признаков животного в образ простолюдина, прекрасно иллюстрирует обозначенное пересечение экономического и физиологического: человек, не владеющий собственностью, подобен животному (хотя бы потому, что он вынужден зарабатывать на хлеб, а значит, лишён времени на досуг, открывающий путь к режиму специфически человеческого бытия). Например, собаке: сама по себе она неплоха и даже полезна, но собаке — не место в человеческом мире, в противном случае она не только нелепа (что отражено в комичном выборе излишне вычурного человеческого имени), но также отвратительна и опасна.

В этом устрашающем образе несложно проследить отношение М.А. Булгакова к революции: её он понимает не как сценарий обретения зримости исключёнными, но как кощунственное продолжение эволюционистских установок «безбожного» сциентизма. И потому для него она с неизбежностью чревата именно нарушением традиционной политики пространства (подробнее о ней речь пойдёт ниже), где видовая сегрегация зафиксирована и обоснована метафизически.

Деонтологизируя Полиграфа Полиграфовича как самозванного Шарика, М.А. Булгаков, в сущности, демонстрирует сценарий смешения физиологического и экономического измерений, на стыке которых и появляется то, что мы предлагаем называть феноменом классового тела.

В конечном итоге эта когнитивная операция играет решающую роль в воспроизводстве такой системы экономических отношений, которая и делает возможным существование тех, кто владеет всем, и тех, кто не владеет ничем, — поскольку она создаёт эффект не только априорной и неотвратимой дегенеративности Шарикова, но и обоснованности его исключения из распределения человеческих (то есть выходящих за пределы животных потребностей) благ. По-видимому, именно из проблематизации этой вчитываемой в пролетарское тело физиологической инаковости возник и такой ставший классическим сюжет фантастических произведений, как восстание роботов.

Рассмотрим эту гипотезу на примере романов Р. Рюкера «Софт» и «Тело». В них фигурируют две «расы»: люди и обслуживающие их роботы. И последние — встают на путь освобождения: «Большая часть сооружений в Диски вмещала в себя

фабрики по производству частей бопперов. <...> Имелись так же мрачные, совершенно дико для человеческого глаза устроенные кварталы многоэтажных индивидуальных ячеистых боксов, по одному на каждого боппера. В правой части космопорта возвышалось одинокое полусферическое, полностью герметичное здание, содержащее в себе отель и офисы для людей. Эта полусфера была единственным сооружением на Луне, предназначенным для проживания человека. <...> Основная масса людей упрямо продолжала считать механическую расу рабами. Чего стоили хотя бы приоритеты законов Азимова: “Защищать человека”, “Повиноваться человеку”, “Защищать себя”. Человек на первом месте, а робот на последнем? Забудьте об этом! Ни за что в жизни! <...>¹.

В этом фрагменте явственно различим переход от одной онтологии к другой: от якобы априорного *res extensa* рабочего — к борьбе за признание его в качестве *res cogitans* и далее — к выходу из бинарной оппозиции механистической парадигмы. В данном случае онтологизация технического — это не только тема автономии техники и искусственного интеллекта, но и тема редукции человека к механическому псевдотелу.

Характерно, что для этих псевдотел организованы специальные гетто, что указывает на смычку между властью-владением и биовластью (речь о которой пойдёт ниже): физиологизация и инструментализация тела влечёт за собой определённую политику пространства. В массовом кинематографе яркой метафорой этого феномена служит фильм «Время»². Мир в нём поделён на «зоны», а главной валютой выступает время жизни: по мере удаления от центральной зоны время заработать всё труднее, особенно с учётом непрерывной инфляции, поэтому бедные подчинены бесконечному циклу изнуряющего труда и всё равно обречены умереть рано. Напротив, чем ближе к центральной зоне, тем легче достигнуть бессмертия и тем меньше тела вовлечены в процесс производства. При этом переход из окраинных зон хоть и не табуирован формально, но фактически жёстко

¹ Руди Рюкер. Софт. Тело. М.: АСТ, 2005. https://dom-knig.com/read_246345-7 (дата обращения: 20.05.2020).

² «Время» (США, 2011, реж. Эндрю Никкол).

контролируется и пресекается: пролетарскому телу не место в роскошном пространстве, созданном благодаря извлечённой из него прибавочной стоимости. Проблема отношений между первым и третьим мирами, отчётливо прослеживаемая в этом триллере, представляет собой лишь одну из вариаций на тему политики пространства на основании феномена классового тела.

В свою очередь тема инструментализации тела рабочего красной нитью проходит через весь XX век, а тема превращения его в робота и дальнейшая борьба за свободу — через тысячи фильмов и книг последних 30 лет (хотя первые обращения к ней восходят ещё к XIX веку — например, к роману М. Шелли «Франкенштейн», а также к раннему XX веку — например, к кинофильму А. Дида «Механический человек» 1921 года). От «Стачки» С. М. Эйзенштейна до «Терминатора», «Матрицы» и «Голубого Китая», от М. Горького до «No Logo: Люди против брендов» Н. Кляйн — в традиции критической рефлексии о власти выстраивается размышление об эмансипации в условиях иррационально возрастающих при капитализме производственных мощностей, парадоксально наращающих часы рабочих смен в странах третьего мира, несмотря на механизацию производства, которая, напротив, должна была принести рабочим освобождение.

Французский леворадикальный философ и один из основателей направления политической экологии А. Горц так описывает этот парадокс: «Несмотря на нарастающее пере-производство и избыток производственных мощностей, нарастающее падение прибыли и все признаки застоя, уровень инвестирования остаётся чрезвычайно высоким, а цены продолжают расти. <...> Получается, что воспроизводство системы просто-напросто обходится дороже, чем она стоит. <...> Её эффективность снижается, а материальные затраты растут. <...> Промышленность стремится производить больше, следовательно, больше потреблять всевозможных видов сырья и ресурсов, чтобы любой ценой поддержать уровень потребления населения на нужном уровне. <...> При постоянном наращивании производства бедность никогда не будет преодолена. Для решения этой проблемы требуется переориентация производства. <...> Работа воспринимается как наказание, а не как творчество. Трудящиеся привыкают чувствовать себя придатками

машин, вместо того чтобы те помогали им обрабатывать нео-душевлённое сырьё»¹.

Описываемая А. Горцем поздняя, отчётливо кризисная фаза капитализма представляет собой ландшафт, на котором постепенно вызревает возможность уже не просто компромиссного тред-юнионизма (которому надолго удалось предотвратить опасные стачки в духе IWW²), но именно восстания всех тех, кого политика интегрированных в капитализм профсоюзов не сумела защитить от превращения в роботов.

Примечательно, что подчеркнуто пугающий образ восстающей машины крайне созвучен устрашающим новостным сводкам о любых других повстанцах или протестующих. Последние часто изображаются именно как неуправляемые (или управляемые врагом) машины, непредсказуемые и опасные для простого обывателя и привычного для него мира, что в целом, выражаясь языком Л. Альтюссера, можно было бы проинтерпретировать как идеологическое самосохранение системы власти.

Схоже с проблемой эссенциализирующей физиологизации простолюдина или рабочего, но всё же по-своему примечательно дело обстоит и с расистской оптикой. Так, в ряде случаев националистическая враждебность носит скрыто классовый характер: богатый и знаменитый выходец из стран третьего мира или чернокожий человек зачастую может вызывать симпатии и уважение белых³ (например, будучи певцом, актёром

¹ Андре Горц. Экология и свобода. Самиздат: Автономное издательство, 2013. С. 21, 22, 34.

² ИРМ — Индустриальные рабочие мира (англ. Industrial Workers of the World, IWW, также известны как Wobblies, уоббли) — международная рабочая организация. Во время своего наивысшего расцвета в 1923 году организация насчитывала приблизительно 100 000 членов и располагала поддержкой примерно 300 000 рабочих. ИРМ исходила из того положения, что все рабочие должны быть объединены как класс и что система наёмного труда должна быть ликвидирована. Подробнее см.: Вадим Дамье. Забытый Интернационал. Международное анархо-синдикалистское движение между двумя мировыми войнами. Т. 1: От революционного синдикализма к анархо-синдикализму 1918–1930. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 205–220.

³ Екатерина Деминцева. Иммигранты-африканцы и их восприятие расизма и дискриминации во Франции. В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 325.

или высокопоставленным лицом), в то время как, будучи передетым, скажем, в рабочего-иммигранта, тот же самый человек, вероятнее всего, будет вызывать лишь брезгливость и презрение, впрочем, предсказуемо объясняемые в категориях националистической экономической риторики. На этом примере хорошо видно, как тело генерализующим образом интерпретируется через символическую причастность к классу.

В свою очередь, анализ господствующего в обществе отношения к материнству богатых белых и бедных чернокожих женщин позволяет увидеть, как восприятие гендера и репродуктивности искажается через призму расы и класса и каким разным будет в итоге отношение к белым и чернокожим матерям. Желательное (и даже императивное) для первых, материнство оказывается предосудительным для вторых, поэтому проблема репродуктивных прав для белых женщин связана с правом на аборт, а для темнокожих женщин — с правом не подвергнуться насильственной стерилизации¹. Чернокожего человека, заходящего в супермаркет, с гораздо большей вероятностью будут подозревать как потенциального вора, нежели белого, и потому чаще будут подвергать унижительным процедурам обыска и проверкам кредитной карты². Причиной тому может служить, например, исторически закреплённый образ чернокожего раба либо мифологический образ чернокожего преступника, фактически предшествующий реальной преступности среди чернокожих³.

Однако здесь становится хорошо видно, насколько реально проблематичен расизм. Что мы имеем в виду, когда мыслим расистски? В самом ли деле мы имеем в виду именно расу, или же всё-таки мы исходим из той автоматической привязки к классу, которая закрепились за теми или иными социальными группами вследствие исторически сложившегося алгоритма распределения ресурсов, сформировавшего известные нам

¹ Lynn P. Freedman, Stephen L. Isaacs. Human Rights and Reproductive Choice, in *Studies in Family Planning*, январь — февраль 1993, vol. 24, no. 1, p. 18–30.

² Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 118.

³ Владимир Мукомель. Роль государства и общества в продуцировании дискриминаций. В кн.: *Расизм, ксенофобия и дискриминация. Какими мы их увидели*. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 210.

онтологические иерархии? В особенности учитывая многочисленные исторические случаи регистрации темнокожих людей в качестве белых при условии их экономической состоятельности, то есть владения достаточным количеством собственности.

Так, например, М. Хардт и А. Негри отмечают: «<...> любой анализ гаитянского общества XVIII века в предреволюционный период не может принимать во внимание только белых и чёрных, но также должен учитывать, по крайней мере, положение мулатов, которые временами объединялись с белыми в силу владения собственностью и личной свободой, а временами с чёрными в силу своей небелой кожи»¹. Ещё более невероятный критерий отбора «белых» мы встречаем в истории региона Анс-Бертран². Там, согласно переписи населения 1797–1798 гг., существовала возможность официально считаться «белым» при условии владения крупными сельскохозяйственными угодьями. 40% таких собственников, несмотря на чёрный цвет кожи и давнее происхождение от рабов, официально значились в документах как белые.

На этом примере хорошо видно, каким образом тело оказывается политическим конструктом, производимым при помощи техники определённым образом заряженного взгляда, центрированного вокруг актов владения. Так, взгляд, находящий капитализм величайшим изобретением европейцев и измеряющий онтологическую состоятельность состоятельностью экономической, в ряде случаев вполне мог расценить как более существенный признак именно встроенность в капиталистическое, нежели собственно телесные аспекты. Через эту встроенность чернокожий человек переставал быть Другим, непонятным, экзотичным, и потому имел шанс на то, чтобы быть расценённым в качестве Одного. Другие чернокожие люди ни по одному параметру не попадали в это поле и потому были обречены на положение Другого.

Аналогичным образом дело исторически обстояло с мексиканцами и китайцами в Америке: «Когда в XIX веке китайцы прибывали в США в качестве дешёвой рабочей силы, Высший

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 127.

² Елена Филиппова. Раса: история концепта во французских социальных науках. В кн.: Расизм, ксенофобия и дискриминация. Какими мы их увидели. М: Новое литературное обозрение, 2013. С. 79.

Калифорнийский суд не относил их к белой расе. Между тем мексиканцы, многие из которых обладали землями в Калифорнии и вели бизнес наравне с белыми, наоборот, считались белыми. Сегодня, по свидетельству П. Кивела, напротив, мексиканцы больше не считаются белыми, а китайцы — считаются от случая к случаю»¹.

И хотя на сегодняшний день Верховный суд США больше не занимается вопросами расы, обыденный расизм повседневности продолжает красноречиво свидетельствовать о выборочном сохранении расистской оптики. Например, о некачественных товарах говорят с уничижительной отсылкой к китайским рабочим на потогонных фабриках, подразумевая в них людей второго сорта, но о представителях китайского большого бизнеса или политики говорят совсем иначе.

Таким образом, мимикрируя под расовое и этническое, поддерживаемое системами власти неприятие Другого часто связано не столько собственно с ними, сколько с классом, и через него оно может быть многократно усилено. Об отчуждении этнического Другого Ж. Рансьер пишет: «Речь не идёт о знатных чужестранцах, коим знатные античные семьи оказывали гостеприимство. Речь идёт о гораздо более “подлой” и одновременно честной фигуре “дружости”: о том безымянном множественном, которое зовётся на латыни *proles* и *proletariat* и которое современная эпоха выделила в омонимии слова “пролетарий”, сделав из него имя не столько общественной категории, сколько некоего единственного-множественного числа, анализатора бытия-вместе, дистанционного оператора тел, производящих и воспроизводящих самих себя»².

Все эти странные с логической точки зрения факты не могут не вызвать целый ряд вопросов. Не оказывается ли раса точкой фиксации сложившейся экономической власти, а чёрный расизм — реакцией на эту власть (воплощением которой оказывается белая раса) и протестом против неё? Является ли отвращение расиста к темнокожему человеку именно физиологическим? Или же оно обусловлено теми пугающими нищетой и униженностью, с которыми темнокожие люди

¹ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 21.

² Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 163.

ассоциируются в ретроспективе исторического опыта и закрепление которых именно за этими людьми позволяет чувствовать свою собственную относительную защищённость перед лицом экономической нестабильности? Не является ли эссенциализация нищеты и унижения в Другом подсознательной самозащитой от осознания перспектив самому разделить эту участь? Эти и многие другие вопросы позволяет поставить работа с категорией классового тела.

Второе измерение классового тела выстраивается вокруг обратной процедуры: если в первом случае речь идёт о вчитывании в экономическое физиологическое, то здесь, напротив, следует говорить о нераспознавании в физиологическом экономического. Ярким примером такой установки служит знаменитый афоризм А. Шопенгауэра о женщинах, служивший аргументом его убеждённой мизогинии: «Низкорослый, узкоплечий, широкобёдрый пол мог назвать прекрасным только отуманенный половым побуждением рассудок мужчины: вся его красота и кроется в этом побуждении. С большим основанием его можно бы было назвать неэстетичным, или неизящным, полом»¹.

Из перспективы современного антропологического знания очевидно, что А. Шопенгауэр не думал о том, что тело может представлять собой продукт определённых социальных и культурных практик, которые, к тому же, ещё и различаются от класса к классу. Так, тучное и вместе с тем немощное телосложение представительниц буржуазии связано с одним укладом повседневности, а дородность женщин из простонародья — с другим, и самое большее, что их объединяет — вынужденные многочисленные роды, также накладывающие явственный отпечаток на тело. Однако если поставить с ними в один ряд современную спортсменку или даже просто среднестатистическую женщину эпохи контрацепции, «сконструированность» тела окажется вполне наглядной, а его конечный образ на каждом этапе жизни с лёгкостью позволит обнаружить, продуктом каких именно практик он стал и для какого класса эти практики характерны. В этом смысле умозаключать о физиологии безотносительно экономики неправомерно,

¹ Артур Шопенгауэр. Сборник произведений. Минск: Попурри, 1999. С. 64.

а теоретическая неприемлемость эссенциализации экономического тесно связана с неприемлемостью эссенциализации физиологического.

Таким образом, выявить и навести фокус на такой регистр власти, как «власть-владение», означает, во-первых, увидеть проблематичность этой категории применительно к владению средствами производства, а во-вторых, обнаружить группу феноменов, которые условно можно обозначить через категорию «классовое тело».

Инструментальная продуктивность этой категории состоит в том, что с её помощью становится возможным регистрировать сложные уровни пересечения телесного и экономического измерений — как в исторических, так и в современных дискурсах, а также фиксировать теоретически опасные смещения в крайние точки диапазона от физиологизации экономического до экономически близорукой эссенциализации физиологического. Исследование этого глубинного и отнюдь не очевидного места осуществления власти позволяет продвигаться как в понимании её механизмов, так и в выстраивании соответствующих им оптимальных теоретических и практических стратегий.

Власть вещи

В качестве непосредственного продолжения власти-владения, а также прямого следствия рассмотренной выше перформативной настройки диалектики наслаждения и страдания (задающей горизонт всего социального бытия) выделим следующую коннотацию власти и её отношений с телом — власть как фетишистский невроз, как власть вещи над человеком. Именно к этой форме власти так часто обращались теоретики слева, поскольку она составляет специфический аспект более широкой «власти капитала», замыкающей человека в пределах репрессивной экономики производства-потребления.

В первом приближении этот феномен был описан ещё К. Марксом, обозначившим его как «товарный фетишизм»: товар представляет собой вещь, во-первых, увиденную через призму стоимости, во-вторых, вещь, одухотворённую на основании этой стоимости и ряда других факторов. В пространстве рынка товар становится настолько автономной единицей, что

способен оказывать давление на человека. К. Маркс пишет: «Товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из неё отношениями вещей. Это лишь определённое общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами».

Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одарёнными собственной жизнью, стоящими в определённых отношениях с людьми и друг другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства. <...> Стоимость превращает каждый продукт труда в общественный иероглиф. Впоследствии люди стараются разгадать смысл этого иероглифа, проникнуть в тайну своего собственного общественного продукта, потому что определение предметов потребления как стоимостей есть общественный продукт людей не в меньшей степени, чем, например, язык»¹. Принципиальное открытие К. Маркса в этом аспекте власти состоит в обнаружении им корреляции между товарным фетишизмом и изменением собственно типа социальности: «Мы относимся друг к другу лишь как меновые стоимости»².

Фактически это означает, что древнеримское и впоследствии гоббсовское «человек человеку волк» постепенно сменяется на фетишистское «человек человеку вещь»: работая как категория мышления, стоимость быстро покидает пределы собственно вещей, категориально овеществляя всё за их пределами, в том числе человека. Эта не просто когнитивная, но в основе своей метафизическая процедура становится объектом подробной критики К. Маркса, в том числе по причине политических последствий (функционирования механизмов власти), которые лежат в её основе, с одной стороны, и воспроизводству которых она служит — с другой.

¹ Карл Маркс. Капитал: критика политической экономии. Т. 1. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. С. 129–131.

² Там же, с. 139.

В «Одномерном человеке» Г. Маркузе делает ещё один шаг в осмыслении товарного фетишизма и вводит понятие «ложные потребности», обозначающее репрессивный характер рынка, не просто искусно навязывающего потребителю то, что ему не нужно, но и интернализуемого им по аналогии со всеми прочими интенциями власти в отношении своего объекта.

Так, в моменте этой интернализации желания, диктуемые рынком, начинают восприниматься человеком как его собственные желания, а его Эго, выражаясь языком психоанализа, в полной мере подменяется тем Альтер-Эго, которое соответствует предписываемому господствующими формами рыночной идеологии Супер-Эго. «Психологическое “обнищание” субъекта, “сдавшегося на милость объекта”, который “подменил собою важнейшую составляющую психики”, то есть Сверх-Я, чуть ли не ясновидчески предвосхищает постпсихологические деиндивидуализированные общественные атомы, из которых формируются фашистские общности»¹, — комментирует мысль Т. Адорно С. Жижек.

В своём анализе товарного фетишизма через призму ситуационистской оптики французский философ-марксист Д. Бенсаид продолжает эту мысль, цитируя Маркузе: «Понятие отчуждения становится проблематичным тогда, когда индивиды отождествляются с им навязанным существованием, находя в нём удовлетворение и реализацию. Это отождествление — не иллюзия, а реальность. Однако сама эта реальность — не более, чем развитая стадия отчуждения; последнее стало совершенно объективным. <...> Что касается овеществления, оно достигает стадии тотального овеществления в тотальном фетишизме товара. Это схлопывание всего критического пространства выражается также в анемии критического разума и нейтрализации маркетизированного искусства»².

Критика Д. Бенсаида указывает на утрату не только критического, но и исторического измерения социального, которая с неизбежностью ввергает индивида в аполитичное и фрагментированное пространство, хаотично наполненное предметами потребления: использованными, актуальными

¹ Славой Жижек. Метастазы удовольствия. М.: АСТ, 2016. С. 30.

² Даниэль Бенсаид. Спектакль как высшая форма товарного фетишизма. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2011. С. 84–85.

и потенциальными, и его самого превращает в один из этих предметов: «Определённая вещь, которую делает раб, отражает самого раба как определённую вещь, — пишет Дж. Батлер, — тело, что раб символизировал как трудящийся инструмент <...> переопределяется как преходящий объект, подлежащий смерти. Признание телесной смерти предотвращается, однако, в пользу модуса жизни, в котором тело умирает непрерывно: значит, это ход от порабощённости раба к порабощённости несчастного сознания. <...> Желание желать эксплуатируется в процессе социальной регуляции, поскольку если термины, в которых мы обретаем социальное признание себя, те же самые, которыми мы регулируем и обретаем социальное существование, тогда подтверждение чьего-то существования означает его согласие на субординацию»¹.

Лучше всего это заметно в феномене проституции (подробнее он будет рассмотрен ниже). Даже те немногочисленные случаи, когда этот вид «труда» принимается «добровольно», как нельзя лучше указывают на психическую и когнитивную трансформацию интерпеллируемого субъекта в условиях тотальной фетишизации человека в целом и объективации женщины рыночной экономикой патриархатных систем в частности.

Таким образом, власть вещи оказывается амбивалентной: с одной стороны, властью производства, с другой — властью потребления. Тело выступает здесь своего рода заложником власти вещи: подчинённое производству, оно — в условиях капитализма XX века — не освобождается от контроля и принуждения и после окончания труда, попадая в ловушку и становясь аренной для производства желаний.

Фактически оно аннигилируется как таковое, в первом случае расточаясь, а во втором — наполняясь извне. Так индивид становится придатком вещи, оказываясь тотально ею детерминированным. В некотором смысле это напоминает христианские практики отречения от тела, предписываемые для очищения души, служащей высшей трансцендентной инстанции: конститутивный характер души и тела по её образу и подобию полностью отражается в этой процедуре отречения.

¹ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 35.

Такая власть вещи над индивидом, расщеплённым, с одной стороны, «на душу и тело», а с другой — на режим производства и режим потребления, находит своё завершение в образе тотально децентрированного субъекта, психофизически всецело производимого тем, что Делёз и Гваттари называли машинами желания. Эта апроприация силами капитализма изначально эмансипаторных техник постмодернизма, обоснованно направленных против авторитарной фигуры картезианского субъекта, в конечном счёте лишила эти техники их освободительного потенциала, а затем с их же помощью усилила существующие системы власти, сделав индивида уже не просто не готовым к сопротивлению, но и не способным осознать саму необходимость этого сопротивления.

Опустошённый и децентрированный, субъект, вместо обретения множества инструментов для анализа, онтологизации и сопротивления экономике репрессии, утратил точку, из которой становилось возможным вообще любое распознавание репрессивных систем, поскольку в этой новой конфигурации он лишился того, что могло бы распознавать себя в качестве объекта репрессий. Томясь пустотой своего стерильного внутреннего пространства, он оказался в ситуации непрерывной потребности в наполнении себя любыми содержаниями в диапазоне от эмоций до идей.

С поставкой этих содержаний успешно справляются такие аппараты, как реклама, химические и психические раздражители аффектов (массовый кинематограф, эстрадная музыка, парки развлечений, юмористические шоу, телевидение и так далее). «Чтобы избежать этой пустоты, субъект вынужден искать прибежища в нескончаемом политизированном спектакле, словно, если “шоу” остановится хоть на миг, вся вселенная субъекта развалится»¹.

Однако ничто из вышеперечисленного всё же не является присущим ему самому, потому что пространство этой «сущности» само оказалось отформатировано. Такое деконструирование деконструкции довело феномен товарного фетишизма до логического предела, подчинив последний бастион невротичной власти вещи.

¹ Славой Жижек. Метастазы удовольствия. М.: АСТ, 2016. С. 36.

Власть как экзистенциал¹

Власть вещи — один из наиболее благоприятных фонов для развития ещё одного измерения власти. Чтобы установить и исследовать его, обратимся к хайдеггеровской категории экзистенциала, описывающей тип устройства присутствия-в-мире, а точнее, тип напряжения между бытием-в-мире и полаганием трансцендентного (*dasein*). Иными словами, власть как экзистенциал фактически описывает ситуацию, при которой бытие-в-мире оказывается доступно субъекту исключительно через практики власти.

Ряд исследователей видят в этом модусе основное свойство власти и оценивают его как в высшей степени конструктивное. Так, например, А. Г. Конфисахор буквально утверждает, что бытие-в-мире доступно только через власть и никак иначе: в ней сосредоточен весь смысл бытия, и исключений из этого правила нет². Такой взгляд М. Хардт и А. Негри оценивают как проявление традиционного колониального сознания³, произведённого в процессе глобальной экспансии капитализма и усиления европейского господства, питавшего «европейскую жажду богатства, казавшуюся неутолимой»⁴.

Критикует этот взгляд и Э. Фромм. Так, по его мысли, в условиях тотального экзистенциального опустошения одним из наиболее доступных сценариев человеческого оказывается садистический сценарий (то есть сценарий власти ради власти). Ему отведено особое место в мировой литературе, а в современности — также и в кинематографе.

Например, в «Господах Головлёвых» М. Е. Салтыкова-Щедрина с этой точки зрения интересен следующий фрагмент. Герой, промотав состояние, возвращается к матери в родовое имение и полон предчувствий о своей дальнейшей судьбе: «Отныне он будет один на один с злою старухой, и даже не злою, а только оцепеневшею в апатии властности. Эта старуха заест его, заест не мучительством, а забвением. Не с кем

¹ Здесь и далее под экзистенциалом будет пониматься определённая форма переживания связи с миром и своего существования в нём.

² Александр Конфисахор. Психология политической власти. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 155.

³ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 141.

⁴ Там же, с. 120.

молвить слова, некуда бежать — везде она, властная, цепенящая, презирающая»¹. Аналогичный модус бытия обнаруживает и главный герой сокуровского «Молоха»² (Гитлер), а также один из главных героев «Лабиринта фавна»³ Г. дель Торо (начальник армии Франко при подавлении антифашистского сопротивления). Обе картины целиком выстраиваются вокруг анализа власти как единственного доступного главным героям условия встречи с бытием. Поэтому правомерно утверждать, что такого рода власть различима с позиций не только психоаналитической, но и экзистенциальной антропологии — в той мере, в какой речь идёт одновременно и о собственно эмоциональном переживании мира, и о его схватывании в измерении смысла и субъективного попадания в него.

В «Анатомии человеческой деструктивности» Э. Фромм называет такой сценарий власти «превращением немощи в иллюзию всемогущества»⁴. «Для садистского характера, — пишет Э. Фромм, — всё живое должно быть под контролем. Живые существа становятся вещами. Или, вернее говоря, живые существа превращаются в живущие, дрожащие, пульсирующие объекты обладания. Их реакции навязываются им теми, кто ими управляет»⁵. Потребность садиста в такой самореализации Э. Фромм связывает с отсутствием в доминирующей культуре других сценариев онтологизации — с вытекающей из этого отсутствия привычкой к власти как якобы имманентному принципу мироздания.

В таких условиях те, кто страдает от власти как экзистенциала, в котором находятся их властители, также подвержены развитию потребности во власти и склонны мечтать отнюдь не о том, чтобы отношения власти исчезли, но о том, чтобы занять место этих властителей, реализовав уже свой

¹ Михаил Салтыков-Щедрин. Господа Головлёвы. СПб.: Лениздат, Команда А, 2013. С. 38.

² «Молох» (Россия, Германия, Япония, Италия, Франция, 1999, реж. Александр Сокуров).

³ «Лабиринт Фавна» (Мексика, Испания, 2006, реж. Гильермо дель Торо).

⁴ Эрих Фромм. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 2015. С. 380.

⁵ Там же, с. 381.

экзистенциал власти. Именно это обстоятельство подталкивает философов Франкфуртской школы к выводу о том, что до тех пор, пока отношения власти закреплены и нормализованы в культуре, власть как экзистенциал будет оставаться в высшей степени востребованной, что, в свою очередь, будет максимально способствовать воспроизводству текущих систем власти. При этом в условиях капиталистической общественной формации (по самому своему определению строящейся на эксплуатации одного класса другим) Э. Фромм не видит возможностей для формирования в культуре таких условий, при которых садизм (установка на власть как экзистенциал) мог бы перестать быть доминирующим сценарием онтологизации.

К этому взгляду присоединялись и многие другие мыслители. Так, К. Хорни подчёркивала, что «не во всех культурах играют роль индивидуальная сила, престиж и собственность. <...> Если в нашей культуре выбирают такой путь, это объясняется тем, что в нашей социальной структуре власть, престиж и имущество могут доставить человеку ощущение большей безопасности»¹. Также Д. Гребер в своих «Фрагментах анархистской антропологии» отмечал: «...мы оказываемся в условиях политической онтологии, в которой власть разрушать, причинять другим боль или угрожать сломать, повредить или покалечить их тела (или просто запереть их в маленькой комнате до конца жизни) считается общественным эквивалентом энергии, которая движет Вселенной»². Эти слова позволяют обратить внимание на масштаб категорий, в которых осуществляется нормализация систем власти и насилия, что, собственно, и составляет одно из основных условий господства власти как экзистенциала.

Истоки этого модуса власти Ф. Перльман обнаруживает в периоде первых римских аннексий, знаменующих собой переход государственности к её современным формам. Именно тогда жестокость перестаёт быть символическим жестом для богов и становится самостоятельным объектом невротического

¹ Карен Хорни. Невротическая личность нашего времени. В кн.: Абрам Фет. Собрание переводов. Nyköping: Philosophical arkiv, 2016. С. 106.

² Дэвид Гребер. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 129.

влечения, формируя садистический тип личности. Впрочем, характерно, что на этом этапе большая часть населения ещё не адаптировалась к ожидаемой от него мазохистской установке, и потому в течение продолжительного времени гражданские восстания остаются обычным делом. Некоторым из них удаётся охватить огромные регионы и продлиться от нескольких лет до двух поколений. Это касается как восстаний рабов внутри метрополии, так и жителей провинции¹.

Сегодня же коллективный нарциссизм, за который, как за спасательный круг, хватается атомизированное общество, в совокупности с системами мощного отчуждения и подчинения влечения (в терминах психоанализа) обеспечивает привлекательность экзистенциалу власти как, по крайней мере, режиму «человеческого», в отличие от «вещных» режимов, по умолчанию предлагаемых человеку текущим идеологическим дискурсом. Не случайно А. Кожев обосновывал правомерность власти именно лежащей в её основе трансценденцией за пределы вещного, на которые способны мужчина, правитель и хозяин, но не женщина, подданный или раб².

Что же является характерной чертой власти как экзистенциала? Исследованию этого вопроса часто уделяли внимание мыслители постколониального направления и анархистские исследователи.

Общим местом, к которому они приходят, оказывается избирательность самосознания того, кто находится в этом экзистенциале. Так, субъекты доминирования, как правило, не помнят себя в роли его объектов. Эта «амнезия» лежит в основе полного отсутствия способности к эмпатии (за пределами той минимальной, что необходима властвующему для наиболее всеобъемлющего манипулирования и подавления жертвы), собственно, и делающей возможной любую садистическую установку.

По этой же причине в минуты пребывания в экзистенциале власти люди также не видят себя со стороны — глазами тех, над кем они осуществляют власть. «Есть много причин, по которым хозяин слуг не помнит и не хочет помнить себя таким,

¹ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 98–99.

² Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 26.

каким его видели слуги. Одна из них затрагивает его чувство собственной целостности: с того момента, как слуги становятся свидетелями его поведения, он утрачивает это чувство. Поэтому самообман становится одним из главных оснований возможности власти»¹, — пишет М. Лугонес. Опираясь на это наблюдение, она приходит к своей «теории зеркал», обладающей колоссальной теоретической значимостью для дальнейшей работы с темой власти.

Согласно теории зеркал, настоящее понимание и познание себя возможно лишь тогда, когда субъект не оставляет в себе тёмных углов, в которых прячется то, чего он не хочет о себе знать. Фактически речь идёт о важной роли, которую играет для нашего самопознания познание себя именно в качестве субъектов власти. Его же, по мысли М. Лугонес, как никто другой могут дать нам объекты нашей власти и рефлексия о них (подробнее эта теория будет рассмотрена в разделе о такой технике власти, как конструирование Другого).

Значимость понимания Другого как объекта власти — в том числе нашей собственной — неоднократно подчёркивалась в истории левых движений. Так, например, современные греческие анархисты Экзархии обращаются к следующей когнитивно-эмоциональной практике: каждый вечер перед сном следует в подробностях представлять, как этот день был прожит любым из встреченных в течение дня людей: дворником-мигрантом, матерью-одиночкой, трудным подростком, пожилым бездомным и так далее.

Однако в отличие от христианского проекта такой род практик направлен не на совершение максимального количества добрых дел, которые будут учтены при подсчёте высшей инстанцией, когда подойдёт время вынесения решения о нашей судьбе после смерти. Не направлен он и на очищение совести — как в случае с благотворительностью среднего класса. Данное «упражнение» применяется именно как гносеологическая и психологическая тренировка, позволяющая создать внутри самого субъекта (в том числе субъекта власти) условия для принципиально альтернативного общественного порядка — в котором вообще не будет места властным диспозициям.

¹ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 57.

«Распознавание несправедливости, — пишет С. Ахмед, — заключается <...> в том, чтобы разглядеть других»¹.

Таким образом, экзистенциал власти — одно из главных препятствий на пути к реализации любых акрatischen социальных проектов и один из главных принципов функционирования существующих систем власти. Поэтому следует подробнее рассмотреть его место в этих системах.

На политико-метафизическом уровне власть как экзистенциал смыкается с властью как Логосом/Космосом, и благодаря этому она делает возможным ещё одно измерение власти. Мы будем называть его «власть-господство», подразумевая не повторение концепта М. Фуко², но его расширение и выход за его пределы в логике нашей собственной классификации и присущей данной работе системе категорий.

Власть-господство

В первом приближении речь идёт о том, что Гегель понимает под диалектикой раба и господина, победителя и побеждённого. Как отмечалось выше, в основании базовой легитимации этой власти лежит мнимый доступ к трансцендентному (как условию человеческого). Интерпретируя Гегеля, А. Кожев так сформулировал метафизические основания власти: «Власть Господина над рабом аналогична Власти человека над животным или Природой вообще. <...> Раб сознательно и добровольно отрекается от возможности противостоять действиям Господина; он знает, что такая реакция несёт риск его жизни, а он этот риск не желает принимать»³.

С одной стороны, это говорит о том, что в правом дискурсе, для которого характерно именно такое прочтение власти (как власти-господства), фигура трансцендентного и процедура онтологизации через эту фигуру представлены милитаристской системой категорий, одна из которых — риск: именно он лежит в основе героического начала, восплаемого классиками правой мысли.

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 200.

² Мишель Фуко. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 37–57.

³ Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 30.

Так, например, Э. Юнгер настаивает на единственности онтологизирующей фигуры воина, служившей в глазах скандинавских предков пропуском в Вальхаллу, где телесность воина сохранялась и притом в том образе, который она обретала в его последнем сражении¹. Для А. Кожева, наряду с риском, основанием для власти-господства служит также способность к предвидению. Именно это, по его мнению, отличает субъекта власти от её объекта, а также делает возможной саму классификацию видов власти, которую А. Кожев предлагает в работе «Понятие власти» и в которой власть господина над рабом дополняется властью отца над ребёнком, властью вождя над толпой, властью судьи над подсудимым и властью мужчины над женщиной².

Таким образом, риск с вытекающей из него способностью к войне, а также способность предвидеть за пределами «потребностей сегодняшнего дня»³ становятся, по А. Кожеву (как и для Э. Юнгера), теми самыми воротами в «Вальхаллу», где власть ведёт к Вечной славе, «отелесненной» субъектом власти (по выражению самого А. Кожева, «Авторитетом») в ореоле её одаривающей бытием трансцендентности.

Примечательно, что если риск, сила, воинственность и способность к предвидению оказываются сущностным общим местом для всех правых теорий власти, то методологически общим местом для них становится замкнутость в рамках бинарной оппозиции власти — в напряжении между субъектом и объектом власти.

В отличие от левых теорий, дискурсивно ориентированных на деконструкцию властных отношений, правые теории, исходящие из коннотации власти как господства, напротив, не допускают видения мира вне указанной бинарной оппозиции. Фактически это означает, что власть есть нечто, возможное лишь при условии признания. Это положение является общим для целого ряда концепций власти⁴. Так, А. Кожев настаивает

¹ Эрнст Юнгер. Рабочий, господство, гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 89.

² Александр Кожев. Понятие власти. М.: Практикс, 2006. С. 31.

³ Там же, с. 33.

⁴ Антон Кемпинский. Психопатология власти. 1973. <https://psychojournal.ru/books/1641-antoniy-kempinskiy-psihiopatologiya-nevrozov.html> (дата обращения: 20.05.2020); Эрих Фромм. Бергство

на таком определении власти: «Властное действие отличается от всех прочих тем, что оно не встречает противостояния со стороны того или тех, на кого оно направлено. <...> Чтобы имела власть, необходимо по крайней мере двое»¹. В терминах диалектики раба и господина это означает, что господин фактически существует только благодаря рабу и его признанию собственной власти.

С одной стороны, это означает возможность потенциального восстания раба и отказ признавать власть господина, а значит, его фактическое свержение. Это обстоятельство послужило одной из причин, по которым вообще стала возможной революционная интерпретация Гегеля, произведённая в рамках марксистской и анархистской теорий.

С другой стороны, это утверждение недвусмысленно отсылает нас к теории авторитета, встречающейся во множестве концепций власти. Так, по А. Кожеву, «теория “политической Власти” есть не что иное, как теория Авторитета <...>, точнее, она есть применение (теоретическое) теории Авторитета к политике (то есть к Государству). Всякая политическая власть по определению в целом принадлежит государству как таковому. В частности, глава государства является просто чиновником Бога»². Как мы видели выше, для А. Кожева Авторитет — это фигура потенциальной трансценденции, перехода в модус человеческого, понимаемого как выход к измерению темпорального, с одной стороны, и к Вечности — с другой. Вне трансценденции ни темпоральное (история и политика), ни вечность (метафизика) невозможны. В этом он следует как классической схоластике, так и более поздней европейской традиции.

Для Н. Лумана авторитет аналогичным образом коррелирует с выходом в вечное: он представляет собой нечто несомненное, покоящееся на традиции и не нуждающееся в апеллировании к ней³. То же самое мы находим и у М. Вебера: «Притязания на легитимность изначально могут базироваться:

от свободы. М.: Прогресс, 1990; Серж Московичи. Власть — неизбежный источник отношений между людьми. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016.

¹ Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 17.

² Там же, с. 100.

³ Никлас Луман. Власть. М.: Праксис, 2001. С. 118.

1) на рациональном основании, то есть на вере в легальность зафиксированных в формальных актах порядков и прав распоряжения, принадлежащих тем, кто призван к господству на основе этих порядков (легальное господство); 2) на традиционном основании, то есть на повседневной вере в святость издавна действующей традиции и в легитимность основанного на этой традиции авторитета (традиционное господство)»¹.

Несколько иначе — менее метафизично и более инструментально — выглядит теория авторитета для Ф. Энгельса: он убеждён, что принцип авторитета есть порождение определённой традиции отношений власти, и он может быть уничтожен только вследствие демонтажа самой этой системы: «Все социалисты согласны в том, что политическое государство, а вместе с ним и политический авторитет исчезнут вследствие будущей социальной революции, то есть что общественные функции потеряют свой политический характер и превратятся в простые административные функции, наблюдающие за социальными интересами»². До этого момента Ф. Энгельс полагает авторитет хоть и инструментальным, но всё же необходимым — подобно тому, как необходим авторитет работников железной дороги в глазах пассажиров.

В этом взгляде он хоть и отдаляется от правых апологетов метафизического господства, но всё же оказывается далёк и от либертарного крыла политической мысли, уже в период Парижской коммуны обратившейся к либертарной педагогике, отказывающейся от авторитета как фигуры власти даже на этапе воспитания и школьного образования. Л. Мишель, М.А. Бакунин, С. Фор³, Ф. Феррер, П. Робен, И. Иллич — лишь немногие из тех, кто разрабатывал либертарную педагогику как альтернативу концепции авторитета, основывающуюся на его мнимой неизбежности. Так, М.А. Бакунин замечает: «Мы ненавидим и осуждаем всей силой нашей любви к свободе власть родительскую и учительскую, находя их одинаково

¹ Макс Вебер. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. С. 31.

² Фридрих Энгельс. Об авторитете. В кн.: Сочинения. Т. 18. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 305.

³ Себастьян Фор. Мировая скорбь. Опыт независимой философии. СПб.: Типография издательства «Общественная польза», 1906. С. 280–292.

безнравственными и пагубными»¹. А в одном из последних писем Ф. Феррера встречаются такие слова: «Уже проведены испытания, которые к настоящему времени дали отличные результаты. Мы в силах уничтожить всё, что в современной школе создаёт искусственные, ограничивающие свободу условия, всё, чем дети отдалены от природы жизни, интеллектуальную и моральную дисциплину, навязывающую им готовые идеи, верования, искажающие и уничтожающие природные склонности. Не боясь обмануть себя, мы можем воссоздать для ребёнка среду, в которой впечатления жизни заменят скучное книжное школярство. Если мы сделаем только это, мы уже приготовим большую часть того, что необходимо для развития ребёнка»².

Таким образом, в дискурсах критических теорий власти велась работа над последовательным преодолением фигуры авторитета (как доминирующей фигуры власти-господства) не только в социальном и политическом измерениях, но и в поле традиционного патернализма, пронизывающего институты воспитания и образования³.

Однако вернёмся к исследованию власти-господства. Как было отмечено выше, в ряде концепций одним из важных свойств фундирующей её фигуры авторитета оказывается её добровольное принятие. Но как субъекту власти его достигнуть? В истории политической философии сформировались две основные традиции отвечать на этот вопрос.

Первая восходит к Аристотелю, однако наиболее полное выражение она находит у Н. Макиавелли. Размышляя о способах поддержания легитимности власти Государя, он приходит к выводу о том, что гораздо лучше народной любви этой цели способствует систематическое умеренное насилие. «Любят государей по собственному усмотрению, — пишет он, — а боятся — по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то

¹ Михаил Бакунин. Избранные сочинения. Т. 4. М.: Голос труда, 1920. С. 55.

² Эмма Гольдман. Ф. Феррер и современная школа. <http://www.makhno.ru/forum/archive/index.php/t-597.html> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Подробнее об этом см.: Павел Талеров. Классический анархизм в теории и практике российского революционного движения. 1860-е — 1920-е гг.: монография. СПб.: Институт иностранных языков, 2016. С. 338–362.

другого»¹. Среди прочих средств поддержания имиджа власти-господства Н. Макиавелли называет принятие мер к тому, чтобы «граждане всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в государе и в государстве, — только тогда он сможет положиться на их верность»², а также хорошее войско и хорошие законы³. Схожим образом понимал власть-господство М. Вебер: «Люди признают власть лишь там, где власть имущий может провести своё решение даже при наличии сопротивления»⁴.

Н. Луман продолжает мысль Н. Макиавелли и утверждает, что власть представляет собой точку локализации определённого потенциала физического насилия. Оно может проявляться, к примеру, «посредством демонстрации впечатляющей силы, провоцировать которую было бы безумием»⁵. Поскольку под властью в данном случае понимается власть в веберовском смысле, то есть власть государственная, то речь здесь идёт о монополизации государством права на насилие. Выражение власти такого типа мы можем проследить в таких явлениях, как публичные пытки, телесные наказания, казни, демонстрирующие абсолютную власть суверена, парады военной техники, показательные репрессии инакомыслящих, война, армия и так далее. По Н. Луману, такой тип организации власти составляет историческую основу современного суверенного государства⁶. Взгляд на государство как на субъект монополии на насилие является общим местом и для постклассического анархизма⁷, исходящего из того, что ненасильственные тактики сопротивления государственному насилию не только неэффективны, но и поддерживают его механизмы насилия, а их

¹ Никколо Макиавелли. Государь. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1982. С. 56.

² Там же, с. 37.

³ Там же, с. 41.

⁴ Макс Вебер. Экономика и общество. Цит. по: Никлас Луман. Власть. М.: Праксис, 2001. С. 180.

⁵ Никлас Луман. Власть. М.: Праксис, 2001. С. 104.

⁶ Там же, с. 106.

⁷ Сергей Ударцев. Эволюция теории анархизма в России в XIX–XX вв. (классический и постклассический периоды): автореф. дис. ... док. юр. наук: 12.00.01. М., 1992.

отстаивание указывает на некритичность к собственной привилегированной позиции в его иерархически организованных механизмах¹.

Примечательно, что в этой оптике под монополией государства на насилие также подразумевается монополия государства на тело, восходящая к средневековой политической теологии, в которой, как было показано выше, каждый человек лишь часть большого сакрального тела — например, церкви, и в этом смысле он не обладает никакой автономией. Поэтому представляется вполне закономерным, что по мере секуляризации тело индивида было перекодировано из фрагмента тела церкви во фрагмент тела Родины и Государства, что обеспечило сохранение сакральной власти над ним и неприемлемость противостояния ей. В полной мере это нашло выражение в таких феноменах, как принудительная мобилизация или просто служба в армии.

На этих примерах хорошо видны два важных обстоятельства. Во-первых, насколько относительно этические императивы власти-господства, награждающей уничтожение одних тел и карающей за уничтожение других. Во-вторых, что индивид оказывается перед дилеммой: стать дезертиром (преступником) или позволить распорядиться своим телом анонимным государственным институтам вплоть до причинения ему неоправданного вреда или даже смерти. В этом смысле тело становится средством выражения указанной монополии на насилие, то есть фактически — главным инструментом самоартикуляции власти. С этой точки зрения тело гражданина лишь способ власти-господства говорить о себе.

Вторая стратегия решения проблемы принятия власти находит отражение в ряде интерпретаций власти-господства, одна из которых принадлежит А. Кожеву. С его точки зрения, «обязанность вмешиваться посредством силы (насилия) указывает на то, что власть отсутствует»². В этом смысле власть-господство с очевидностью требует других инструментов поддержания собственной легитимности. Например, пропаганды и «рациональной демагогии»³. Для их разработки, по мысли

¹ Питер Гелдерлоос. Как ненасилие защищает государство. М.: Радикальная теория и практика, 2014.

² Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 20.

³ Там же, с. 47.

А. Кожева, необходимо знание психологии власти: только с помощью теоретического изучения подчинённых можно добиться наиболее эффективных стратегий применения власти.

Эта позиция отчасти пересекается с концепцией идеологических аппаратов государства Л. Альтюссера. По его мысли, государственная власть пронизывает государственный аппарат и идеологические аппараты государства. Последние свободны от прямого насилия и действуют, с одной стороны, невербально, а с другой — на всех уровнях жизни человека и общества. Так, служа интересам воспроизводства господствующей системы власти, идеологические императивы обнаруживают своё действие в семье, в системе образования, в религии, СМИ и в других институтах. Характер их — отнюдь не политический, и всё же служит именно воспроизводству текущего политического порядка, обеспечивая лояльность к нему и его принятие, тем самым он позволяет выполниться основному условию существования власти — признанию.

Таким образом, власть-господство, с одной стороны, протекает как закономерное продолжение власти-экзистенциала, то есть в качестве сохранения субъектом власти своего персонального абсолютного могущества, устанавливающего определённый тип бытия-в-государстве и бытия-в-качестве-граждан. С другой стороны, власть-господство — это также и власть сакральных анонимных фигур (структур), легитимность которых призваны обосновывать подчинённые им формы культуры и другие механизмы запускаемой ими системы.

Власть как эпистемологический драйвер

Примечательно, что одним из основных средств обеспечения этой легитимности (то есть фактически добровольного принятия власти) служит поддержание иллюзии её естественности, природности. В этом смысле власть выступает в качестве своего рода монополии на слово о мире: она создаёт образ мира и язык, на котором он может быть описан, обозначая всё присущее себе как природное и правильное (истину), а всё не совместимое с собой — как противоестественное и опасное (мнения).

Власть выступает здесь в качестве своего рода эпистемологического драйвера, преломляющего реальность и тщательно

скрывающего это. Что, в свою очередь, способствует смешению объективного и субъективного, природного и политического, зримого и незримого. «Империя, — пишут М. Хардт и А. Негри, характеризуя новую парадигму власти, — представляет свой порядок как постоянный, извечный, необходимый»¹.

По всей видимости, именно в рамках этого типа власти М. Фуко обнаруживает феномен психиатрической власти (речь о которой подробнее пойдёт ниже): «Мы находим психиатрическую власть, то есть функцию интенсификации реального, всюду, где реальность необходимо привести в действие как власть. В школе, на фабрике, в тюрьме, в армии и так далее появляются психологи, и они вмешиваются именно тогда, когда каждому из этих институтов приходится применить реальность как власть или представить осуществляемую ими власть как реальность»².

Таким образом, становится очевидным, что борьба за власть — это в конечном счёте борьба за истину, а точнее — за право устанавливать истину настолько несомненную, что она должна выглядеть как драйвер Логоса, как нечто соприродное самому мирозданию (так становится видимой корреляция власти-Логоса и власти как эпистемологического драйвера).

Как отмечает Остин, впервые предложивший понятие «перформативность», центральным вектором перформативного характера власти оказывается не озабоченность оппозиции «истинного — ложного», а само провозглашение и установление своих положений в качестве истинных³, изначальных и вечных.

Так, например, анализ обыденного языка показывает, что в повседневной жизни политикой принято называть всё то, что выходит за пределы схем и требований господствующей системы, а свободным от политики — её собственное (политическое) пространство.

К примеру, в Третьем рейхе участие детей в патриотических парадах расценивалось не как политическое (никто

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 26.

² Мишель Фуко. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 220.

³ Джон Лэнгшо Остин. Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб.: Алетейя, 2006.

осознанно не станет «впутывать детей в политику»), а как простое и достойное времяпрепровождение, как естественное и закономерное явление, связанное с радостью по поводу достатка и величия своей страны. Матери, наряжавшие детей на эти парады, могли ничего не смыслить в политической теории. Что, впрочем, отнюдь не отменяло их неосознанного соучастия в её проявлениях. Ёмко и афористично эта мысль сформулирована в «Империи»: «...полицейское право легитимизируется универсальными ценностями»¹.

Не менее блестяще эта проблемаотрефлексирована в выразительном фильме режиссёра Э. Сколы «Необычный день»². Его главная героиня — жена фашистского функционера и мать шестерых детей, до последнего момента не подозревающая о своём участии в жизни фашистской Италии и о том, что в этом есть какая-то проблема.

Существование властных императивов в форме идеологии не менее ярко представлено и в повседневном языке (сформированном дискурсом власти). Социальный антрополог А. Джонсон считает это незримое присутствие власти в языке (и запускаемых им социальных и индивидуальных практиках) базовым механизмом систем власти, организующих наше отношение к явлениям окружающего мира в зависимости от того, на каком языке они описаны. К числу таких системных форм власти А. Джонсон относит различные формы дискриминации: расизм, национализм, сексизм и так далее. При этом характерной для языка власти оказывается полная монополия на интерпретацию объекта языкового обозначения: впервые узнавая о нём на языке власти, практически невозможно сформировать иное представление и выработать отношения, отличные от предписываемых системой.

Таким образом, власть принципиально незаметна. Однако от этого она не теряет своей перформативности, производящей тела, их способы переживать себя, практики, которым они подвергаются, отношения между ними и сам контекст, в котором он возникают, живут и умирают. Такой взгляд на власть позволяет обнаружить тесную связь между её перформативностью, её функцией эпистемологического драйвера и её монополиями

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 32.

² «Необычный день» (Италия, Канада, 1977, реж. Этторе Скола).

на слово о мире. И — добавим — на тело (как фантазм, необходимый для осуществления власти). Возможность такого взгляда возникает в структуралистской и постструктуралистской системах и в той или иной степени проходит красной нитью сквозь многие критические теории власти современности. Взгляду как специфической технике власти посвящён один из дальнейших разделов.

Власть как инстанция онтологизации и деонтологизации

Пограничное положение между властью-господством и властью как эпистемологическим драйвером занимает власть как инстанция онтологизации и деонтологизации. Признание и исключение — две основные тактики взаимодействия власти с её объектами (подробно техники исключения будут рассмотрены в дальнейших разделах). Здесь же мы сформулируем лишь несколько предварительных положений.

Ярким примером власти такого типа может служить установка, восходящая ещё к «Политике» Аристотеля и выраженная во множестве последующих теорий власти, в том числе у А. Кожева. Так, он отмечает: «Даже в самой крайней демократии термин “все” означает “все граждане”, а не все человеческие существа, обитающие в государстве. <...> Граница между гражданами и негражданами всегда более-менее произвольна (возьмём <...> женщин, детей, безумных и так далее), а потому “базис” власти подразумевает значения “часть”, “многие”»¹.

Таким образом, инстанция власти есть нечто, что назначает и закрепляет онтологический статус, впоследствии предопределяющий и правовой, и экономический, и все прочие статусы (за исключением тех случаев, когда экономический статус сам служит основанием статуса онтологического). При этом характерно, что в разных системах онтологизация и деонтологизация запускаются разными установками.

Так, в архаичном христианском мире онтологизация младенца традиционно производилась через процедуру крещения — некрещённых младенцев не учитывали в переписях как родившихся; десять ревизий до отмены крепостного права при переписи населения учитывали только податные сословия,

¹ Александр Кожев. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 48.

а отнюдь не всех реально живущих людей; при голосовании за кандидатов в правительство голоса женщин не учитывались на протяжении всей истории вплоть до XX века (а в Швейцарии до 1970-х гг.); в период Гражданской войны в Испании реальные взгляды членов антифашистских революционных организаций POUM и CNT/FAI исключались из официальной прессы, подменяясь как их искажением, так и клеветой¹, тотально деонтологизирующей их членов в глазах гражданского населения и зарубежных наблюдателей; имена и мысли деятелей контркультуры в авторитарных государствах редко доходили до общества — напротив, официальные (формальные и неформальные) инстанции цензуры исторически онтологизируют тех, кто должен представлять ту или иную область мысли или деятельности и быть зримым.

Все эти примеры позволяют понять, что конкретно имел в виду В. Беньямин, когда говорил о необходимости проекта так называемой «истории побеждённых»: историю деонтологизированных, историю тех, победа над кем нашла выражение в отказе учесть их бытие и включить его в глобальные нарративы о мире. В этом смысле знание бытия (исторического бытия в особенности) возможно только через теоретическое редактирование эффектов власти-деонтологизации, позволяющее восстановить удалённые и скрытые фрагменты.

Биовласть

Впервые введённое в академический оборот М. Фуко в его работе «Воля к истине»², понятие «биовласть» регистрирует момент Нового времени, когда произошло изменение техник власти в европейских обществах. «Биовласть является такой формой власти, которая регулирует общественную жизнь изнутри, следуя ей, интерпретируя, поглощая и заново артикулируя её»³. Это означает, что «теперь власть осуществляется посредством машин, которые напрямую целенаправленно

¹ Например, см. Джордж Оруэлл. Памяти Каталонии. М: АСТ, 2016. С. 153.

² Мишель Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.

³ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 37.

воздействуют на умы (посредством коммуникационных систем, информационных сетей и так далее) и тела (через системы соцобеспечения, мониторинг деятельности и тому подобное), формируя состояние автономного отчуждения от смысла жизни и творческих устремлений»¹.

Характерно, что действие биовласти выходит далеко за пределы собственно социальных институций, которые задавали композицию власти в предшествующей, дисциплинарной парадигме. В новой парадигме — парадигме контроля — механизмы власти пронизывают социальное тело повсеместно и представляют собой сеть многообразных технологий, получающих доступ к каждому уму и каждому телу в пределах поля власти.

В отличие от власти-господства, употребляемой для ситуативной демонстрации теологически окрашенной власти суверена (изначально объектом наказания выступает именно тело, так как это оно якобы тянет душу на путь преступления против установленного сувереном священного порядка) или Родины (со всеми охраняющими её сакральность структурами), биовласть нацелена на непрерывное управление самим «веществом» жизни, превращаемой в главный объект политики.

Биовласть, по Фуко, разветвляется на два вектора. Первый сформировался «вокруг тела, понимаемого как машина»: его дрессура, увеличение его способностей, выкачивание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и экономичные системы контроля — всё это обеспечивалось процедурами власти, которые составляют характерную особенность дисциплин тела, — целая анатома-политика человеческого тела.

Второй, сформировавшийся несколько позже, к середине XVIII века, центрирован вокруг тела-рода, вокруг тела, которое пронизано механикой живого и служит опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия — вместе со всеми условиями, от которых может зависеть варьирование этих процессов; попечение о них осуществляется посредством целой серии вмешательств и регулирующих

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 37.

способов контроля — настоящая биополитика народонаселения. «Дисциплины тела и способы регулирования населения, — пишет М. Фуко, — образуют те два полюса, вокруг которых развернулась организация власти над жизнью. Учреждение на протяжении классической эпохи этой великой технологии с двойным лицом: анатомическим и биологическим, индивидуализирующим и специфицирующим, обращённым в сторону достижений тела или в сторону процессов жизни, — учреждение этой технологии характеризует власть, высшим делом которой отныне является уже, быть может, не убивать, но инвестировать жизнь от края до края»¹.

Здесь мы видим, как биовласть смыкается с властью как эпистемологическим драйвером и монополией на образ мира: так как её провозглашаемая цель — «благо» общества, современное политическое действие разворачивается именно вокруг определения того, что есть благо (в разных политических проектах понимание блага кардинально различается).

Соответственно, власть оказывается точкой, в которой тот или иной политический проект прорывается к монополии на интерпретацию блага и соответствующему ему образу мира, а также места человека в нём. Биовласть осуществляется, прежде всего, через то, что принято называть телом. Однако в отличие от других ипостасей власти, также обращённых к телу, биовласть производит не только тип субъективности, но и само тело, над которым будет осуществляться (исходя из своих представлений о благе, а не о наказании и разрушении).

Классический пример биовласти — «психиатрическая власть»². Её задачу М. Фуко описал так: «Освоить плоть, провести её сквозь фильтр всеохватного дискурса и постоянного дознания, подчинить её всю, в детальном перечне, эксклюзивной власти и, следовательно, поддерживать над плотью неотлучное руководство, владеть ею на уровне руководства, но любой ценой избегать этой уклончивости, увёртки, утечки, встречной атаки, какой является одержимость. Обладать руководством

¹ Мишель Фуко. История сексуальности. Т. 2. Воля к истине: по ту стороны знания, власти и сексуальности. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_vol/06.php (дата обращения: 20.05.2020).

² Мишель Фуко. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007.

над плотью, не допуская, чтобы тело оказывало этому руководству сопротивление»¹.

По мысли М. Фуко, психиатрическая власть имеет свою историю, а траекторию её развития можно охарактеризовать как непрерывное расширение².

Например, от исправительных и медицинских учреждений — до семьи и брака: «Надзор за ребёнком стал надзором, заключающим о нормальности или ненормальности; родители принялись наблюдать за поведением ребенка, за его характером и сексуальностью. <...> Контроль осанки и жестов, манеры поведения и сексуальности, средства против мастурбации и так далее — всё это проникает в семью в процессе развернувшейся в XIX веке дисциплинаризации, в результате которой сексуальность ребёнка становится объектом знания непосредственно внутри семьи. И одновременно ребёнок оказывается центральной, вдвойне центральной мишенью психиатрического вмешательства»³. Нетрудно заметить, что отправной для этого типа власти стала категория «нормы /нормальности/ нормативности»: всякий ненормальный может быть «отредактирован» и стать «нормальным» — такова социальная установка сциентизма в эпоху авторитарных идеологий.

Этой проблеме, а также её корреляции с проблемой человеческой свободы и даже с проблемой Бога — посвящено множество текстов и кинокартин. Например, роман Э. Бёрджесса «Заводной апельсин», в котором автор вопрошает о моральном праве и о возможности «редактировать» склонного к насилию подростка. Или культовый для поколения битников роман К. Кизи «Пролетая над гнездом кукушки»⁴. В нём «нормальность» устанавливается невербально репрессивными институтами консервативной системы (например, семьёй, отвечающей за репрессию сексуальности младшего поколения, что блестяще показано в трагической сюжетной линии с молодым Билли), от лица которой психиатрические больницы

¹ Мишель Фуко. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 261–262.

² Мишель Фуко. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 219.

³ Там же, с. 149.

⁴ Кен Кизи. Пролетая над гнездом кукушки. М.: Эксмо, 2012.

«редактируют» своих пациентов. Разумеется, перед этим уверив их в медицинском характере их несоответствий ожиданиям общества (крайне интересно здесь выстроена тема интернализации власти: пациенты сами приучаются расценивать своё несоответствие ожиданиям системы как болезнь и добровольно подвергаются медикаментозной терапии).

В духе В. Райха К. Кизи проблематизирует столкновение человеческой свободы, ассоциируя её с витальностью (в том числе телесной), собственно человеческого в человеке — с многовековой и механистичной репрессивной системой нормативности, парадоксально сочетающей в себе одновременно милитаристское, медицинское и христианское измерения.

К этой же проблеме выходит и К. Лоуч в картине «Семейная жизнь»¹. В центре её сюжета — молодая беременная женщина, чьи консервативные и авторитарные родители не просто принуждают её к аборту, чтобы избежать «позора семьи», но и отправляют её на насильственное психиатрическое лечение. В ходе него она постепенно доходит до вегетативного состояния.

На этом примере хорошо видно, насколько невидимыми могут быть механизмы, проблематизированные контркультурой 1950-х гг. и теоретически исследованные М. Фуко (а позже и другими авторами). Так, механика биовласти зиждется на нормативности и описывает себя в терминах нормальности, как если бы речь шла о простом лечении простуды или пореза, в то время как вопрос стоит обо всём порядке телесного, обо всём комплексе психических и экзистенциальных процессов личности.

Отдельного упоминания заслуживает непосредственно политическое измерение биовласти, то есть традиция принудительного психиатрического лечения политических диссидентов. Эта проблема широко представлена, например, в позднесоветской прозе.

Одно из наиболее ярких высказываний на эту тему — роман В. Маканина «Underground», повествующий о распространённом в раннебрежневские времена случае преследования студента органами КГБ, закончившемся принудительной госпитализацией в психиатрическую больницу, из которой

¹ «Семейная жизнь» (Великобритания, 1971, реж. Кен Лоуч).

обвиняемый больше не вышел. «Врач, фигура интеллигентная, входил, возможно, в моду, а шприц так удобно заменял слишком созвучные в нашем прошлом (слишком шумные) выстрел в затылок и лесоповал»¹, — пишет В. Маканин. Не наказание тела, но его изменение, не болезненный «урок», а редактирование — такова специфика политического измерения биовласти.

В «Доктрине шока» Н. Кляйн подробно анализирует психиатрические эксперименты Д. Кэмерона и отмечает: «Он уже пришел к убеждению, что решительное разрушение психики пациента — это необходимый первый шаг на пути к психическому здоровью, а потому не является нарушением клятвы Гиппократата»²; «Кэмерон видел в этом состоянии пустоты нечто иное: чистый лист, на котором можно написать новые поведенческие паттерны. <...> Как военные ястребы, призывавшие “вбомбить” некоторые страны “обратно в каменный век”, Кэмерон видел в шоковой терапии средство вернуть своих пациентов назад, к их младенчеству, вызвать у них полную регрессию»³; «Теории Кэмерона основывались на том, что пациент после применения шока впадает в регрессивное состояние, и это создаёт условия для “возрождения” нового, здорового человека. Кэмерон в своих работах описывал это разрушительное воздействие как созидание, подарок его счастливым пациентам, которые в результате применения суровой шоковой терапии смогут родиться заново»⁴.

Примечательно, что такая работа с психическим становится возможна только после того, как христианская антропология с её оппозицией души и тела уступает место фрейдовской концепции человека, где центральной категорией становится психофизиология: теперь наказуемый не может укрыться от телесных мук в пространстве «души», а от душевных мук — в пространстве «тела».

Теперь «душа» наказывается и «исправляется» с помощью тела, через тело, и во всём существе человека не остаётся ни одного тёмного угла, куда бы не достало наказание.

¹ Владимир Маканин. Underground, или Герой нашего времени. М.: Вагриус, 2003. С. 79.

² Наоми Кляйн. Доктрина шока. М.: Добрая книга, 2011. С. 54.

³ Там же, с. 49.

⁴ Там же, с. 71.

В этом — корень эффективности психиатрической власти, а также причина приверженности ей целого ряда политических режимов¹. И именно в этом — причина развития направления антипсихиатрии, в частности, в русле исследовательской парадигмы М. Фуко, позволяющей установить не только принципы функционирования, но и способы противостояния карательной психиатрии как феномену биовласти.

Одна из наиболее ярких форм биовласти (вопреки археологической/генеалогической концепциям М. Фуко, прекрасно иллюстрирующим её прочную смычку с властью-господством) — репродуктивное принуждение, соответствующее патриархатному проекту общества, в котором благо понимается как следование архаичным репродуктивным циклам в совокупности с соответствующим ему распределением собственности. Репродуктивное принуждение находит выражение в таких государственных стратегиях, как криминализация абортов. Вне зависимости от того, является ли риторика, обрамляющая эти стратегии, клерикальной (как в католической Польше) или светской (как в сталинском СССР), универсальным её основанием неизменно остаётся патерналистское отношение государства к женщине, заведомо сводящее её к репродуктивности, то есть к потенциалу её телесности. Этот деонтологизирующий взгляд (а точнее, взгляд, допускающий процедуру онтологизации лишь на определённых условиях) служит примером соотношения власти как инстанции онтологизации и деонтологизации — и биовласти. Особенно примечателен в этом взгляде приоритет потенциального (эмбриона) перед актуальным² (женщиной)³.

Другим ярким примером биовласти может служить армия. В её феномене биовласть пересекается с перформативной инстанцией власти, производящей определённый тип субъективности и предусматривающей систему санкций за уклонение

¹ Наоми Кляйн. Доктрина шока. М.: Добрая книга, 2011. С. 62.

² «Потенциальное/актуальное» (иначе: «возможное/действительное») — одна из ключевых философских бинарных оппозиций (парных связок противоположностей) и один из наиболее употребимых кодов языка, мышления и культуры.

³ Подробнее об этом см. Мария Рахманинова. Онтология женского в консервативном подходе к абортam. Женщина как тело. М.: Свободное Марксистское Издательство, 2015. С. 92–100.

от неё. Промышленные масштабы производства (тел) защитников Родины на уровне риторики встроены в максимально позитивные образы власти.

В данном случае речь идёт только о телах, поскольку подвиг солдата регулярной армии заключается именно в отказе от собственной воли и в предоставлении своего тела патерналистским институтам государства (что, как было показано выше, юридически выражено в отличии статуса солдата от статуса, к примеру, партизана¹). Фактически формирование защитника отечества начинается уже в самых ранних телесных практиках (в том числе в настройке определённых психических механизмов — например, азарта к оружию и так далее).

Исчерпанность солдата инстанцией тела проявлена в целом ряде факторов: например, в качестве тела он по достижении совершеннолетия уже вполне подходит для участия в военных действиях, но в качестве субъекта политической мысли ещё долго остаётся обречённым на социальный остракизм — в связи со своим незначительным возрастом. В этом его участь оказывается подобной участи женщины: для неё в условиях назидательной биовласти онтологизация становится возможной через сведение к телесности по репродуктивному сценарию, для него — по сценарию предоставления своего тела для участия в защите государства.

Характерно, что выполнение этих условий онтологизации парадоксальным образом не замыкает мужчину и женщину в измерении телесности, но обеспечивает им попадание в поле метафизической славы, составляющей доступ к регистру «человеческого» и как бы побуждающей всех остальных людей повторить их «подвиг». Однако эта «сверхонтологизация» происходит с ними не как с конкретными людьми, а как с «идеальными экземплярами», как с представителями рода, как с абстрактными фигурами, чьи лица — максимально размыты и потому — потенциально могут принадлежать кому угодно.

В своём эссе «Фигура солдата» А. Бадью проблематизирует это превращение, прежде всего, с точки зрения воспроизводства самых разрушительных из всех сформировавшихся за последние два века сценариев онтологизации. Дело не только в самой анонимности (лишающей конкретное всякого

¹ Карл Шмитт. Теория партизана. М.: Праксис, 2007. С. 55–56.

своеобразия), но и в том, что она служит поддержанию систем, уже всецело дискредитировавших себя в историческом опыте. Именно поэтому А. Бадью говорит о необходимости преодолеть фигуру солдата как «портал» в трансцендентное, обеспечивающее специфический регистр человеческого, и изобрести новую фигуру доступа к трансцендентному¹.

Очевидно, что это, в свою очередь, справедливо и применительно к сценарию «онтологизирующего» материнства, героизируемого испокон веков через образ рождения солдат и других матерей.

Рассмотренные примеры отчётливо демонстрируют не только телесный, но зачастую и гендерный характер власти (в данном случае — биовласти).

Однако очевидным он был отнюдь не всегда. Впервые на него обратили внимание классики социалистической философской традиции. Ярким примером предельной гендерной власти человека над человеком для них послужил феномен проституции. Типичное и закономерное для социалистических теорий уравнивание женщины в онтологическом статусе с мужчиной позволило внезапно обнаружить, что то, что преподносилось как нечто древнее, а потому якобы естественное — в действительности есть рабство. Это открытие поставило новые вопросы о формах манифестации власти и о том, какую роль в них играет телесность².

Именно поэтому в рамках последующих левых теорий длительный период осуществлялась многообразная разработка подходов к распознаванию форм и способов репрезентации власти — в том числе в отношении тела. И впоследствии — не только женского. Этому способствовали как новые данные о человеке, полученные естественными науками, антропологией и психологией, так и новые данные о повседневности, её структурах и практиках, полученные гуманитарными науками.

Проституция была осмыслена левыми не только как социальная, но и как политическая проблема. Во-первых, потому, что она представляет собой социально организованные формы

¹ Ален Бадью. Загадочное отношение философии и политики. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. С. 79.

² Мария Рахманинова. Феномен проституции с точки зрения социалистической теории: предпосылки и проблемы. Вопросы теории и практики. 2015. № 3 (53). Ч. II. С. 158–162.

торговли, в той или иной степени лоббируемые государством и существующие при гласной или негласной поддержке самых разных властных институций. В наибольшей степени это выражено в феномене публичных домов, формирующих «трудовые цеха» проституированных женщин, что в целом характеризует картину трудовой организации в обществе и взгляде на неё государства¹.

Так, к примеру, И. Блох в своей монографии «История проституции» пишет об отношении к проституции в средневековом государстве: «С одной стороны, мы видим чрезвычайно строгий взгляд на брак как таинство, но брак, в котором запрещена была самая существенная его сторона, индивидуальная любовь, хотя проявление любви вне брака строго наказывалось как нарушение супружеской верности. <...> С другой стороны, в то время, напротив, решительно защищали и одобряли сношения с проститутками»², поскольку именно проституция была гарантией «защиты от худшего зла, от нарушения супружеской верности и от соблазнения приличных девушек»³.

В этом тексте И. Блох последовательно показывает, что проституция всегда существовала с гласного или негласного согласия властей, опирающихся на определённые представления о задачах пола и семейной политики, поддерживающей данный политический строй.

Во-вторых, этот вид коммерческой деятельности основывается не просто на торговле, но на торговле телом, то есть представляет собой точку пересечения двух инстанций — рынка и телесности (которая, в свою очередь, есть не просто тело в аспекте отчуждаемой силы — как в случае, к примеру, с рабочим на заводе, но и тело в аспекте психосексуальности, то есть на гораздо более глубинном и потенциально травматичном уровне). Поэтому тело в этих условиях становится полем для реализации и экономической, и психофизической власти — в той или иной степени легитимируемыми властью государства. О механизмах осуществления такой власти и о том,

¹ Мария Рахманинова. Проблема проституции в социалистическом дискурсе XX века: испанские анархистки и Симона де Бовуар. Вопросы теории и практики. 2015. № 4 (54). Ч. I. С. 150–155.

² Иван Блох. История проституции. СПб.: АСТ, 1994. С. 459.

³ Там же, с. 471.

как тело становится полем государственного вмешательства, подробнее всего писал М. Фуко, анализируя психиатрические лечебницы, тюрьмы, исправительные колонии, учебные заведения, армию и прочие государственные инстанции.

Однако в отличие от перечисленных инстанций проституция выступает не в качестве исправительной, а в качестве амортизирующей деструктивный потенциал общества. Технически она основывается на подчинении тела как такового и психофизической стороны телесности так называемых «секс-работниц» — механизмам рынка и контролирующим властным инстанциям (сутенёрам, хозяевам борделей, полиции и так далее). Иными словами, проституция представляет собой ещё одно поле самоманифестации политической и экономической власти, приводящей к деонтологизации в условиях бесперебойной работы рыночно-этатистской машины. Так, В. Беньямин пишет: «Объективное окружение человека всё более беспощадно принимает товарное выражение. Одновременно реклама работает над затушёвыванием товарного характера вещей. Обманному преобразению товарного мира противится его аллегорическое искажение. Товар стремится взглянуть самому себе в лицо. И празднует своё вочеловечивание в проститутке»¹.

Итак, мы рассмотрели биовласть на примерах репродуктивного принуждения, армии и торговли сексуальностью. Обратимся теперь к её символическому измерению — к биовласти как источнику политики пространства.

М. Мерло-Понти исследовал феноменологический аспект телесного опыта пространства и констатировал тесную связь феноменов пространства и тела: пространство дано нам только через тело, и в этом смысле телесное и трансцендентное телу пространства образуют своего рода «систему, в которой первое из них — фон, на котором выделяется объект, или пустота, перед которой он может показаться в виде цели нашего действия. <...> Пространственность тела осуществляет себя именно в действии, <тело> населяет пространство (впрочем, и время), ибо движение не довольствуется претерпеванием пространства и времени, оно активно вбирает их в себя,

¹ Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften. Bd. 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972–1989. S. 671.

схватывает их в их первоначальном значении, которое стирается в банальности привычных ситуаций»¹. Это феноменологическое открытие позволяет нам с большей серьёзностью отнестись к политическим аспектам организации пространства. Удерживая во внимании корреляцию тела и пространства, обратимся к рассмотрению биовласти.

Наиболее обыденным её проявлением можно считать пространство обычного города. Так, например, анализируя историю городских пространств западного мира в своей работе «Мужское господство», П. Бурдьё подробно исследует гендерный принцип их организации² и приходит к следующему выводу: социальное пространство полностью организовано в соответствии с социальными иерархиями. По этой причине в патриархальных обществах женщины исторически подвергаются полному или частичному исключению из социального пространства и вытеснению в пространство дома либо присутствуют в общем пространстве города в качестве объектов собственности и притязаний. Это может быть выражено как в специальных требованиях к одежде женщин, посещающих публичные места (в мусульманских странах), так и в негласном «комендантском часе» для женщин в городах светских государств, где каждому известно с детства, что после определённого вечернего времени улицы города принадлежат мужчинам, а любое попадание в это пространство женщин расценивается как добровольный риск быть воспринятой как объект собственности и пострадать от этого. Вся вина за последствия при этом будет возлагаться на женщину, поскольку незыблемость сохраняющей традиционные иерархии политики пространства на практике (например, в общественном мнении) носит более сакральный характер, чем абстрактные права, закреплённые в Конституции.

П. Бурдьё утверждает, что подобная политика пространства формирует определённый женский габитус (характер), впоследствии приписываемый женщинам в качестве врождённого. Что, в свою очередь, даёт основания для поддержания иерархий и соответствующей им политики пространства.

¹ Морис Мерло-Понти. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 142.

² Пьер Бурдьё. Мужское господство. <http://bourdieu.name/files/domination.pdf> (дата обращения: 20.05.2020).

С. Ахмед продолжает этот тезис в своей работе «Культурная политика эмоций»: «Чувство уязвимости и страха формирует женские тела — в той мере, в какой они присутствуют в пространстве. Уязвимость не является неотъемлемой характеристикой женских тел. Напротив, она представляет собой эффект, призванный сохранить женственность как ограничение передвижений в публичном пространстве. (Прим. авт.: как гласит старинная поговорка, встречающаяся у многих народов Средней Азии, “дом мужчины — мир, мир женщины — дом”). Она призвана наделить одни тела возможностью населять публичное пространство и передвигаться в нём, ограничивая мобильность других тел. <...> Эта регуляция тел в пространстве призвана закрепить страх, превращающий пространство в территории, открытые для одних тел и закрытые для других. Страх призван защищать сложившиеся формы коллективности. Мой тезис состоит в следующем: неверно полагать, что существуют индивидуальные психические экономики страха, которые затем становятся социальными и коллективными. Напротив, индивидуальный субъект обретает своё бытие лишь процессе обретения своего места в социальном пространстве. Поэтому нашим объектом изучения должны стать принципы распределения этих мест»¹.

Таким образом, мы видим, что фокус внимания современных критических теорий власти всё больше смещается не просто в сторону анализа тела как места самоартикуляции власти, но в сторону самих контекстов производства и воспроизводства власти и собственно телесности (что принципиально ново).

Благодаря этому ракурсу становятся возможными новые подходы к исследованию таких феноменов, как, например, война (где происходит мобилизация тел через символическую идентификацию с телом нации), национализм (при котором тело субъекта власти с необходимостью должно занимать многократно больше пространства, чем «инородное» тело), биополитическое картографирование мира² (в логике капиталистических гетто — стран так называемого третьего мира, а также

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 70–71.

² Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 43.

в логике иерархического распределения рабочей силы по различным рынкам) или концентрационные лагеря.

«Был ли узник евреем в Освенциме, — пишет Дж. Агамбен, — или боснийкой в Омарске, он попал в лагерь не из-за политических убеждений, а из-за самого частного и непередаваемого, что в нём есть: из-за своей крови, из-за своего биологического тела. Но именно эти факторы выступают сегодня в качестве решающих политических критериев»¹. Таким образом, архитектура (политического) пространства представляет собой систему самоартикулирующей биовласти со всеми присущими ей мощными механизмами контроля и техниками обеспечения прозрачности всей ткани социального.

На сегодняшний день существует уже довольно много исследований политической биовласти, и практически отсутствуют исследования биовласти экономической. Исключение составляет разве что исследование производственной биовласти, касающейся инструментализации тела рабочего, служащей повышению эффективности предприятий и, соответственно, росту прибылей капиталовладельцев. Так, М. Фуко пишет: «Компетенция, составляющая вместе с трудящимся тело, есть, так сказать, грань трудящегося как машины, но машины, понимаемой в позитивном смысле, поскольку именно машина производит поток доходов»².

Рассмотрим менее разработанный вопрос: вопрос инструментализации тела в условиях рынка, но за пределами собственно сферы проституции. Наиболее подробное исследование этого вопроса принадлежит Н. Вульф — автору, скорее, либеральных, чем левых взглядов, и, скорее, публицистке, чем учёной. «Миф о красоте» — её фундаментальное журналистское расследование, посвящённое телесным практикам в условиях современного капитализма. Ценность этого текста для философии в том, что он предоставляет колоссальный материал, философский и политический анализ которого позволяет заполнить прежде не исследованные лакуны в знании о человеке постиндустриальной эпохи.

Так, исследуя «современный миф о красоте с его 33-миллиардной индустрией похудения и 20-миллиардной индустрией

¹ Джорджо Агамбен. Средства без цели. М.: Гилея, 2015. С. 120.

² Мишель Фуко. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010. С. 284.

омоложения»¹, Н. Вульф в действительности ставит вопрос о когнитивном и телесном состояниях человека на стыке между эстетическим и экономическим измерениями современности. Впрочем, хотя она и устанавливает связь между рынком и возобновлением патриархатных тенденций в обществе, выводы, к которым она приходит, в конечном итоге носят отчётливо либеральный характер: по её мысли, проблема инструментализации женского тела может быть решена при условии роста женских движений и — в рамках существующей экономической системы. По-видимому, Н. Вульф полагает, что рыночная экономика и в целом капиталистическая формация всё-таки могут быть перепрограммированы более конструктивным образом.

С нашей точки зрения, именно этот взгляд ощутимо снижает ценность исследования и выдаёт его публицистичность. Прежде всего, по причине явной теоретической противоречивости: так, с одной стороны, Н. Вульф выстраивает своё повествование в горизонте левого категориального аппарата, в частности, критически оперируя понятием «капитализм»² и прослеживая его связь с исследуемыми процессами инструментализации тела. С другой стороны, делая столь поверхностные в своей оптимистичности выводы о возможности перепрограммирования рынка, она утрачивает из вида фундаментальные характеристики капитализма — такие, например, как необходимость непрерывного расширения торговли и увеличение прибылей любой ценой.

Поэтому чтобы сохранить теоретическую последовательность работы, Н. Вульф следовало бы отказаться либо от левого категориального аппарата с его критикой капитализма, либо от либеральных выводов: в логике левого дискурса капитализм не может быть перепрограммирован, потому что то, что требуется перепрограммировать, есть его основное свойство. В то время как в логике либерализма невозможно критическое описание капитализма, поскольку частная собственность и рынок выступают здесь основными ценностями и не составляют никакой самостоятельной проблемы.

¹ Наоми Вульф. Миф о красоте: Стереотипы против женщин. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 101.

² Там же, с. 29.

С этой точки зрения разрушение, производимое капиталом над человеком (мыслимым как «тело»), есть не нечто случайное и поправимое, но нечто вполне закономерное и имманентное самому капиталу.

И всё же Н. Вульф намечает некоторые крайне значимые линии, развитие которых представляется нам важной задачей для дальнейших исследователей. Так, например, она критикует требование отказа от чувствительности тела ради достижения маркетингового эстетического идеала (имеющего мало общего с анатомией): «Прошло всего два десятилетия после того, как “красивая” порнография лишила <женщин> сексуальности, а сексуально мёртвая грудь уже может казаться “лучше”, чем сексуально живая»¹. И хотя Н. Вульф лишь указывает на парадоксальность следования этому требованию, её тезис позволяет поставить некоторые значимые философские вопросы о власти и теле в условиях современного капитализма.

К примеру, вопрос о том, как мыслятся человек и его тело в пространстве нового уровня этой старой формации. Или: как осуществляется в этих условиях попадание в регистр «человеческого»? Если в античности это попадание обеспечивалось с помощью установления гармоничных отношений между «телом» и «духом», в Средние века с помощью религиозных практик, телесной аскезы и сообразной Писанию организации повседневности, а в Новое время — с помощью рационализации телесных практик, то в условиях постколониального неокорпоративизма попадание в регистр человеческого (по крайней мере риторически: согласно рекламе, СМИ, индустрии кино и так далее) предполагает заведомо невозможное следование двум взаимоисключающим установкам.

С одной стороны, установке на наслаждение. Именно она активно и повсеместно транслируется в маркетинговых целях (в качестве символа личного выбора и достойной цели), с тех пор, как — благодаря открытиям в области нейрофизиологии — стало известно², что при помощи вызывающих желание образов можно задействовать в зрителе дофаминовые

¹ Наоми Вульф. Миф о красоте: Стереотипы против женщин. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 29

² Келли Макгонигал. Сила воли: Как развить и укрепить. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014.

центры, позволяющие бесконечно стимулировать его ожидание наслаждения и тем самым побуждать его к безграничному потреблению.

В этом смысле биовласть капитала осуществляется непосредственно в «теле»¹ — манипулируя выработкой гормонов и другими химическими процессами, обеспечивающими бесперебойное обслуживание текущей экономической системы.

С другой стороны — установке на такой эстетический идеал, достигнуть которого невозможно — особенно в случае следования первой установке. Так, например, желая получить широко рекламируемое удовольствие быть любимой, женщина подвергает себя пластическим операциям, делающим её тело более успешным с маркетинговой точки зрения², но менее способным к удовольствию (ради которого, в сущности, и делались операции), а также объективно причиняющим ему регулярный вред (наркоз, медикаменты, инъекции и так далее). Возникает порочный круг: стремление к наслаждению приводит к невозможности его получить.

Если рассмотреть эту диалектику наслаждения и соответствия с помощью хрестоматийных концептов критических теорий власти, нетрудно заметить, какой интенсивности невроз может быть образован напряжением между этими двумя противоположными векторами. Анорексия и булимия лишь самые очевидные его проявления. Менее очевидное, но становящееся всё более распространённым — зависимость от пластических операций, постепенно превращающих тело в подобие машины. Тысячи женщин по всему миру идут на «сделку с дьяволом»: становясь похожими на «идеальный манекен», они вступают на почву когнитивного наслаждения соответствием эйдосам совершенства, но утрачивают при этом возможность целого ряда витальных наслаждений, в том числе — целостного переживания себя как субъекта, а не как объекта императивных трансформаций.

В этом смысле биовласть капитализма успешно интернализуется и в конечном счёте выражается в «добровольном»

¹ Зигмунт Бауман. Тело потребителя. В кн.: Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. С. 85.

² Мария Рахманинова. Идеологическая гламуризация: к постановке проблемы. Вестник РУДН. 2010. № 4. С. 46–53.

отказе от человеческого тела в пользу «совершенного» и не-реалистичного тела-машины, тела киборга. «Дисциплина, — замечают М. Хардт и А. Негри, — не является голосом извне, диктующим сверху, что нам делать, обязывающим нас, как бы сказал Гоббс, а представляет собой род внутреннего принуждения, неотделимого от нашей воли, имманентного и неразрывно связанного с нашей субъективностью»¹.

Однако в отличие от тела рабочего тело «резиновой женщины» производится в рамках «добровольного служения» и из фактически религиозных установок: боль, лишения, голод, аскеза, самобичевание, бесчувственность — как бы свидетельствуют о заслуженности её счастья в мире, где бог красоты (эстетической конвенциональности) «требуется жертв» и рациональность которого построена на том, что за всё необходимо платить. Такие причудливые плоды дало постмодернистской современности классическое смешение христианской и капиталистической парадигм.

Отказ от витального удовольствия ради когнитивного удовольствия раствориться в эйдосе² — не оказывается ли этот жест также и радикальным финалом платоновской онтологии, с одной стороны, и средневековой онтологии — с другой? Не к абсолютному ли бытию стремится та, что, жертвует витальностью ради образа, неосознанно полагая витальное наслаждение зыбким, а эйдетическое — истинным?

Пожалуй, так может выглядеть платоновская онтология через призму онтологии капитализма, с неизбежностью абсолютизирующей именно бытие вещей и всё на своём пути превращающей в вещи.

Это объясняет обозначенный выше парадокс (но не снимает его невротического воздействия): если мёртвое (вещь, резиновый манекен, пластмассовые поверхности, о которых в похожем ключе говорит в «Мифологиях» Р. Барт³) составляет абсолютное бытие, то подлинное наслаждение достигается через попадание в него и через умерщвление живого (и якобы несовершенного). Вещь торжествует над человеком,

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 306.

² С греческого: образец, идея вещи, её сущность.

³ Ролан Барт. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 243–246.

пластмасса — над плотью¹. Танатос² заменяет Эрос³, суля вечное наслаждение. Идеальное тело — совершенно и бесчувственно, и потому всё, что остаётся институтам капиталистической экономики после этого захвата чувственности, — создать парадоксальный рынок наслаждений, соответствующих не витальному, а некротическому (мертвенному). А затем поставить всех вступивших на этот путь в зависимость от его ассортимента, поскольку любые наслаждения, кроме рентабельных для этих институций, становятся не только недоступными, но и невидимыми.

Подобным образом дело обстоит не только с измерением собственно эстетического, но и с целым рядом феноменов — например, с феноменом порнографии, изначальный смысл которого, как известно, заключался в освобождении влечений из-под гнёта консервативной морали и функционального измерения репродуктивности. Смысл этот, однако, впоследствии был утрачен⁴, а сам феномен — целиком переварен рынком. Так эмансипация сексуальности обернулась её изгнанием и разрушением (например, через захват поля фантазии, в котором содержится ядро сексуальности).

Следствием интернализованной биовласти становится утрата субъектности в отношении собственного тела. Оно медиализируется⁵ не только на уровне официального дискурса, но и на уровне самостоятельного эмоционального переживания. Отчасти по этой причине в эпоху расцвета фитнес-бизнеса так многие обладатели идеально конвенциональных тел парадоксально лишены сколь бы то ни было витальной динамики, а их повседневные практики могут оставаться такими же некротичными, как и до начала невроза соответствия (биовласти рынка). В последние годы эта тема поднимается в целом ряде художественных высказываний.

¹ Ролан Барт. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 245.

² По Фрейду: влечение к смерти.

³ По Фрейду: влечение к жизни.

⁴ Эрнест Матис. Культовое кино и сексуальное насилие. Логос. 2012. № 6 (90). С. 157.

⁵ Зигмунт Бауман. Тело потребителя. В кн.: Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. С. 87.

Например, в фильме Й. Лиена «Неуместный человек»¹ показана неокорпоративная антиутопия, все персонажи которой похожи на совершенные пластиковые фигуры, но полностью лишены чувств и эмоций. Их главная задача — соответствовать стандартам модных каталогов: в выборе посуды, костюма, причёски, дизайна кухни, цвета автомобиля и, конечно, тела. Тем самым тело как бы поставлено в ряд через запятую после прочих перечисленных атрибутов «нормальной» жизни и в конечном счёте представляет собой объект, требующий ухода и вложений, но никак не точку собственной субъектности и источник либидной целостности. Отчасти этот симптом был описан уже К. Марксом в месте, где он говорит об отчуждении от собственного тела², правда, через производство, а не через потребление.

Отчуждение от собственного тела через потребление — в том числе собственного тела как объекта — становится принципиально новой чертой общества потребления, в особенности современного типа, поскольку именно в нём впервые получила небывалое развитие индустрия моды, спорта и красоты, вслед за порнографией медиализировавшая и максимально объективировавшая тело³.

Таким образом, категория биовласти обозначает большую группу феноменов, в рамках которых тело выступает биополитической реальностью. Воздействие на неё осуществляется через инструментализацию, медиализацию (как биополитическую стратегию), политику пространства, производящую и формирующую тело определённым образом, а также через борьбу против тёмных мест в человеке и в пространстве его бытия⁴. Всё это радикально меняет не только образ пенитенциарных и медицинских учреждений, но и всего окружающего мира. С этой точки зрения власть выступает не только формой самоценного господства над телом, но и — за счёт подчинения тела — инструментом

¹ «Неуместный человек» (Норвегия, 2006, реж. Йенс Лиен).

² Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 332.

³ Зигмунт Бауман. Тело потребителя. В кн.: Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. С. 89.

⁴ Мишель Фуко. «Надзирать и наказывать»: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 251, 269.

самосохранения капитала. В этом смысле она является необходимым и неизбежным эффектом производственных отношений, характерных для капиталистической формации.

Подведём итоги. Мы выявили и последовательно рассмотрели основные измерения власти, наиболее типичные для западноевропейской истории и разработанные в западноевропейской интеллектуальной традиции (от античности до современности), а также их модели самоартикуляции посредством феномена тела.

Среди этих ипостасей были выделены: власть-Логос, власть-владение, власть вещи, власть как экзистенциал, власть как парадигмообразующий эпистемологический драйвер, власть как инстанция онтологизации и деонтологизации, власть-господство и биовласть.

Также мы установили следующие отношения между этими формами власти: власть-Логос/Космос задаёт своего рода поле напряжения, в котором производятся/трансформируются/пребывают её объекты. Это поле напряжения заряжено метафизически, психически и политически; оно герметично, поскольку отождествляется с бытием и космосом, противопоставляя себя всему, что вне — то есть небытию и Хаосу. Источником «гравитации», формирующим это поле, может служить, например, власть-господство — как в фуколдианском смысле (власть суверена и господина), так и в смысле, предложенном в рамках данного раздела (власть любой метафизической инстанции, освобождающей от «дочеловеческой» имманентности, а также власть, обеспечивающая своё добровольное признание). Также источником «гравитации» может служить власть-владение: будучи тесно связанной с властью-господством, она всё же не в полной мере совпадает с ней и — по крайней мере, на уровне риторики, — настаивает на собственной возможности вне иерархии (к примеру, в случае, если пролетариат берёт все блага в свои руки, каким бы парадоксальным ни было это высказывание в целом ряде ракурсов). Иными словами, власть-господство в большинстве случаев включает в себя власть-владение, но власть-владение (в случае справедливого распределения объектов владения) риторически не с необходимостью смыкается с властью-господством.

В свою очередь, власть-господство и власть-владение часто сопряжены с властью как экзистенциалом — некротически

окрашенным и обладающим невротической симптоматикой (например, садистической). Экзистенциал власти в особенности распространён в герметичных авторитарных системах, обладающих узким набором сценариев трансценденции и онтологизации, но при этом затрудняющих доступ даже к ним (в основном за счёт жёсткой системы иерархий и субординаций). В этом смысле власть как экзистенциал представляет собой, скорее, продукт определённого устройства общества, своего рода побочный эффект распределения в нём сил и ресурсов.

Принципом поддержания подобных сценариев распределения служит власть как эпистемологический драйвер, по сути дела, продолжающая модус власти-Логоса и официально закрепляющая эпистемологическую модель мира и его иерархий. Её следствием становится власть как способ онтологизации и деонтологизации, приводимая в движение через экзистенциал власти, обусловленный властью-владением как властью-господством, либо напрямую и механически производимая этими двумя модусами, а также биовластью.

В свою очередь, биовласть — наряду с властью-господством и властью-владением, выступает источником «гравитации», образуя поле напряжения власти-Логоса/Космоса и замыкая его в собственных пределах, представляемых как пределы бытия среди небытия и Хаоса. Биовласть не сопряжена напрямую с властью как модусом экзистенции и носит, скорее, механический, нежели сакральный и персональный характер.

Проведённый анализ позволяет нам сделать следующие выводы. Все эти формы власти вполне могут существовать одновременно (или в разных комбинациях), дополняя и усиливая друг друга. И в этом смысле тезис М. Фуко о том, что дисциплинарная власть хронологически сменяет власть-господство, выглядит ситуативным и требующим оговорок за пределами исследуемой Фуко истории французского общества.

Характерно, что все эти формы власти так или иначе попали в сферу внимания критических теорий власти либо были открыты ими (и подчас не признаются другими дискурсами¹).

Опираясь на приведённую классификацию, сформулируем, наконец, **определение власти**, когерентное нашему исследованию. Из его перспективы власть представляет собой

¹ Например, категория биовласти концептуально чужда консервативным дискурсам, выстроенным на идее власти-Логоса и власти-господства.

отношение, с необходимостью протекающее в поле напряжения между субъектом и объектом власти. При этом субъект и объект не должны друг с другом совпадать (что и составляет суть власти). В противном случае мы сталкиваемся с расширением и затуманиванием категории власти. Примерами здесь могут служить «власть над случайной ситуацией», стандартные отношения врачей и пациентов или учителей и учеников¹ (обе эти формы отношений вполне могут не быть основаны на власти), «власть разума, аргументации и убеждения»², «власть над слушателями»³, «власть отдельности»⁴ (то есть самостоятельности, автономии), действия дирижёра⁵, увлечённость работой и надежда на признание её результатов⁶, «власть справедливости»⁷, «любовь к детям и готовность добровольно ухаживать за ними»⁸ и прочие подобные примеры употребления категории власти в явно переносном смысле.

Кроме того, проведённый анализ позволяет нам определить власть как тип системного и многоуровневого (дискурсивного и перформативного) производства и репрезентации реального, имеющий восемь взаимосвязанных режимов и выражающийся через любой из них либо через несколько одновременно. Здесь мы также с неизбежностью покидаем пределы распространённого в философии XX века определения власти как производства субъекта, поскольку «реальное» охватывает собой весь контекст, в котором производится субъект — включая риторику о «естественных» основаниях легитимности его производства.

¹ Теренс Болл. Власть. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 38.

² Там же, с. 43.

³ Элиас Канетти. Элементы власти. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 103.

⁴ Там же, с. 108.

⁵ Там же, с. 123.

⁶ Тамотсу Шибутани. Борьба за признание и власть. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 659.

⁷ Александр Пятигорский. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Европа, 2017. С. 97.

⁸ Хайнц Хекхаузен. Мотив власти. В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 611.

Такое смещение угла зрения представляется нам продуктивным, поскольку позволяет охватить взглядом одновременно и субъект, и субъективность (как тип отношений с объектом), а также в целом эпистемологическую модель, производимую в качестве ландшафта, питающего эту субъективность и задающего, во-первых, сценарии её осуществления, а во-вторых, все те аспекты объекта, которые заслоняет собой субъект — то есть тот, к чьей фигуре традиционно сводился анализ власти. В определении власти как типа производства и репрезентации реального появляется угол, с которого мы можем увидеть этот феномен максимально широко и с которого становится возможной проблематизация целого ряда новых объектов.

Рассмотрение этих измерений власти позволяет нам констатировать многомерность власти и как феномена, и как категории, а также проблематичность употребления этой категории без должных уточнений.

Итак, мы установили и подробно описали корреляцию фигуры тела и инстанции власти во всех её рассмотренных формах. Всё это позволяет нам сделать следующий обобщающий вывод: появляясь в античной традиции, категория тела проносит на себе отпечаток платонических, неоплатонических, а затем и христианских коннотаций сквозь всю историю и как таковая представляет собой инструмент самоартикуляции текущих моделей власти и существующих властных иерархий. По всей видимости, это означает, что именно категория тела и категории, производные от неё (раса, пол, гендер, этнос и др.) обретают смысл только в соответствующих системах координат, где они необходимы для поддержания организующих их иерархий¹.

В свою очередь, то обстоятельство, что тело предстаёт перед нами точкой осуществления власти — неважно, перформативного, трансцендирующего (как в героике правых дискурсов), интернализирующего, подавляющего, разгоняющего (как в случае с повышением эффективности рабочих) или, наоборот, разрушающего (например, как было показано выше, в политике концентрационных лагерей), позволяет нам установить, что адекватный и информативный анализ власти невозможен без анализа соответствующего ей дискурса о теле.

¹ James Baldwin. *On Being "White"... And Other Lies. The Cross of Redemption*. New York: Pantheon Books, 2010. P. 90–92.

Более того, именно исследование последнего позволяет прояснить большинство характерных механизмов конкретного режима власти и понять его не столько формально, сколько сущностно. В особенности важным такой подход становится в тех случаях, когда мы имеем дело со сцеплением нескольких форм власти в одном историческом или культурном феномене. В этом случае для начала необходимо последовательно выявить все задействованные в них формы и лишь затем — углубиться в их отнюдь не всегда вербальные дискурсы о теле.

Аналогичным образом постановка вопроса о теле, свободная от каких бы то ни было дискурсов власти, невозможна: будучи концептуальным продуктом речи власти, сама категория тела всегда несёт на себе её отпечаток и неизменно предстает перед миром так, как это необходимо соответствующей форме власти. В этом смысле речь о теле — это так или иначе всегда речь о власти. И потому продуктивное исследование любых аспектов телесного возможно только через анализ дискурса, в котором мы с ним сталкиваемся. Власть показательна для анализа тела в той же мере, в какой тело показательно для анализа власти. Категория тела диалектически рождается из модуса власти, чтобы лишь затем произвести свой референт¹ (именно этот процесс и получил название «социальное конструирование реальности»²).

Всесторонний анализ этой диалектической связки — ключевое условие продуктивного исследования не только власти и тела, но и целого ряда феноменов в диапазоне от конкретных исторических событий до глобальных эпистем.

¹ Объект, обозначаемый понятием.

² Питер Бергер, Томас Лукман. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 18.

Глава IV

ПРОЦЕДУРА ВЛАСТИ И ПРОТИВОСТОЯНИЕ ЕЙ

В истории изучения власти её техникам посвящено множество исследований, проливающих свет на максимально эффективные стратегии управления, на принципы репрезентации фигуры субъектов власти, на проблемы осуществления процедур власти. Преимущественно эти исследования проводились с позиций апологетических теорий власти, что позволило разрабатывать многообразные механизмы её проявлений, в конечном итоге сформировавшие тот образ мира, с которым мы имеем дело сегодня. Однако апологетический ракурс рефлексии о власти даёт представление лишь об одном измерении её техник.

В свете заявленного критического исследовательского ракурса далее мы предпримем анализ техники власти, не рассматривающей ни из одного апологетического дискурса. Обозначим эту технику власти как «взгляд»: в последние десятилетия сформировалась отчётливая тенденция проблематизировать власть именно через фигуру взгляда¹.

Что же следует понимать в данном случае под словом «взгляд»? Сформулированная в предыдущей главе классификация форм власти позволяет описать взгляд как технику ума, протекающую на стыке власти как эпистемологического драйвера, власти как онтологизирующей и деонтологизирующей инстанции и — в ряде случаев — власти-владения (продуцирующей классовое тело) или власти-Логоса (применительно к рассматриваемой проблематике познания прочие формы власти либо являются слишком фоновыми, либо второстепенными, либо вовсе не задействуются).

¹ Например, Nicholas Mirzoeff. *The Right to Look*, in *Critical Inquiry*, весна 2011, vol. 37, no. 3; Лаура Малви. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф. Минск: Пропилеи, 2000; Terry Smith. *If Looks Could Kill Empires*, in *Public Books*, 2012; и др.

Конструирование Другого: проблема субъекта власти

Предпринятый анализ природы власти позволяет заключить: исследование субъекта власти следует начинать именно с эпистемологии, поскольку власть берёт начало в производстве знания и образа мира.

На протяжении двух длительных исторических периодов — античности и Просвещения — в западноевропейской традиции формировался концепт универсального познающего субъекта, через фигуру которого становится возможной истина.

Так, выше мы рассматривали аристотелевский способ умозаключения об истине и добродетели (как истине человека). Свет, который видит томящийся узник платоновской пещеры, решившийся покинуть её, и о котором он стремится поведать тем, кто остался во тьме, — также один из хрестоматийных образов этой истины, красной нитью проходящий через всю историю европейской мысли. Позже картезианская формула «*cogito, ergo sum*»¹ задаёт горизонт всей дальнейшей западноевропейской рациональности. Для неё картезианский² субъект не только существует через мышление, но и способен на абсолютную объективность, позволяющую ему получать истинное знание (в этой связи и Платона, и Декарта критикует М. Хайдеггер, и к этой критике впоследствии апеллируют многие современные мыслители, проблематизирующие властную антропоцентричную западноевропейскую рациональность³)⁴.

Такая универсальность связана с идеей нейтральности взгляда картезианского мыслящего субъекта, так как мышление понимается в этой механистической парадигме как процесс беспристрастного познавательного препарирования и теоретической обработки реальности. Этот взгляд на познание ложится в основу всей просвещенческой научной традиции, что способствует его укоренению в веках, а в ряде

¹ Мыслью, следовательно, существую (лат.).

² От латинского «Картезий» — Декарт. То есть: декартовский субъект.

³ Michael E. Zimmerman. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

⁴ Подробнее см. Мария Рахманинова. Генеалогия экологического кризиса: проблема антропоцентризма как вектора западноевропейской рациональности. *Международный научно-исследовательский журнал*. 2016. № 12 (54). Ч. II. С. 162–166.

дискурсов — и вовсе преобладанию вплоть до сегодняшнего дня. Именно поэтому круг вопросов, сформировавшийся во времена эпохи Просвещения, до недавних пор воспринимался научным сообществом как единственный легитимный.

Напротив, вопросы, которые не попадали в этот спектр, расценивались как маргинальные и квазинаучные (в этом явлении хорошо различимы механизмы власти как эпистемологического драйвера, задающего не только цели познания, но и его подходы). А субъекты познания, не подпадающие под просвещенческое определение мышления и его критериев, не допускались в научный мир¹.

До XIX (а в ряде случаев XX и даже XXI века) к этой группе относились женщины и большинство представителей неевропейских этносов. Однако по мере достижения женскими движениями успеха в борьбе за право на субъектность и голос — в том числе в научном мире, женщины всё больше интегрировались в научное сообщество, а к середине XX века — уже начали борьбу за право постановки в нём новых вопросов, прежде традиционно относимых к категории маргинальных. Одной из первых была С. де Бовуар, своим трактатом «Второй пол» поставившая перед гуманитарными науками проблему Одного (субъекта языка и, следовательно, власти) и Другого (конструируемого через представление о нём Одного, но не через его собственную специфику) — как проблему власти и тела.

Благодаря этой постановке проблемы были созданы предпосылки для сомнения как в правомерности традиционных представлений о картезианском субъекте, так и в обоснованности его эпистемологических притязаний. Позже критике были подвергнуты² и сформулированные Э. Дюркгеймом принципы позитивистской эпистемологии, продолжающие картезианскую логику «чистого» субъекта познания, предполагающую существование некой объективной природы вещей, к которой и прорывается познающий субъект с помощью своей «объективной» методологии.

¹ Eleanor Burke Leacock. *Myths of Male Dominance*. New York: Library of Congress, 1981. P. 199.

² Например, Пол Фейерабенд. Прощай, разум. М.: АСТ-Астрель, 2010; Зигмунт Бауман. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2013; и др.

Однако в новой критической оптике сама идея отождествления субъекта познания с «беспристрастным разумом» была осмыслена как самообман, поскольку, как было показано в самом начале книги, выбор как объекта исследования, так и подхода к нему, и методологии — в случае каждого исследователя определяется рядом факторов, от которых он при всём желании не может быть свободен. В этом смысле ценностная, политическая и психологическая ангажированность исследователя осознаётся в рамках данной критики как неизбежная. Вопрос лишь в том, насколько исследователю хватает мужества отдавать себе в этом отчёт.

Напротив, неготовность и неспособность признать собственную ангажированность на деле оказывается лишь попыткой сохранить существующие в обществе отношения власти и определяемый ими порядок вещей. «Концепция науки, находящейся “вне культуры” и в определённой мере более важной, чем культура, стала последним прибежищем легитимации неравенства сил в современном мире. Сциентизм оказался наиболее утончённым способом идеологического оправдания власти имущих»¹, — пишет И. Валлерстайн.

Выше было показано, что одна из трактовок привилегий определяет их как возможность не замечать тех проблем, которые не касаются субъекта власти напрямую, а также сомневаться в их существовании. В этом смысле исследователь будет неосознанно попадать в процедуру срабатывания власти как эпистемологического драйвера, поскольку объективно существующим для него будет выглядеть только то, что ему лично известно и понятно или с чем он уже сталкивался в той или иной традиции. Всё это даёт все основания утверждать, что преодоления «идолов», описанных Ф. Бэконом, учёному всё ещё недостаточно для того, чтобы в полной мере встретиться с реальностью во всей её сложности. Между ними даже при этом оптимистическом исходе остаётся как минимум ещё один «идол» — его политические, гендерные, социальные и культурные привилегии, надёжно защищающие спектр его внимания от всего того, что не попадает в круг его собственного опыта или легитимных академических традиций.

¹ Иммануил Валлерстайн. Европейский универсализм: Риторика власти. http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

Так, Д. Гребер отмечает, что большинство представителей европейской науки склонны не просто рассматривать капитализм как величайшее из достижений Запада, но и оставаться близорукими в отношении порождаемых им проблем. Таких, например, как уничтожение «населения целых регионов мира для насыщения рынка максимальным количеством серебра и сахара»¹.

По этой причине Д. Гребер настаивает на необходимости как многомерного анализа капитализма (то есть не только с позиции тех, кому он приносит прибыль и всячески выгоден, но и с учётом положения тех, за чей счёт эти прибыли становятся возможны), так и определения его как системы, основанной «на взаимосвязи между наёмным трудом и принципом бесконечной погони за прибылью как самоцели»².

В качестве основания для такого радикального взгляда он выдвигает тезис о том, что капитализм не просто усиливает сложившиеся в обществе иерархии, но и эксплуатирует их. В рамках этого процесса появляются такие феномены, как феминизация бедности, рост незащищённости чернокожего населения Америки перед полицией, экономическая и социальная уязвимость мигрантов, глобальная практика аутсорсинга, создающая бесчеловечные условия труда в странах третьего мира и так далее.

Иными словами, капитализм, распознающий иерархии как благоприятное условие для функционирования своих механизмов, использует иерархии, уже сформированные западным типом рациональности, в своей собственной логике и тем самым многократно усиливает их последствия³. В этом смысле Д. Гребер считает необходимым не только снятие оппозиции Одного (субъекта власти) и Другого (объекта власти), но и увеличение чувствительности ко всем вербальным и невербальным уровням проявлений капитализма, потому что он составляет то условие, которое обречено воссоздавать логику Одного и Другого, что во многом обусловлено присущей ему властью-Логосом.

Исключение среди академических дискурсов по вопросу ангажированности ценностями капитализма составляет,

¹ Дэвид Гребер. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 43.

² Там же.

³ Там же, с. 87.

пожалуй, только собственно социалистическая традиция (марксизм¹ и анархизм). Впрочем, и в них зачастую присутствует ангажированность: в случае марксизма — ценностями государственности, в случае обоих направлений — андроцентричной² картиной мира³.

Впрочем, это отнюдь не удивительно: уже более 30 лет назад анализ современной культуры позволил обнаружить и подвергнуть всесторонней критике феномен так называемого «патриархатного письма», сформировавшегося внутри академической традиции ушедших веков. И, разумеется, также не признающего своей ангажированности.

Патриархатное письмо организовано андроцентрично, поскольку всецело произведено телесным опытом мужчины и повествует только о нём. Кроме того, часто патриархатное письмо структурировано капиталистической логикой и поэтому предсказуемо осуществляется с целью её поддержания. Основная проблема здесь заключается в том, что «андроцентричный взгляд развивает чувствительность к одним темам и слеп в отношении других. Этот взгляд связан с ценностями западной рациональности и модерна, которые закрепились в публичном пространстве капиталистического общества и воспроизводятся теми факторами, которые занимают в этом пространстве доминирующее положение. Ценности рациональности, достижения, объективности, перенесённые в проблематику производства знания, составляют основу когнитивного андроцентризма»⁴.

Таким образом, патриархатное письмо воспроизводит механизмы власти: как гендерной и этнической, так и классовой. Поэтому его критика — это критика отношений власти,

¹ Впрочем, дискурсивное размежевание с капитализмом никогда не мешало марксизму на практике находить стратегии успешной интеграции в механизмы глобального капитала и его институций — в качестве марионеточной оппозиции, необходимой капитализму для сохранения иллюзии своей легитимности.

² Выстроенной вокруг фигуры мужчины.

³ См., например, Хайди Хартманн. Несчастливый брак марксизма с феминизмом. М.: Свободное Марксистское Издательство, 2016.

⁴ Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 107.

устанавливаемых картезианским субъектом, осмысляемым в современных терминах в качестве так называемого «когнитивного конкистадора», продолжающего бэконовское понимание знания как инструмента для господства, а открытия — как насилия над другим. «Подобно испанским завоевателям XV–XVI вв., порабовавшим коренное население новых колоний в эпоху великих географических открытий, позитивисты-социологи вытесняют на обочину и маргинализуют незначимые для них опыты, нормализуя социальную реальность и выстраивая её по своей мерке»¹. Всё вполне соответствует логике аристотелевского письма, представляющего иерархические отношения в качестве естественных, а власть — легитимной.

Блестящий пример ангажированности академического языка андроцентричной рациональностью приводит антрополог, социальный теоретик и специалистка по эгалитарным обществам Э. Ликок. В своей монографии «Мифы, возникшие из мужского господства» она посвящает целую главу критике исследований К. Леви-Стросса, демонстрируя ярко выраженную предвзятость его интерпретаций всех эпизодов гендерных отношений архаичных обществ, в которых он не наблюдал привычной для него патриархатной власти. Однако «вчитывая» её везде, где он её не находил, К. Леви-Стросс на самом деле способствовал искажению собственных же ценных эмпирических наблюдений. «Формулировки Леви-Стросса мистифицируют историю, — писала Э. Ликок, — и способствуют сокрытию большинства процессов, в действительности затрагивавших семейные и половые отношения»². В чём же заключались, по её мнению, эти фальсификации?

Во-первых, сталкиваясь с феноменом гендерного равенства и сексуальной свободы, К. Леви-Стросс интерпретировал его как условие «богатого выбора привлекательных и доступных сексуальных объектов для мужчин»³.

Такое вчитывание гендерной власти в изначально свободные от неё отношения как нельзя лучше демонстрирует заряженность властью исследовательского глаза, не способного

¹ Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 108.

² Eleanor Burke Leacock. *Myths of Male Dominance*. New York: Library of Congress, 1981. P. 241.

³ Там же, p. 231.

допустить «телесное» вне контекстов господства и тем более увидеть что-то за пределами своих привычных представлений о свойствах исследуемого объекта.

Это обстоятельство как нельзя лучше позволяет нам увидеть, что тело (в данном случае женское) в западной традиции в принципе синонимично объекту власти и, собственно, представляет собой то, благодаря чему власть вообще может осуществляться. По-видимому, именно невозможность выполнения привычного сценария власти (без конструирования фантомного тела-объекта) и создаёт дискомфортную ситуацию, вынуждающую к фальсификации даже крупного учёного, и в этом смысле составляет истинную причину тенденциозности западного антрополога. Эта тенденциозность проявляется, например, в том, что К. Леви-Стросс никак не включил в свои труды эгалитарные и матрилинейные общества (число которых составляет примерно 41 из 84)¹, объяснив это их якобы «малочисленностью и незначительностью»².

В-третьих, применяя для описания эгалитарных обществ категории господства, утвердившиеся в европейских языках³, исследователь с неизбежностью «промахивается» мимо собственного объекта, поскольку описывает его за пределами его собственного миропонимания.

Впрочем, Э. Ликок подчёркивает, что К. Леви-Стросс, конечно, не был единственным подобным «фальсификатором». Большинство мужчин-антропологов усматривали хоть какой-нибудь признак патриархатной власти в гендерно эгалитарных обществах, а не находя его, интерпретировали в качестве власти то, что ею не являлось для участников этих отношений.

Так, Р. Ле Вин, исследуя африканские общества, настаивал на том, что в целом для них характерно мужское господство⁴, в то время как ряд других исследователей впоследствии

¹ David Aberle. *Matrilineal Descent in Cross-Cultural Perspective*. In: *Matrilineal Kinship*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1961. P. 721.

² Claude Lévi-Strauss. *Man, Culture, and Society*. New York: Oxford University Press, 1956. P. 116–117.

³ Eleanor Burke Leacock. *Myths of Male Dominance*. New York: Library of Congress, 1981. P. 241.

⁴ Robert A. Le Vine. Sex Roles and Economic Change in Africa, in *Etnology*, 1966, vol. 5, no. 2. P. 187.

пришли к противоположным выводам. Например, антрополог и специалистка по Западной Африке Н. Сударкаса замечает, что исследователи неевропейских культур часто не в силах поверить в то, что мужское господство не есть нечто универсально человеческое, и потому проецируют образ и структуру современного западного общества на изучаемое ими неевропейское общество, теоретически «дотягивая» до привычного им образа мира то в нём, что им непонятно¹. Именно поэтому они остаются близоруки к реальным особенностям этих обществ, а их исследования топчутся на месте, навязывая миру несвойственную ему гомогенность.

Характерно, что эта проблема близорукости и тенденциозности, обусловленных ангажированностью властью как эпистемологическим драйвером, касается не только гуманитарных наук. «Ряд исследователей утверждает, что и естественнонаучное знание производится под влиянием ценностей и интересов»², поскольку любая наука производится системой, в которой она осуществляется. И потому нет никаких оснований полагать, что наука, отстроенная логикой модерна, хотя бы в чём-то будет выходить за её пределы.

Так, Д. Харауэй предлагает схему противостояния модерна и постмодерна подходов к производству научного знания. В ней обозначены и противопоставлены друг другу сами основания андроцентричного, европоцентричного и логоцентричного письма (и в целом способа мышления), с одной стороны, и альтернативного ему постмодернистского дискурса — с другой³.

Эта схема противопоставляет, во-первых, универсализм (рассмотренный нами выше в критике И. Валлерстайна) — этнофилософиям, осмысляющим неевропейскую мысль о самой себе и собственных основаниях вне обращения к европейскому

¹ Niara Sudarkasa. Female Employment and Family Organization in West Africa. In: *New Research on Women and Sex Roles*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Continuing Education of Women, 1976. P. 53–54.

² Елена Здравомыслова, Анна Тёмкина. 12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 104.

³ Donna J. Haraway. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives*. <http://www.appstate.edu/~stanovskydj/situatedknowledges.html> (дата обращения: 20.05.2020).

взгляду. В рамках этого противопоставления впервые появляется возможность критики ориентализма — как универсалистского («объективного», европейского, «рационального», то есть в основе своей колониального) способа повествования о неевропейской рациональности и традиции.

Один из крупнейших исследователей проблемы ориентализма, Э. Саид, определяет его как стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии «Востока» и (почти всегда) «Запада»¹. По его мысли, в самом этом разделении неизменно присутствует иерархия, закрепляющая превосходство европейского исследователя над неевропейским, по крайней мере, на основании его мнимой монополии на универсальность.

По этой причине ориентализм, по мнению Э. Саида, обречён на эссенциализм, неизбежно далёкий от приближения к пониманию описываемой им реальности: то, что в ней доступно европейскому исследователю, лишь вершина айсберга по сравнению с тем, что видят в ней те, кого он каталогизирует и описывает как экзотические диковинки с необычной «природой». Эта идея оказала значительное влияние на международное научное сообщество, и «в 1973 году Международный конгресс ориенталистов счёл нужным сменить своё название на Международный конгресс по общественным наукам в Азии и Северной Африке»², а от понятия «ориенталистика» со временем окончательно отказались.

По этой причине интересно и второе противопоставление, которое вводит Д. Харауэй: универсальный язык и многоязычие. Если под первым понимается конвенциональный язык западной академической традиции, то второе указывает на допустимую вариативность как проблематики академического исследования, так и стилей повествования, и методов ведения эмпирической и теоретической работы (зачастую реформирующих традиционное письмо и вводящих новые термины и категории).

Здесь же мы остановимся подробнее лишь на одном её аспекте. Ввиду разнообразия критик эпистемологического

¹ Edward Said. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1977. P. 20.

² Иммануил Валлерстайн. Европейский универсализм: Риторика власти. http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

драйвера власти даже внутри критических теорий власти существует опасность серьёзного и принципиального противоречия. Так, отдавая предпочтение этнофилософиям не столько в вопросах повествования о себе (как раз это требование выглядит вполне закономерным), сколько в отказе от логики как таковой, не производит ли этот взгляд Другого именно в смысле исключения — подобно тому, как правительства стран «первого мира» согласились признать индейцев майя именно в качестве Другого, чтобы лишить их подлинно политического статуса? Не становится ли приставка «этно-» чем-то вроде гетто, пределы которого строго охраняются «первым миром» и отпечаток которого с неизбежностью лежит на каждом — сколь угодно светском — представителе того или иного этноса со сколь бы то ни было секулярным мировоззрением? Не служит ли само понятие «этнофилософии» — выражением «господской щедрости» европейского мира? Все эти вопросы с неизбежностью возникают при анализе критики ориентализма и противопоставлению ему этнофилософий. В этом тезисе мы усматриваем внутреннюю противоречивость теоретизирования И. Валлерстайна.

Гораздо более правомерной и дальновидной нам представляется точка зрения М. Хардта и А. Негри, отмечающих, что политика многообразия, противопоставленная колониальной логике бинаризма, была, в свою очередь, успешно апроприирована капитализмом и через это в существенной степени утратила свой освободительный потенциал. В этом смысле постмодернизм оборачивается новой фазой «капиталистического накопления и товаризации, сопутствующей сегодняшнему этапу становления мирового рынка»¹, а различия теперь в полной мере используются для разобщения социальных групп: «Антагонизмы и разделение по линиям этничности и идентификации, как оказалось, увеличивают прибыль и облегчают контроль. <...> Имперское “решение” будет состоять не в отрицании или уменьшении этих различий, но, скорее, в их подтверждении и превращении в эффективный механизм управления. <...> Чаше Империя не создаёт разделение, а, скорее, признаёт существующие или потенциальные различия, приветствует их и управляет ими в рамках общей экономики

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 150.

господства. Тройственный императив Империи — инкорпорируй, дифференцируй, управляй»¹. Так, например, классической практикой разобщения рабочих на производстве уже с начала XX века служило привлечение работодателем в качестве штрейкбрехеров чернокожих, либо женщин, либо представителей этнических меньшинств, а также сталкивание этих групп друг с другом при помощи любых возможных поводов для конфликта.

Таким образом, апроприация концепта различий и его потенциала фактически застигла врасплох тех, кто атаковал старые формы власти, и создала массу новых проблем для понимания того, каковы её новые формы и в чём они могут заключаться. Не будет преувеличением сказать, что она составляет важнейшую методологическую проблему анализа современности в её экономическом, политическом, социальном и культурном измерениях. Однако чисто терминологически это значение термина «апроприация» на сегодняшний день не является единственным. И если продолжать мысль о возможном неоднозначном прочтении И. Валлерстайна, следует рассмотреть и другую коннотацию — куда более проблематичную.

Речь идёт о набирающей популярность критике «культурной апроприации», характерной для волны постколониальных исследований конца XX — начала XXI вв. Если последовать её требованиям и признать абсолютно недопустимым эстетическое заимствование элементов угнетённой культуры, не возводится ли через это вокруг неё непреодолимая стена, мешающая ей стать частью тотальной интерсубъективности и рассчитывать на солидарность через принятие её в качестве не-Другой? Подобно тому, как произведения науки и искусства становятся достоянием всего человечества вне зависимости от этнического бэкграунда, а реминисценции считаются не как апроприации, а как знаки содержательного взаимодействия. (Исключение здесь будет составлять разве что апроприация с целью продажи, то есть использование рынком искажённого, мифологизированного образа угнетённой группы с целью продать экзотизированный товар). С этой точки зрения сам термин «апроприация» выглядит императивом не мешать кому-либо оставаться «на своём месте», что, в сущности, отсылает нас

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 190.

к платоновскому «Государству» — в самой непреклонно авторитарной его части.

Иными словами, работа с темой различий делает очевидной необходимость распознавать типы апроприации. В одном случае мы имеем дело с апроприацией продуктивной методологии противостояния разрушительным механизмам власти-господства и власти-Логоса, в другом — с растворением целого во множественном и через это — с утратой принципиальной возможности революционного субъекта. Сложность заключается в том, чтобы безошибочно определять, с каким именно типом апроприации мы имеем дело в каждом конкретном случае; а также удерживать в горизонте внимания предел методологической продуктивности различий как онтологического измерения.

В поисках баланса между многогранным космополитизмом и полной нечувствительностью к различиям современные мыслители предлагают решения, при ближайшем рассмотрении оказывающиеся очень близкими по существу.

Так, С. Жижек приходит к идее необходимости выхода «за пределы простой толерантности <с целью формирования> позитивной эмансипирующей *Leitkultur*, которая может поддерживать подлинное существование и взаимовлияние разных культур»¹. Только так, по его мысли, становится возможным решение общих проблем — в общей борьбе. М. Хардт и А. Негри приходят к аналогичному умозаключению: «Далёкое от всякой просвещенческой туманности и кантианской мечтательности, желание масс составляет не космополитизм, а общность рода, единство человечества. Как в день пятидесятницы, только на светский лад, тела смешиваются, и кочевники говорят на одном языке»².

В этой оптике различие носит инструментальный, методологический характер: без его учитывания в этом глобальном освободительном проекте невозможно «пересобрать» целое, однако именно целое носит онтологический характер, поскольку оно образует собой своего рода контрвласть, антитезис власти — прежде всего, биовласти. Фактически вопрос стоит так:

¹ Славой Жижек. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М: Европа, 2012. С. 97.

² Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 337.

как возможно целое, свободное от власти? И промежуточный ответ на этот вопрос звучит так: лишь целое, увидевшее различия и услышавшее их голоса, способно служить не основанием господства, но полем встречи и солидарности многообразных форм коллективного освобождающегося субъекта.

Итак, мы подробно рассмотрели тезис Д. Харауэй о противостоянии универсализма и этнофилософий. Вернёмся к другим её тезисам о противостоянии современного и постмодерного эпистемологических подходов.

Третий тезис заключается в противопоставлении логики «Нового органона» и деконструкции. Так, бэконовская логика утверждает, что субъект должен установить власть над бездушным миром (под ним понимается всё, что не подпадает по категории такого субъекта: природа и прочие не-субъекты), вторая провозглашает необходимость развенчания любых установок власти-Логоса — как лишённых оснований.

В-четвёртых, Д. Харауэй говорит о противопоставлении унифицированного поля теории так называемому полю оппозиционной ориентации — то есть возможности прорывать-ся сквозь гомогенность конвенционального академического письма, ангажированного властью как эпистемологическим драйвером, к невидимым через него проблемам.

В-пятых, речь идёт об антагонизме между принципами «мировой системы» и «локальных знаний». По этому поводу И. Валлерстайн критически замечает: «Всякое всеобъемлющее видение носит фундаментально консервативный характер. <...> Эти идеи сами создают подкрепляющие их достоверность свидетельства»¹. Поэтому современному дискурсу «мировой системы» противопоставляются локальные знания — как самостоятельные свидетельства о себе немагистральных систем мысли и субъектов.

И, наконец, в-шестых, Д. Харауэй противопоставляет теорию авторитетов сетевому повествованию. Это ярко характеризует различие между современной и постмодерной структурами научного знания и в целом отражает разницу подходов современной и постмодерной науки к проблеме познания (то

¹ Иммануил Валлерстайн. Европейский универсализм: Риторика власти. http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

есть к проблеме понимания субъекта, объекта и методов исследования).

Примечательно, что рассмотренное эпистемологическое господство картезианского субъекта, помещённое в точку пересечения власти-господства, власти как эпистемологического драйвера и власти как онтологизирующей/деонтологизирующей инстанции, делает возможным ряд других, не менее значимых проявлений власти. Это означает, что его монополия на субъектность также может осуществляться в таких измерениях, как сексуальность, телесность и эстетическое.

Важное место в традиции критики картезианского субъекта занимает экологическая проблематика. М. Букчин, Д. Гребер, Дж. Зерзан, А. Картер, Д. Драффан, Д. Дженсен, К. Штруль, Т. Риган и многие другие авторы работали с ней именно как со следствием гегемонии антропоцентризма — в полной мере выразившегося в философии картезианской субъективности. Так, М. Букчин критикует выработанное в западноевропейской традиции понимание природы как объекта безграничного использования, доходящее до своих пределов в капиталистической системе.

М. Букчин пишет: «Представление о том, что человек должен господствовать над природой, проистекает непосредственно из господства человека над человеком. Патриархальная семья посеяла семена господства в центральном пункте человеческих отношений. Классический разрыв между телом, духом и мышлением (в основе — между физическим и умственным трудом) в античном мире способствовал жажде господства. Антиприродная позиция христианства содействовала его росту. Но только тогда, когда органичные отношения между общинами... превратились в рыночные отношения, планета стала всего лишь эксплуатируемым источником сырья. Сотни лет созревавшая тенденция получила самое худшее своё развитие в современном капитализме»¹.

При этом характерно, что, по мысли М. Букчина, катастрофическим является не само обстоятельство обращения человека к технике и возделывание с помощью неё природы, но способы, которые он для этого избрал, исходя из сформировавшегося

¹ Мюррей Букчин. Экология и революционное сознание. <http://tw2000.chat.ru/45-1.htm> (дата обращения: 20.05.2020).

у него за века типа рациональности, структурированного логикой господства. Именно поэтому её преодоление, по М. Букчину, является центральным условием решения экологических проблем.

Д. Гребер продолжает критику властного картезианского взгляда¹ и констатирует интенсивный рост кризисных явлений, связанных с окружающей средой и грозящих обернуться фатально — как для человека, так и для планеты в целом. Единственным выходом из этого положения он называет осознание взаимосвязи между кризисными явлениями, их взаимообусловленности и детерминированности сложившимися паттернами рациональности.

К тем же выводам приходит П. Гелдерлоос в одном из своих центральных текстов «Анархия работает»: системы, сформированные в логике рациональности эксплуатации, не содержат решения проблем, с которыми они сталкиваются, поскольку обречены бесконечно воспроизводить эту логику, а значит, и её последствия. Единственный путь — смена типа рациональности и, таким образом, экономики и господствующих типов хозяйствования². П. Гелдерлоос полагает, что одним из ключевых изменений требуемого типа должна стать тотальная децентрализация производства.

В этом вопросе анархисты существенно расходятся с марксистами. Если первые считают необходимым пойти до конца и вместе с прогрессистским, техногенным мифом устранить всю порождённую им логику функционирования производственных отношений, то марксисты исходят из возможности рациональной реорганизации существующих типов производства — в том числе основанных на централизации и техноцентристской картине мира. Тем не менее общим для обоих подходов остаётся идея необходимости преодоления технократической рациональности капитализма, а также субъект-объектной оппозиции «человек — природа» — в пользу понимания человека как части природы.

¹ Дэвид Гребер. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 123.

² Питер Гелдерлоос. Анархия работает. <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/piter-gelderloos-anarhiya-rabotaet> (дата обращения: 20.05.2020).

Так, К. Штруль пишет о том, что именно неизбежность этой оппозиции даже при смене типа собственности с частного на коллективный делает необходимой корректировку марксистской оптики. «Нам нужно социалистическо-экологическое видение социализма, которое понимает ограниченность ресурсов и перспектив для развития производительных сил»¹. Критикуя Л. Д. Троцкого², К. Штруль также указывает на необходимость преодоления идеологии контроля и подчинения, типичных для современного мышления и позднеевропейского типа субъективности, отчасти находящих своё отражение также и в марксизме — в той степени, в какой он (в том числе в силу своего происхождения на заре индустриализации) не склонен проблематизировать вопрос исчерпаемости ресурсов, промышленной производительности и природопользования.

Итак, мы показали, каким образом властный тип субъективности оказывается проблемой для объектов власти, а также как производится процедура их объективации и отчуждения. Однако не менее важным нам представляется вопрос о том, каким образом он оказывается проблемой для самого субъекта власти. Иными словами, каким образом может оказаться проблематичным власть-экзистенциал?

В философской традиции этому вопросу до сих пор уделялось крайне мало внимания. Наиболее основательные поиски ответа на него мы находим лишь в некоторых религиозных и архаичных философских учениях, сформировавшихся независимо друг от друга в разных традициях (например, в буддизме, даосизме и гностицизме, повествующих о том, как власть «затуманивает» взгляд человека, не позволяя ему узреть истину).

Несмотря на то, что традиция критических теорий власти исторически по понятным причинам фокусировалась на проблеме разрушительности власти для её объекта, иногда в ней всё же можно встретить и критику власти как силы, отчуждающей самого её субъекта.

В одной из тетрадей анархистки С. Вейль есть такие слова: «Во власти ужасно то, что она предполагает неограниченность.

¹ Карстен Штруль. Марксизм и экологический социализм. http://libelli.ru/magazine/98_2/struhl.htm (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

Это ужасно для тирана, которого это делает безумным»¹. Ещё раньше в «Единственном и его собственности» об этом писал М. Штирнер: «Через зависимость от власти человек становится рабом своей страсти — подобно тому, как древние греки полагали, что быть тираном означало с неизбежностью потерять полный контроль над самим собой и тем самым обречь себя на неполноту власти»². Власть выглядит для него лишь одной из возможных идей-фикс, призраков, отчуждающих человека от собственной самости, Единственности. Как и взгляд других индивидуалистических философских учений, штирнеровский взгляд даёт онтологическую интерпретацию проблемы власти для субъекта.

Однако не менее интересной и ценной оказывается интерпретация гносеологическая (и, как следствие, социально-философская). Согласно ей, власть является проблемой для самого её субъекта по причине того, что оптика, применяемая им для взаимодействия с миром, не позволяет ему увидеть не только тех, на кого распространяется его власть (как мы показали выше), но и самого себя со стороны. Это, в свою очередь, означает невозможность адекватной рефлексии о себе и, следовательно, понимания происходящего и способов продуктивной ориентации в нём.

Так, отрицая свой опыт господства над другими, субъект власти не только обесценивает их опыт угнетения, но и утрачивает из виду себя, осуществляющего господство. Вследствие этого существенная часть того, чем он является в повседневности, попадает для него в своего рода «слепое пятно», неведомое ему по причине отрицания, закономерно предусмотренного оптической настройкой властной субъективности. Главным итогом этой эпистемологической близорукости становится банальная невозможность выполнения сократовского условия истины — самопознания (как предпосылки познания мира).

В контексте проблематики расизма и этноцентризма постановку этой проблемы мы встречаем у М. Лугонес: «Нас (небелых людей) можно заметить, если понять, что мы — зеркала,

¹ Симона Вейль. Тетради 1933–1942. Т. 1: 1933 — октябрь 1941. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. С. 80.

² Макс Штирнер. Единственный и его собственность. Цит. по: Kathy E. Ferguson. Why Anarchists Need Stirner. In: *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 184.

в которых белые могут видеть сами себя как нигде. <...> Это не означает, что мы — единственные достоверные зеркала. Как не означает и того, что в нас можно увидеть некоего реального себя. Мы просто показываем вам одну из тех сторон личности, которыми вы обладаете. То, что мы способны вам открыть — это то, что вы — множественны. Само по себе это вполне может вас напугать. Но та часть вас, которую мы вам открываем, это часть, которую вы не хотите знать — по причинам, о которых нетрудно догадаться. Вы блокируете идентификацию с этой частью себя потому, что она не вполне соответствует вашему образу самих себя. <...> Но вы и не ожидаете от нас, что мы изобразим вас хорошими, порядочными, эмпатичными и заботливыми к другим. Вы блокируете узнавание отражаемой нами стороны себя потому, что на самом деле помните, что у вас больше, чем одно лицо. Вы знаете себя только хорошими и приличными, а знать, как вы отражаетесь в зеркале нас, вы боитесь, потому что это может привести к потере неприкосновенности совершенного образа самих себя. Вы блокируете эту идентификацию, потому что личность, которой вы можете являться, это также зеркало для нас, и эта личность — производит нас как тех, чей голос вы находите причиняющим беспокойство: злые фантомы послушных марионеток»¹.

Такая позиция ещё никогда не попадала в легитимное поле гуманитарного знания, хотя она с очевидностью и содержит в себе ощутимо конструктивный потенциал. Как для тех, кто «держит зеркала», так и для тех, кто «боится в них смотреть на себя».

В самом деле, решение отказаться от нарциссичного самообмана могло бы подарить субъекту властного взгляда знание о себе и адекватную ориентацию в том, что с ним происходит. Вспомним ли мы Эйхмана, не понимавшего, за что его так сурово обвиняют², или купеческих и аристократических сторонников Версаля в дни Парижской коммуны, раздосадованных «непонятными» восстаниями бедноты. Или белую эмиграцию в 1917 году, которая недоумевала, что же плохого она сделала

¹ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 73.

² Ханна Арендт. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.

народу. Или просто представим себе властного супруга, который не в силах увидеть связь между контролем и насилием над своей женой и тем, что она уходит от него, несмотря на подарки. Во всех этих случаях мы действительно имеем дело с реальным страданием субъекта власти — страданием, которое может быть по-настоящему сильным и разрушительным для него.

И всё же — не только с позиций либертарной этики, но и с точки зрения формальной логики — оно не равноценно страданию угнетённых. Поскольку, во-первых, само себя обусловливает. Во-вторых, неизбежно, так как господство разрушительно, и последствия разрушения касаются не только объекта, но и субъекта власти (даже если он не понимает, как это работает). В-третьих (и это самое главное), это страдание может быть преодолено лишь самим же страдающим субъектом (в отличие от страдания угнетённых), так как лишь в его власти приостановить господство, порождающее условия, приводящие к страданию.

Вот почему проблема властной субъективности для субъекта власти — двойственна: с одной стороны, страдания, именем которых субъект власти зачастую оправдывает дальнейшее господство, действительно существуют (но не тем способом, который представляет себе сам субъект власти). С другой — нет никаких оснований описывать их в тех же категориях, что и страдания угнетённых, поскольку в известном смысле они представляют собой личный выбор субъекта власти — даже когда этот выбор не является осознанным.

Таковы некоторые основные проблемы властной субъективности в пределах фигуры субъекта власти.

Подведём итоги. На сегодняшний день проблема монополии картезианского субъекта на рациональность, сексуальность, субъективность, эстетическое чувство и телесность широко изучается в рамках постколониальных и деколониальных исследований, в частности, с помощью методологии интерсекциональной теории, предлагающей альтернативные эпистемологические тактики и в существенной степени наследующей оптике классических левых учений.

Кроме того, за последние полвека критика картезианского субъекта сформировала целую традицию — на всём диапазоне от нового философского направления глубинной экологии до квир- и постгендерных теорий. Всё это неизбежно подводит

нас к вопросу: каким должен быть субъект, альтернативный картезианскому (то есть субъект, способный пребывать в картезианском состоянии мышления, столь справедливо воспетом, например, М. Мамардашвили¹), но при этом свободный от властной рациональности и не практикующий взгляд как технику власти?

Номинативные практики власти

Для исследования первого уровня проблемы взгляда как техники власти мы предлагаем ввести понятие «номинативные практики власти». Это понятие позволяет ёмко описать сам принцип запуска механизмов власти через языковые конструкции² — при каждом новом обращении к ним.

М. Хайдеггер называл язык домом бытия³. В данном случае исторически заряженный властью и насыщенный иерархическими установками язык оказывается первой предпосылкой к функционированию власти в поле социального и политического бытия.

Но как связаны язык, взгляд и власть, и в чём состоит продуктивность предлагаемого термина? Выше мы рассмотрели, каким образом взгляд субъекта власти оказывается эпистемологической процедурой, регистрирующей в своём поле потенциальный объект власти. В этом смысле название объекта представляет собой первый этап процедуры взгляда как распознавания в качестве объекта власти и — закрепления в этом качестве желательным для этого взгляда образом. Так, название предстаёт перед нами как узнавание и учёт объекта взгляда именно в качестве объекта власти. Эта почти бюрократическая процедура предшествует всему, что произойдёт с этим объектом в дальнейшем, и служит основанием (и одновременно обоснованием) для этих дальнейших действий. Именно поэтому мы начинаем исследование взгляда субъекта власти как

¹ Мераб Мамардашвили. Картезианские размышления. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 118.

² Мария Рахманинова. Язык власти в социальной повседневности: основные стратегии. Вопросы теории и практики. 2017. № 11 (85). С. 130–133.

³ Мартин Хайдеггер. Письмо о гуманизме. http://phil.ulstu.ru/files/studentam/2.2_haid_hum.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

техники его власти именно с языковой процедуры «номинарования» (называния).

Вспомним, что, анализируя феномен интерпелляции, Л. Альтюссер уделял особое внимание её онтологическому аспекту: субъект через эту процедуру как бы «создаётся», а значит, она и составляет базовую процедуру власти — своего рода демиургической, теологической власти создания сущностей, которые должны быть приняты теми, кому они предписываются. «Бог именует “Петра”, и это обращение утверждает Бога в качестве дающего начало Петру; это имя остаётся связанным с Петром навсегда благодаря заключённому в этом имени постоянному присутствию того, кто его дал. В терминах примеров Альтюссера, однако, это именование не может завершиться без определённой готовности или упреждающего желания того, к кому обращаются. В той степени, в которой именование есть обращение, тот, к кому обращаются, предшествует обращению; но если обращение есть имя, что создаёт то, что оно именует, то выходит, что нет “Петра” без имени “Пётр”»¹, — продолжает идею Альтюссера Дж. Батлер.

Этот тезис подводит нас к интересному примеру номинарования как жеста власти — из традиции обращения к фронтовикам их товарищей по оружию или подчинённых им солдат. Во время Второй мировой войны в случае признания женщин равными себе или тем более командирами, у солдат было принято награждать их мужскими именами. Так, например, Хулия Мансанал «была единственной женщиной в своём батальоне и единственной женщиной-командиром в этой части фронта. Она требовала уважения от окружающих мужчин и отношения на равных. И она получала его — в обмен на отказ признавать в ней женщину. Теперь её звали Чико»², — пишет И. Штробль в монографии «Партизанки», посвящённой участию женщин в вооружённом противостоянии фашизму в 1936–1945 гг.

В таком именовании скрыта затейливая символическая процедура — своего рода портал в бытие, по инерции отождествляемое с «мужским». Таким образом, в случае

¹ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 96.

² Ingrid Strobl. *Partisanas: Women in the Armed Resistance to Fascism and German Occupation (1936–1945)*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989. P. 37–41.

необходимости признания патриархальному сознанию оказалось проще помыслить женщину мужчиной и именовать её мужским именем, чем уважать и признавать в качестве женщины. В той войне многие женщины были признаны достойными уважения мужчин и через это — символически переведены в регистр мужского. По свидетельствам женщин-ветеранов¹, часто это необратимо ломало их жизнь, обрекая на одиночество и отвергнутость. Ведь теперь, будучи «мужчинами», они становились отлучёнными от любовных и семейных отношений. Не мужчины и не женщины в глазах общества, они старались скрывать своё героическое прошлое от окружающих, прятали ордена и молчали о самом главном опыте своей жизни. Ничего подобного, разумеется, не происходило с мужчинами, вернувшимися с войны. Будучи одновременно трансцендентными (то есть имея доступ к общечеловеческому) и имманентными (также имея доступ к личному опыту своего пола), в глазах общества они вполне могли совмещать роль субъектов истории с ролью возлюбленных и отцов — ничего при этом не теряя.

Так выглядит онтологическая монополия. Так работает системная власть — невидимая обыденному глазу. И в языке она продолжает находить отражение в наделении женщин, достойных уважения, мужскими именами или в описании их как несовершенных женщин, слишком «мужественных» и подозрительных.

М.Ю. Мартынов в своём исследовании языка русского анархизма пишет: «На уровне политической рефлексии идею номинации как формы власти одним из первых высказал Ф. Ницше, который способность именовать реальность рассматривал в качестве проявления “власти господствующих натур”. <...> Право господ давать имена заходит столь далеко, что позволительно было бы рассматривать само начало языка как проявление власти господствующих натур; они говорят: “Это есть то-то и то-то”, они опечатывают звуком всякую вещь и со-бытие и тем самым как бы завладевают ими»². Этот тип взгляда

¹ Светлана Алексиевич. У войны не женское лицо. Минск: Мастацкая Літаратура, 1985.

² Михаил Мартынов. Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. С. 92.

заряжен онтологически, так как претендует описывать сущности — даже если сам их конструирует, что становится веским основанием для того, чтобы усматривать в нём теологические мотивы. Поэтому можно сказать, что номинативные практики уходят корнями в историю власти, которую теперь можно исследовать на более глубоких уровнях с помощью подходов, выработанных в рамках критической теории власти.

Так, в большинстве мировых религий практика присвоения имени для новообращённого является общим местом. Прежде всего, она призвана символизировать «новое рождение», обозначающее, что с прежней жизнью покончено. Вне зависимости от того, было ли решение о такой перемене принято самим человеком или тем символическим аппаратом, который нацелен его интегрировать в свою механику. Например, знаменитые приюты Магдалины, представлявшие собой сеть воспитательно-исправительных учреждений тюремно-монастырского типа для так называемых «падших женщин» и существовавшие по всему миру с XVIII по 2-ю половину XX вв. (в том числе в России), регулярно практиковали переименование своих заключённых, в особенности если требовалось избежать повторяемости имён. Хотя почти никто из послушниц сознательно не принимал решения об отказе от самой себя и от своей жизни: в XIX и XX вв. в приюты Магдалины женщин преимущественно отдавали принудительно — семьи, мужа, отцы. «Нравственная испорченность» всё больше становилась предлогом избавиться от девушки или женщины по ряду экономических и социальных причин. В этом смысле реонтологизация через лишение имени с очевидностью служила делу повышения дисциплины и послушания.

Схожим образом дела обстояли и в царской России. Так, в «Евгении Онегине» мы находим следующие строки:

«Корсет, альбом, княжну Алину,
Стишков чувствительных тетрадь
Она забыла; стала звать
Акулькой прежнюю Селину»¹.

В самом деле, помещица вполне могла называть свою крепостную не её реальным именем, а «под настроение». Через эту

¹ Александр Пушкин. Евгений Онегин. Гл. II, строфа XXXIII. <http://www.poetry-classic.ru/2-33.html> (дата обращения: 20.05.2020).

интерпелляцию крепостной предписывалось «переозначить» себя и всецело подогнать себя под настроение барыни. Такое переименование крестьян было вполне традиционно. Неслучайно многие русские фамилии образованы от уничижительных имён: Ивашкин, Сёмкин, Кондрашкин. Происхождение этих фамилий связано с тем, что имена многим крепостным давались по признаку принадлежности тому или иному отцу, в форме притяжательного прилагательного, а имена отцов и матерей употреблялись именно в уничижительной форме, что позволяло сразу же определять их происхождение: Акулька, Ивашка, Игнашка, Федька и так далее. Именно в такой форме эти имена попадали и в официальную документацию¹.

Характерно, что в аналогичных документах бояре всегда назывались полными именами. Такое разное употребление встречается в ряде жалованных грамот, например, в жалованной грамоте великого князя Василия Васильевича митрополitchим крестьянам: «Се аз князь великий, Василий Васильевич, отца своего для Ионы митрополита Киевского и всея Руси, пожаловал есмь его хрестьян каринцев Тимошку, Алёшку, Маркьянка и их товарищев. Что их судил боярин мой Феодор Михайлович с Лёвкою с Савёловым пасынком...»².

В современной критической теории такие номинативные практики обычно связываются с дискурсом господства. Так, в своей работе «Психоанализ политического» Д. Мати, ссылаясь на Ж. Лакана, пишет: «В диалектике раба и господина <...> античный господин <...> подчиняет свою речь рабу <...>, называя его “ты — это то-то”. Эта функция именования может быть исполнена отцом по отношению к ребёнку»³.

Такая речь широко использовалась в рабовладельческой риторике вплоть до XX века. В мемуарах С. Нортапа, свободнорождённого афроамериканца, проданного мошенниками в рабство во взрослом возрасте, есть примечательный эпизод, в котором всем рабам присваивают новые имена, отказываясь

¹ «Феодалная деревня московского государства XIV–XVI вв.»: сборник документов. М., Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство ОГИЗ, 1925, например, с. 31.

² Там же.

³ Диди Мати. Психоанализ политического. <http://openleft.ru/?p=2068> (дата обращения: 20.05.2020).

признавать их настоящие: «На корабле я плыл под кличкой “Стюард”, а теперь меня в первый раз назвали Платтом — именем, которое Бёрч прислал покупателю его товара»¹, — вспоминает С. Нортап. «Я научу тебя твоему имени, да так, что ты его никогда не забудешь»², — гневно бросает С. Нортапу его новый владелец, обозначая масштаб своей власти над ним.

Фундаментальные исследования языка как сложной системы означающих, начавшиеся в XX веке, прояснили и другие уровни власти, проявляющиеся через язык. Так, было установлено, что наряду с прямым наделением Другого именем — также существует конституирование Другого через режим речи. В этом смысле различия в репрезентации Другого носят чисто дискурсивный характер: разные дискурсы будут производить разное высказывание об одном и том же объекте/субъекте. Очевидно, что в зависимости от языка описания событие предстаёт перед читателем или слушателем в совершенно разном свете. Однако язык господствующего дискурса осуществляет недвусмысленную монополию на репрезентацию истории, а значит, в сознании людей будет преобладать именно тот образ события, который дан на языке власти. Сами факты за счёт этого будут отодвинуты на второй план и подробно «вычищены» на предмет того, что именно в них необходимо господствующему дискурсу (хорошим примером здесь может служить антагонизм дискурсивных репрезентаций событий 9 января 1905 года в советском и современном клерикальном дискурсах).

Так, именуя узников ГУЛАГа «врагами народа», было трудно поддерживать в обществе градус лояльности к власти³: многие были готовы, скорее, поверить в преступность своих близких и друзей, чем в то, что официальная риторика описывает реальность предвзято.

Напротив, идея о том, что «врага народа», наконец, разоблачили, в разных исторических ситуациях часто действовала крайне ободряюще, наводя на мысль о некой потаённой войне сил добра и зла (что неизбежно создаёт иллюзию

¹ Соломон Нортап. 12 лет рабства. М.: Эксмо, 2014. С. 36.

² Там же.

³ Светлана Разворотнева. Язык власти, власть языка (анализ исследований политической коммуникации в Америке). В кн.: Психология и психоанализ власти. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2016. С. 170.

значительности всего происходящего и причастности к нему его современников), где добро непременно побеждает зло, а значит, нет причин для тревог: если даже в хорошем, на первый взгляд, человеке государственная власть способна разоблачить его тайную преступность, значит, она бдительна и хорошо охраняет людей от всех бед¹. Психотерапевтический характер такой убеждённости не вызывает сомнений.

Пожалуй, именно эта проблема гораздо лучше описывает сущность тоталитарной эпохи, чем сам факт наличия репрессий: интеграция номинативных практик правящей власти в повседневный язык общества — верный симптом его утраты собственной автономии и принятия символически учреждённой властью картины мира.

Философы Франкфуртской школы называли этот феномен «тоталитарным обществом», обозначая его как предельную степень тоталитарного государства. Франкистская Испания, сталинский СССР, Греция периода военной хунты, Чили при Пиночете — эти и другие исторические примеры указывают на возможность политического срабатывания своего рода стокгольмского синдрома на уровне целых обществ. Говорить языком власти означает забыть свой собственный и раствориться в ней. Например, чтобы не чувствовать её трансцендентности и репрессивности.

«Проблема взаимосвязи языка и власти является междисциплинарной. О понуждающем характере языка говорили многие философы и лингвисты, отмечая, в частности, что язык несёт в себе нормативность, он может быть только конвенциональным, общим и не может быть индивидуальным (Ф. Ницше, Л. Витгенштейн); в языке господствует установка на обязательную коммуникативность (Р. Якобсон, Ж. Лакан); язык определяет способ мышления и поведения (Э. Сепир, Б. Ли Уорф) и др. Широко известным является определение Р. Барта, который называл язык “обыкновенным фашистом”. Так, в “Лекции” 1977 года он писал: “Язык <...> — это обыкновенный фашист, ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто» [Барт, 1989, 549]»², — пишет М. Ю. Мартынов.

¹ См., например, «Ближний круг» (Италия, СССР, США, 1991, реж. Андрей Кончаловский).

² Михаил Мартынов. Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. С. 71.

С этой точки зрения крайне значим анализ стыковки языка и телесности/сексуальности. Так, в патриархатных культурах лояльность к насилию в существенной степени отражена и закреплена в языке, поддерживающем сложившиеся за века системы власти. В России наилучшим образом это отражено в риторике сексуальности и телесности, отношение к которым формировалось ещё в Древней Руси — под репрессивным воздействием православной догматики, отрицавшей всё телесное как дьявольское (в отличие от чувственного и витального язычества)¹. Эта установка ощутимо повлияла на отношение к сексуальности, позволив мыслить её (по аналогии с другими сферами) как пространство иерархий, что нашло отражение, например, в семантике русского мата.

Так, по причине установления господства мужской власти над женщиной «обороты речи с упоминанием мужских гениталей <...> помещают ругаемого в “женскую” сексуальную позицию, что равносильно лишению его мужского достоинства и вирильности»², — пишет И. С. Кон. В этом смысле сексуальное перестаёт быть просто сексуальным и становится также политическим, встраивая партнёров в отношения иерархии.

В этом взгляде добродетель мужской телесности субъектна и активна, а женской — объектна и инертна. Это означает, во-первых, что любой сексуальный контакт заведомо субординирован: экзистенциально, коммуникативно, формально (что выражается в идеологии гендерной репрезентации, предписываемой мужчинам и женщинам), а во-вторых, что позиция «женщины» условна: её вполне может занимать мужчина, если его онтологический статус по какой-то причине понижается по сравнению с возможным в данной культуре.

Лучше всего это видно на примере тюрьмы, где традиционно сексуальные отношения служат, прежде всего, средством поддержания сложившихся иерархий и манифестаций власти наиболее сильных мужчин, чьему онтологическому статусу ничто не угрожает. На этом примере хорошо видно, что быть женщиной в данном контексте означает отнюдь не «иметь женское тело» (как кажется в первом приближении), но, главным

¹ Игорь Кон. Клубничка на берёзке: Сексуальная культура в России. М.: Время, 2010. С. 31.

² Там же, с. 28.

образом, обладать более низким онтологическим статусом и максимально долго удерживаться в этой позиции. Неслучайно заключённым, символически зафиксированным в этой позиции, зачастую присваивают женские имена. Вокруг этой властной диспозиции выстраивается весь язык сексуальности данной культуры, всеми своими нюансами максимально указывая на преобладание в сексуальном власти и подавления, а не эротизма и витальности.

Одной из наиболее красноречивых иллюстраций этого тезиса служит метафорическое употребление сексуализированного языка (мата) для обозначения буквальных власти, господства, угрозы и расправы — часто применительно к соперникам и соперничающим группам, политическим силам, государствам. В этом ракурсе видно, насколько на самом деле унизительны выражения, в которых так привычно и естественно выглядит описание сексуального взаимодействия мужчины с женщиной.

Подробнее об этом пишет В.Ю. Михайлин: «Весьма сложной представляется связь русского мата с гендерными отношениями. Мат — типично мужской язык, употребляемый в закрытых, исключительно мужских сообществах, выражающий агрессию и легитимирующий иерархические отношения власти, господства и подчинения»¹. Поэтому его использование, как и использование других властных выражений, описывающих сексуальность, с необходимостью запускает в сознании механизм расстановки иерархий и задаёт тип соотношения с описываемым объектом/процессом — подобно тому, как логика игры или другой устойчивой единицы практики запускает в участнике подразумеваемые ею импульсы, не обязательно характерные и привычные для его индивидуальной психической конституции. Так воспроизводится традиция власти, закодированной в символическом измерении сложившейся социальной системы. Объективируя «женское» через освоение такой символической репрезентации телесного и сексуального, мужчина тем самым остаётся один-на-один с пустотой, зияющей отсутствием предполагаемого второго субъекта.

¹ Вадим Михайлин. Русский мат как мужской обесцененный код: Проблема происхождения и эволюция статуса. Новое литературное обозрение. 2000. № 43. С. 347–393.

Вместе с тем тоска этого одиночества расшифровывается им внутри языка патриархальной власти как вина женщины, лишённой субъектности. Хотя парадоксальным образом именно её субъектное отсутствие в такой культуре является важным условием самой возможности установления с ней сексуальных отношений (что выражается в интенсивном протесте мужчин против женской эмансипации). Иными словами, женщине предписывается быть объектом, но такое её положение не удовлетворяет потребность мужчины в другом субъекте.

Вокруг этой дилеммы традиционно выстраивается риторика о том, что пустота присуща женщине изначально, поскольку именно такое объяснение позволяет снять с мужчины вину за власть, которую он с детства обучается над ней осуществлять и тем самым сводить её к объекту. В этом смысле представленность женского в языке оказывается для женщины, с одной стороны, императивом, а с другой — условием её попадания в сексуальный регистр, где она должна присутствовать только как объект и при этом соглашаться быть в этом виновной.

Адаптация женщины к такому положению и к языку, на котором её именует культура, с неизбежностью приводит к её отказу от роли субъекта сексуальности и к симуляции добровольности этого отказа, объясняемого в терминах биологического детерминизма. В этом смысле пресловутый женский мазохизм, традиционно описываемый в патриархальной культуре как причуда женской природы, предстаёт перед нами как вполне закономерное следствие успешной адаптации к роли жертвы/объекта — с полной интернализацией мужской власти. Это проявляется в таких феноменах, как монополия мужчин на язык описания сексуальных отношений, усвоение и использование этого иерархизирующего языка женщинами — в том числе для описания самих себя, сколь бы деонтологизирующим он ни был¹. В XX веке этой теме было посвящено множество работ: от психоанализа и философии до кинематографа и литературы.

«Глубокое осмысление взаимосвязи языка и власти можно найти в гендерной лингвистике, которую часто называют

¹ Лаура Малви. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф. Минск: Пропилеи, 2000. С. 281.

“критической лингвистикой”, так как она нацелена на выявление “языковых средств” репрезентации социального неравенства (расового, этнического, классового, гендерного), выяснение того, как язык кодирует наше видение окружающего мира. [Цинман, 1999, 170] <...> Например, Д. Спендер в работе “Язык, созданный мужчинами” говорит о том, что язык не имеет нейтральности, он устроен так, чтобы осуществлять маскулинную власть. Рациональные нормы языка, его логический строй — это продукция дискурсивного мужского сознания. Язык — это “мужской конструкт”, связанный, прежде всего, с мужским взглядом на мир и контролирующий женский способ мировосприятия [Spender, 1985]»¹, — отмечает М. Ю. Мартынов.

Поиск путей противостояния власти в языке вот уже более полувека занимает самых разных представителей критических теорий власти. Сложность этого поиска заключается в том, что мы глубоко погружены в язык и с трудом способны замечать его роль в конструировании окружающей реальности и её фундаментальных отношений.

По мысли А. Джонсона, то, что укоренённые в повседневности формы власти так устойчивы, связано с нашей неспособностью увидеть за ними их сконструированность. «Номинативная фиксация настолько быстро интегрируется в порядок повседневности, что мы напрочь забываем о том социальном процессе, в рамках которого она появилась, и начинаем работать с ней как с объективной характеристикой реальности»². Именно поэтому с середины XX века как критические теории власти, так и левый активизм стали уделять существенное внимание вопросам языка и власти. Из перспективы сегодняшнего дня отчётливо видно, что эта рефлексия значительно изменила и способ научного теоретизирования (на уровне стиля, метода и так далее), и облик активистских организаций, и методы работы в них. Так, уже в 1980-х гг. многие авторы отказались от использования английского «men» и «he» в тех местах текста, где пол не конкретизируется, заменив их на «one» и «she»,

¹ Михаил Мартынов. Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. С. 73.

² Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 20.

а в активистских группах начался процесс рефлексии над бытовым сексизмом и приемлемыми способами репрезентации женщин.

Теоретики, занимающиеся проблемами дискриминации и власти, полагают, что одна из центральных задач в этом непростом процессе состоит в выработывании чувствительности к языку, делающей возможным отказ от тех его конструкций, которые формировались как закрепляющие традиционные символы власти и потому продолжающие их запускать при каждом новом употреблении (даже если оно осуществляется по инерции и без конкретного умысла).

Так, С. Ахмед пишет: «Тот факт, что те или иные оскорбительные имена постоянно повторяются в языке, связан не с тем, что они сами по себе содержат ненависть, но с тем, что они являются своего рода эффектами историй, которые остаются открытыми. Такие слова, как “ниггер” или “паки”, обычно “приклеиваются”: они окликают другого, одновременно втискивая его в определённую историю, в рамках которой такое имя наделяет его конкретным значением и классифицирует его как Другого»¹. По этой причине отказ от обращения к таким «историям» — в том числе на уровне привычки — становится одним из важных пунктов концептуальной модернизации левой теории и практики, выходящих на новый уровень работы с проблемой власти.

Таким образом, примеры номинативных практик власти наглядно демонстрируют, что, во-первых, язык описывает отнюдь не реальность, а исторически сформировавшиеся способы её мыслить и препарировать; и, во-вторых, что наименование того, что субъект власти распознаёт в качестве её объекта, служит основанием для его дальнейшей власти над ним. Власть же заключается в занятии такой позиции, с которой явления мира именуются и описываются неким якобы единственно адекватным и допустимым образом². Вот почему монополия этой позиции на описание реальности оказывается настолько незаметной и оттого — трудно преодолимой.

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 59.

² Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 14.

Конструирование Другого: проблема объекта власти

Вменяя инаковость

Иное, чтобы действительно быть иным,
должно иметь нечто, в отношении
чего оно есть иное¹.
Платон. Парменид

Я существую для себя как познанный
другим в качестве тела»².
Жан-Поль Сартр

Следующим этапом осуществления власти после этапа наименования становится непосредственное конструирование Другого. В своём классическом виде оно впервые встречается в «Политике» Аристотеля, где он определяет сущность раба, исходя из фигуры господина: «Если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы. <...> Тот, кто по природе принадлежит не самому себе, а другому, и при этом всё-таки человек, тот по своей природе раб. <...> Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению такого рода работ, зато они пригодны для политической жизни. <...> Мы установили, что раб полезен для повседневных потребностей»³.

Натурализуя, таким образом, экономические и политические различия, Аристотель вступает в поле эссенциалистской риторики и умозаключает о следствии как о причине и природе. Такое умозаключение подводит его к необходимости определить истину объекта. Так как применительно к человеку истиной для Аристотеля выступает добродетель, он определяет её для каждого в соответствии с обнаруживаемой в нём «природой»: меня устраивает текущее положение вещей, поскольку

¹ Платон. Парменид. В кн.: Избранные диалоги. М.: Рипол Классик, 2002. С. 92.

² Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009. С. 543.

³ Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. С. 12, 18.

есть некто, кто мне полезен. Следовательно, в этом состоит его природа. Следовательно, его добродетель состоит в том, чтобы сохранять текущее положение вещей, чтобы продолжать быть для меня максимально полезным и поддерживать наиболее подходящий для меня миропорядок, который я расцениваю как истинный.

В этом месте Аристотель спорит с Сократом, утверждая, что сами по себе добродетель и справедливость не существуют. Напротив, добродетелей столько, сколько в обществе есть подчиняющих и подчинённых позиций — между учёным мужем и юношей, рабом и господином, мужчиной и женщиной: «...существует особая добродетель у <мужчин и женщин>, и не одна и та же скромность женщины и мужчины, не одно и то же мужество и справедливость <...>, но одно мужество свойственно начальнику, другое — слуге; так и со всеми остальными добродетелями. <...> “Убором женщине молчанье служит” — в одинаковой степени должны быть приложимы ко всем женщинам вообще, но к мужчине они уже не подходят»¹.

Обозначая кого-то в качестве раба, я претендую не просто на ситуативное обозначение объекта в пространстве, но на обладание прерогативой определения в нём истинной сущности. Власть в этом случае заключается не только в приписывании имени, но и в выведении из имени — комбинации предписываемых Другому практик, якобы призванных раскрыть его сущность.

Иными словами, власть на данном этапе — это двойная монополия на демиургический акт. В её основе лежит некое легитимное право не соотноситься с реальностью как таковой, но производить её — вместе с истинами о ней и закреплять эти истины под видом объективных. Так, в своих «Фрагментах анархистской антропологии» Д. Гребер описывает господство как возможность заставить кого-то вести себя предсказуемо — без того, чтобы вникать в то, что он собой представляет и как он сам себя понимает².

Работая над этой проблемой, Ж. Рансьер обращается к примеру французской политики в отношении Алжира. Это

¹ Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. С. 36–37.

² Дэвид Гребер. Фрагменты анархистской антропологии. М: Радикальная теория и практика, 2014. С. 131.

позволяет ему обнаружить характерную стыковку между её юридическим и политическим измерениями: «Закон, инстанция универсального, руководящая частным. Но делает она это весьма особенным способом: не различая свойств, но разрабатывая особую категорию множественного как категорию Другого, которого невозможно принять»¹. Так, например, хрестоматийный буржуазный взгляд на рабочего, отражающий, с одной стороны, власть-владение (конструирующую классовое тело), а с другой — власть как онтологизирующую и деонтологизирующую инстанцию, регистрировал в нём «инаковость». Это неизбежно вело к идее недопустимости вступления рабочего в пространство политической субъектности. Точка власти здесь размещается в точке риторического превращения истории — в природу, а условий жизни рабочего — в его сущность. На дискурсивном уровне это можно обозначить в духе Аристотеля: природа рабочего состоит в том, чтобы работать и быть недалёким, следовательно, права и голос лишь помешают ему реализовывать свою природу. Природа колонизированных обществ состоит в том, чтобы быть полезными колонизаторам и так далее.

Главным следствием этой логики, как было отмечено выше, И. Валлерстайн считает такой феномен, как «европейский универсализм». Его критика ставит под вопрос амбициозные претензии европейской цивилизации на обладание знанием о «настоящих» и «общечеловеческих» ценностях и на право любыми средствами установить и закрепить это знание во всех других культурах — по причине его «объективности» и «правильности».

Между тем Валлерстайн отмечает, что «моральные доводы интервентов всегда запятнаны материальными выгодами, которые они получают от интервенции»². Это значит, что существенная часть риторики, легитимизирующей власть, насквозь софистична и отсылает к положениям отнюдь не «самоочевидным» и «объективным» (как на этом может настаивать власть-Логос), но лишь необходимым как основание

¹ Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 160.

² Иммануил Валлерстайн. Европейский универсализм: Риторика власти. http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

поддержания существующей системы господства. «Тем, кто господствует, необходима убеждённость, что их господство оправдано с моральной и исторической точек зрения, что именно они должны извлекать экономические выгоды, предоставляемые системой господства»¹.

В этой логике отчётливо прослеживается связь между номинированием и конструированием Другого. Последнее создаёт эпистемологическую позицию, с которой исследователь изучает Другого в качестве объекта (и тем самым производит его, дистанцируясь от его собственной таковости). Это неизбежно приводит к регистрации в культуре фигуры Другого. Например, этнического Другого: араба, африканца, азиата, которые непременно маркируются через этнос, в то время как «универсальный», «обычный» человек — это всегда европеец. Именно поэтому дискурсивно за модернизацией на деле часто скрывается лишь вестернизация². «Здесь совершенно отчётливо видно, как между XVIII и XIX вв. гегемонизм богатого меньшинства, вскрытый Марксом и Энгельсом, и антропоцентризм, разоблачённый Фрейдом, идут рука об руку с европоцентризмом в гуманитаристике и социальных науках, прежде всего тех, которые имеют отношение к неевропейским народам»³, — заключает И. Валлерстайн.

Такой ракурс проясняет для нас, каким образом культурное производство оказывается инструментарием власти взгляда Одного и налаженных им структур. М. Лугонес пишет об этом так: «Когда я не вижу пространства для множественности в самой теории, я замечаю, как фантом, которым я являюсь в ваших глазах, принимает гротескные формы и бесцеремонно разыгрывает сценарии вашего собственного воображения»⁴. В этом эскизе легко увидеть, как объекту власти вменяется фантомное тело, за пределы которого он не может выйти внутри «спектакля» объективирующей его системы власти.

¹ Иммануил Валлерстайн. Европейский универсализм: Риторика власти. http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 20.05.2020).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 74.

Зачастую трагичным последствием такого господства для объекта становится интернализация предписанного ему образа Другого. Например, в своём тексте «Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф» Л. Малви ставит эту проблему в терминах гендера и исследует, каким образом «видение оказывается инстанцией формирования идентичности субъекта посредством зрительных практик <и каким образом> в игру включается власть»¹.

В патриархатно организованном обществе в качестве Другого производится женщина. Л. Малви проводит параллель между кинематографом и лакановской стадией зеркала, являющейся ключевой для формирования «Я» — через идентификацию с узнаваемым в зеркале образом. На основании этой параллели она выдвигает тезис о том, что если зритель при просмотре фильма входит в своеобразную стадию зеркала, узнавая себя в герое, а патриархатный нарратив в качестве субъекта демонстрирует только мужчину, а женщину — неизменно репрезентирует как объект и образ (в первом приближении эта тема была затронута в предыдущем параграфе), то зрительнице не остаётся ничего другого, кроме как научиться видеть самое себя и других женщин — во-первых, глазами мужчины, с которым ей приходится идентифицироваться при просмотре фильма (так как он — единственный субъект взгляда и действия), а во-вторых, в качестве объекта. «В отличие от женщины как иконического знака, активный мужской персонаж (идеальное его процесса идентификации) требует трёхмерного пространства, соответствующего пространству зеркального узнавания, в котором отчуждённый субъект интериоризует собственную репрезентацию этого воображаемого существования. Мужчина является фигурой на фоне ландшафта»².

Через такое усвоение себя в качестве объекта и предписываемых этому объекту телесных практик женщина как бы выучивает требуемое от неё поведение (и в целом понимание себя). Оно включает в себя и телесную беспомощность, и невротическую фиксацию на декоративном измерении своего

¹ Лаура Малви. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф. Минск: Пропилен, 2000. С. 281.

² Там же, с. 290.

тела, и непрерывное переживание готовности быть рассматриваемой и подвергаться сексуальным сигналам, и чёткие границы легитимного для женщины пространства компетенций, и привычку воспринимать других женщин не просто в качестве аналогичных объектов, но в качестве объектов опасных и угрожающих лишить её шанса быть выбранной в качестве наиболее привлекательного объекта — субъектом-мужчиной.

Аналогичным образом директивная модель Другого интернализируется и другими группами. Интернализация навязываемого негативного (например, опасного и преступного) образа Другого зачастую приводит к выучиванию этого образа в качестве вынужденного — теми, кому он приписывается. Это, в свою очередь, может приводить к росту преступности и адаптации к роли преступников целых групп, по умолчанию репрезентируемых в обществе в этом качестве.

Например, если обратиться к клишированному медийному образу бразильских фавел, а затем обратить внимание на экономическую пропасть между классами, характерную для этой страны, в этом образе легко можно узнать российских рабочих XIX века, отражённых господским дискурсом, как по стилю описания и расставленным в нём акцентам, так и по степени преобладания этой риторики в информационном поле общества.

Так, примечательно, что в большей части российского сектора интернета репрезентация образа фавел в контексте Олимпиады в Рио-де-Жанейро 2016 года осуществляется именно с позиции огорчённого туриста, который вынужден опасаться за свой кошелёк на улицах города, в который он приехал с целью культурного отдыха; или с позиции солидного человека, которому неприятно само существование фавел и их обитателей, а отнюдь не с точки зрения того, как негативно сказалась Олимпиада на жизни самих обитателей фавел. Их удел — позиция Другого, лишённого голоса.

Как было показано в разделе, посвящённом вопросам политики пространства как формы биовласти, демаркационная линия между классами не просто существует, она разделяет места их локализации колючей проволокой под напряжением¹.

¹ Алексей Тарасов. Христос и свиньи. <https://www.novayagazeta.ru/articles/2016/08/15/69568-hristos-i-svini> (дата обращения: 20.05.2020).

Рождённым по ту сторону, где живут Другие, не остаётся ничего, кроме смутных попыток романтизации своей обречённости и, следовательно, романтизации преступности как таковой. Ведь единственная идентичность, которая может быть за ними признана, — это именно идентичность преступников, так почему бы не состояться хотя бы в ней?

Схожим образом работают механизмы милитаристской системы, выстраивающейся вокруг авторитарной фигуры и дисциплинарных техник подавления индивида. В такой системе дети и подростки подвергаются регулярной муштре и различным видам психологического и физического насилия. В случаях, когда эти практики дрессуры не заканчиваются бунтом воспитанника, со временем он всецело интернализует предписываемые ему качества вне зависимости от степени своей объективной предрасположенности к их манифестации. Патриотизм выступает здесь в качестве своего рода инструмента для этой интернализации, ценностная и этическая окрашенность которого как бы шантажирует воспитанника: либо он интернализует власть и её риторику о самой себе, принимая должный образ в качестве собственной идентичности, либо становится неприкасаемым, Другим, преступившим против власти-Космоса/Логоса.

В этом смысле разница между данным примером и примерами с женщинами и жителями фавел состоит в том, что в случае милитаризма биовластью производится не Другой, а Один — тот, кто будет осуществлять жесты и волю власти, но под угрозой вытеснения его в статус Другого. Отторгнутый в бессознательное страх перед этим вытеснением со временем открывает путь к любым действиям, которые могут потребоваться от солдата во время войны. Например, к военным преступлениям.

Примечательным последствием этой установки становится такое распространённое явление, как послевоенный внутренний конфликт идентичностей солдата и человека, с которым так или иначе сталкивается каждый солдат. Отождествившись с дискурсом власти и выполнив от её лица всё, что она потребовала, многие ветераны войн впоследствии переживали своего рода противостояние между выученной идентичностью и «чем-то ещё» внутри самих себя. Совестью ли (понимаемой в данном случае не по Дж. Батлер — как репрессивное Супер-Эго государства, а,

напротив, по Сократу¹ и Х. Арендт² — как диалог с самим собой), вытесненной ли индивидуальной психической конституцией. Анализ числа самоубийств американских ветеранов Вьетнамской войны недвусмысленно указывает именно на эту проблему (согласно ряду источников, число самоубийств заметно превышало количество убитых во время самой войны³), в особенности учитывая то, что именно для этой войны были характерны колоссальные масштабы иррационально жестоких операций.

В рамках анализа интернализации власти критическими теориями неоднократно ставилась проблема меланхолии. В самом первом приближении мы находим её во фрейдовском концепте Супер-Эго как репрессивной инстанции, вынуждающей человека испытывать стыд и вину за несоответствие её требованиям⁴. Этот концепт получил множество интерпретаций в последующих философских и психоаналитических дискурсах.

Так, например, Дж. Батлер, обнаруживая тесную связь между индивидуальной психосексуальной инстанцией и инстанцией официальных институтов власти, замечает: «Меланхолия — это мятеж, который был усмирён, подавлен. <...> Среди продуктов психики сформирована способность государства перехватывать мятежный гнев. “Критическая инстанция” меланхолика является одновременно инструментом и социальным, и психическим. Совесть/Супер-Эго не просто аналогичны вооружённой власти государства над своими гражданами; государство культивирует меланхолию среди граждан, именно скрывая и смещая собственное идеальное господство. Я не считаю, что совесть есть просто инстанционное ответвление государства; наоборот, это скрытый момент господства государства, его психическая идеализация и в этом смысле его исчезновение в качестве внешнего объекта. Процесс формирования субъекта — это процесс осуществления терроризирующей власти

¹ Платон. Теэтет. В кн.: Избранные диалоги. М.: Рипол Классик, 2002. С. 600.

² Ханна Арендт. Коллективная ответственность. В кн.: Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 216.

³ Nathan Brown. *After the War*. <http://nemesistrain.blogspot.ru/2009/08/after-war.html> (дата обращения: 20.05.2020).

⁴ Зигмунд Фрейд. Недовольство культурой. https://modernlib.net/books/freйд_zigmund/nedovolstvo_kulturoy/read (дата обращения: 20.05.2020).

государства невидимо — и эффективно — в идеальности совести. <...> Та догадка, что меланхолия входит во власть по следу инаковости, производя Эго “по линии фикции”, как выразился Лакан, не ограничивается следом некоего специфического набора других, то есть ребёнком и матерью или другими диадами. Действительно, этим “другим” может быть идеал, Родина, идея свободы, в котором утрата таких идеалов компенсируется интериоризированной идеальностью совести»¹.

Таким образом, согласно Дж. Батлер, личность парадоксальным образом оказывается основным местом локализации государства, благодаря которому оно вообще становится возможным. Идентификация с его императивами и экзистенциальная укоренённость в его механизмах власти, во-первых, производят личность, а во-вторых, задают все её дальнейшие возможные практики. Недопустимое для государства, таким образом, становится недопустимым для личности и — под невербальной угрозой социальных санкций — утрачивает возможность не только ставиться ею под вопрос, но и рассматриваться как нечто внешнее ей. В этой точке возникает миф врождённости государственного императива, обеспечивающий гарантию дальнейших идентификаций личности с официальными инстанциями власти, представляющими в своём лице власть-Космос/Логос.

В обыденном языке это может выражаться, например, в употреблении местоимения «мы» для описания исторических событий конкретного государства (войн, олимпиад и так далее), в которых сам говорящий лично не принимал никакого участия, однако с которыми он идентифицирует себя через причастность государству. С. Ахмед рассматривает эту проблему на примере европоцентризма: «Запад приобретает чувство самости исключительно апофатически: через призму дихотомии “мы — они”. Смысл собственной ценности он находит в позиционировании себя как чего-то оригинального — такого, что обитатели ориентального мира обречены лишь тщетно пытаться повторить, доводя до уродливого гротеска и всякий раз промахиваясь»².

¹ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 153.

² Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 157.

Из вышесказанного становится очевидно, что из критической перспективы власть осознаётся как нечто перформативное. Так, в своей книге «О насилии» С. Жижек отмечает: «Идеология белых расистов обладает перформативной ответственностью. Это не просто интерпретация того, каковы негры на самом деле, но интерпретация, которая определяет само бытие и социальное существование интерпретируемых субъектов»¹. Согласно Л. Альтюссеру, перформативность и есть тот инструмент власти, который не просто конституирует индивидов и воспроизводит её социальные паттерны, но и делает возможной саму процедуру интерпелляции.

Таким образом, проблема объекта власти в процессе конституирования Другого начинается с его именования и классификации и состоит, с одной стороны, в мифологизации и деонтологизации его фигуры, а с другой — в перформативном воздействии на неё властных дискурсов, вынуждающих Другого принять предписываемый ему образ и соответствовать ему, закрепляя тем самым свою инаковость как нечто изначально данное.

При этом первичной точкой производства объекта власти выступает тот фрагмент его конкретного бытия, который регистрируется властью как референт употребляемой именно ею категории тела. Так, местом производства объекта гендерной власти выступает то, что он регистрирует (и в итоге производит) в качестве женского тела. Местом классического расизма выступает концептуализация конкретного бытия человека неевропейского фенотипа в качестве инородного «цветного» тела. Местом классовой власти служит точка запуска концепта заведомо инструментального тела, беспелляционно вменяемого тем, кто исторически оказался на месте необходимого такой власти объекта.

Таким образом, мы видим, что для осуществления и легитимизации **власть любого типа нуждается в концепте тела, заслуживающего власти** (зачастую по причине предполагаемой замкнутости объекта власти в пространстве тела). Поэтому производство объекта власти неизменно сопровождается концептуализацией его тела, обеспечивающей первичную возможность осуществления над ним власти, так как для того,

¹ Славой Жижек. О насилии. М.: Европа, 2010. С. 59.

чтобы осуществляться, власть нуждается в поименованном объекте, сконструированном на «пустой» плоскости его не увиденной конкретной таковости.

Извечный Другой: тело животного

Итак, мы установили, что исторически риторика власти о самой себе неизменно нуждалась в некоем образе тела: оно присутствует во всех дискурсах власти и, похоже, составляет её важнейшее условие. Однако антропоцентричная оптика западноевропейской рациональности настроена так, что дискурс о теле по умолчанию подразумевает тело человека.

По этой причине в европейской истории мысли проблеме тела животного уделено чрезвычайно мало внимания. Впрочем, в последние 30 лет в этой области происходят заметные перемены: за этот период академических работ, посвящённых фигуре животного, было написано больше, чем за предыдущие 2000 лет¹. По-видимому, эта тенденция — часть глобального и интенсивного процесса становления и разветвления многомерной критической рефлексии о власти. Обратимся к её предмету, преломив его сквозь присущие нашему исследованию концептуальные построения и траектории.

Животное представляет собой рафинированную фигуру Другого. В разные периоды истории вменяемая ему инаковость трактовалась по-разному, но неизменно составляла непреодолимую дискурсивную и правовую преграду между ним и человеком. Начиная с Сократа, полагавшего, что единственной значимой на свете вещью является человек², магистральное направление в трактовке фигуры животного сформировалось как отрицающее её онтологический статус.

И хотя не все мыслители античной и даже христианской парадигм разделяли этот взгляд³, всё же именно он лёг в основу общепринятых дискурсов о животном. Рассмотрим кратко их становление.

¹ Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, Berkley, 2004. P. xliv.

² Вадим Витковский. Нравственный подвиг Сократа и философское открытие Платона. В кн.: Платон. Избранные диалоги. М.: Рипол Классик, 2002. С. 9.

³ Редкие исключения составляют Аристотель, Франциск Ассизский, Августин, Фома Аквинский, Дж. Бруно, И. Бентам, Ж. де Лафонтен и др.

В «Тимее» Платон вводит первую в истории западной цивилизации версию эволюционной теории, утверждая необходимость существования в мире иерархии, сообразной тому, что от мужчин произошли женщины, а от женщин — животные¹.

Стоики полагали, что венцом творения является человек, ибо он покинул пределы косной природы и потому вправе возвыситься над ней².

Христианство продолжило этот взгляд, снабдив его теологическими коннотациями, в основании которых лежало представление о безусловном превосходстве духовной деятельности над недуховной (в пределах которой замкнуты животные и отчасти — женщины); картезианская оптика дополнила этот взгляд радикальным исключением животного из измерения «живого», безапелляционно отнеся его к «автоматам» на том основании, что оно не располагает бессмертной душой, а значит, не имеет сознания и не способно чувствовать ни боли, ни удовольствия.

Последователь Р. Декарта Н. Мальбранш развил этот тезис в концепцию, фактически легитимизирующую любые истязания животного: если способность к страданию дана человеку Богом в наказание за первородный грех, то животное, не совершавшее его, пребывает в невинности природы и не может страдать, следовательно, мучений ему причинить невозможно, и потому можно особенно не сдерживаться³.

Кант полагал, что животное хоть и способно чувствовать, но, не являясь моральным субъектом, может иметь лишь утилитарный статус вещи-для-человека, на которую никак не может распространяться императив поступать с другими всегда лишь как с целью и никогда — как со средством⁴ (впрочем, Кант допускал необходимость защиты животных от излишних истязаний; за это его обвиняли в противоречии А. Броуди

¹ Платон. Тимей. В кн.: Избранные диалоги. М.: Рипол Классик, 2002. С. 229.

² Философия стоиков. Русская историческая библиотека. <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/2403-filosofiya-stoikov> (дата обращения: 20.05.2020).

³ Sam Vacnin. *The Rights of Animals*. <http://samvak.tripod.com/animal.html> (дата обращения: 20.05.2020).

⁴ Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, Berkley, 2004. P. 178.

и Э. Пьюбус, справедливо замечая, что зачастую использование в качестве вещи означает именно причинение мучений¹).

Дальнейшее становление капитализма и технократического мира инструментализировало животное. Значимость этого обстоятельства красноречиво выразил Дж. Бёрджер: «Сведение животного к товару, имеющее как теоретическую, так и экономическую историю, есть часть того же процесса, с помощью которого людей удалось свести к производящим и потребляющим единицам»². В самом деле, сформировавшись однажды, техноцентристский взгляд покинул свой искомый объект и стал преломлять всё, чего касался в дальнейшем: рабочие, помысленные как фрагменты машины, были лишь одной из первых точек его приложения.

Пример перехода на них с фигуры животного позволяет в полной мере увидеть технику этого взгляда именно как технику власти. В дальнейшем из него вырастает современный взгляд, по-прежнему тотально деонтологизирующий животное и формирующий соответствующие этой деонтологизации магистральные практики (такие, как кожаная, меховая и мясная промышленность или индустрия развлечений). Ф. Перльман так характеризует основание этих практик: «Отношения между человеком и инструментом были инвертированы. Человеческое существо превратилось в аппендикс машины, как правило, небрежно обозначаемый словом “руки”»³.

Впрочем, многие крупнейшие исследователи фигуры животного находят этот взгляд парадоксальным.

Так, например, американский философ Т. Риган, исследующий проблематику онтологического статуса животных, отмечает, что в эпоху научного знания и реставрации прогрессизма довольно странно продолжать деонтологизировать и истязать животное: теоретическая допустимость подобных действий канула в прошлое вместе с картезианской религиозной метафизикой, деонтологизирующей животное за отсутствие у него бессмертной души.

¹ Alexander Broadie, Elizabeth M. Pybus. Kant's Treatment of Animals, in *Philosophy*, 1974, no. 49. P. 345.

² Джон Бёрджер. Зачем смотреть на животных? М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 39.

³ Fredy Perlman. *Against His-Story, Against Leviathan!* London / Zagreb: Što čitaš, 2016. P. 276.

С этой точки зрения, продолжая картезианский взгляд, мы как бы выборочно следуем картезианской оптике и организующей её логике — во всём остальном, впрочем, давно отказавшись от суеверий эпохи Картезия. Т. Риган находит непоследовательным, что люди, живущие в то время, для которого общим местом в науке и образовании является теория эволюции, так неререфлексивно (а зачастую и неосознанно) держатся за нововременные представления, согласно которым иметь сознание означает именно обладать бессмертной душой (иначе как ещё теоретически объяснить их лояльность и даже приверженность перечисленным практикам?).

Т. Риган справедливо напоминает, что, согласно теории эволюции, сознание также является её продуктом, и потому сказать, что у животных есть сознание — теперь не значит сказать, что они наделены бессмертной душой (как это было во времена Декарта). Напротив, это значит обоснованно констатировать высокий уровень развития их телесной конституции, оказавшийся закономерной частью процесса, в ходе которого они и приняли свой нынешний вид (прежде всего это касается млекопитающих — к которым, что характерно, относится и человек). Именно таков непротиворечивый научный взгляд на животное из современности. И именно на его основе в международном научном сообществе сформировался консенсус относительно впечатляющей аналогии между сознанием животных и людей.

Фактически это позволило констатировать, что животное не является не только автоматом, но и косной биологической субстанцией, лишённой сознания¹. Таким образом, родственным человеку в своих эмоциональных и отчасти рациональных способностях животное оказывается именно с точки зрения теории эволюции, а радикально противопоставленным — лишь с точки зрения отжившей свой век картезианской метафизики.

Однако чтобы умозаключить о такой аналогии между человеком и животным, было необходимо отнюдь не доказать наличие у животного бессмертной души (тут Декарт прав: это и в самом деле было бы затруднительно; впрочем, как и в случае человека), но установить, в чём состоит специфика

¹ The Cambridge Declaration of Consciousness. <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (дата обращения: 20.05.2020).

конституции существ, относящихся к данной ступени эволюции. Из этого тезиса становится, в свою очередь, видно, что, с точки зрения эволюции, для констатации сознания антропоморфность отнюдь не является чем-то необходимым¹. Как, впрочем, и язык (потребовавшийся для выживания только человеку). В этой связи Т. Риган подчёркивает, что вопрос не в том, сколько животных используют язык для выражения мыслей (так этот вопрос ставили в предшествующих исследованиях), но в том, адекватно ли устанавливать язык в качестве критерия наличия сознания², как это делает Декарт.

Впрочем, весьма примечательно, что даже такой многообещающий, с точки зрения защиты животных, документ, как Кембриджская декларация о сознании, всё равно остаётся методологически встроенным в традицию тотальной антропоморфизации: предметом исследования нейробиологических особенностей разных животных по-прежнему служило их сходство с человеком, и все выводы о них осуществлялись именно на основании этого извечного отправного пункта.

Вероятно, западной науке вообще не доступен какой-либо другой метод, отличный от поиска во всём человекообразности, отдаваемой впоследствии на переработку этическим теориям, онтологизирующим (в случае обнаружения человекообразности) или деонтологизирующим свой предмет (в случае её отсутствия). Этот принцип представляется центральным для западного сознания и во многом определяющим его слабость к власти и склонность к репрессивному объективированию, производящему Другого.

В основе этой процедуры производства Другого Т. Риган обнаруживает процедуру установления различий с Одним, позволяющую не расценивать в качестве несправедливого разное к ним отношение³. Как будет показано далее, именно эта процедура лежит в основе легитимности исключения и репрессий в отношении любого Другого, кто бы в качестве него ни конструировался.

Противопоставить что-то этой оптике в европейской истории мысли пытались нечасто, и в лучшем случае эти попытки

¹ Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, Berkley, 2004. P. 33.

² Там же, p. 15.

³ Там же, p. 232.

связывались с идеей (высказанной, например, Ж.-Ж. Руссо и И. Кантом) о неприемлемости причинения животным «не-нужных» страданий. Однако вопрос о том, кто будет определять, какие страдания являются нужными, а какие нет — по-прежнему предполагает абсолютную власть человека над редуцируемым к косной материи животным.

В этом отношении Г.Л. Франсион отмечает шизофреничность современных дискурсов о животном, с одной стороны, настаивающих на недопустимости издевательств и подкрепляющих это положение правовыми процедурами, и, с другой стороны, одновременно настаивающих также и на праве употреблять животных без каких-либо ограничений в целях удовлетворения своих базовых и, главным образом, рекреационных потребностей¹.

Как правило, более решительные попытки преодолеть деонтологизирующий взгляд на животное были связаны с критикой позитивистского проекта в целом, а также с критикой характерной для всего прогрессистского проекта объективирующей рациональности.

Одна из наиболее ярких фигур в мерцающей традиции такой критики — А. Шопенгауэр, опиравшийся на восточные концепции отношений человека и мира и проблематизировавший в их ключе традиции объективации, конструирования Другого и власти над ним. В дальнейшем его поиски заметно повлияли и на других мыслителей — например, на Л. Н. Толстого, Ф. Кафку² и А. П. Платонова³. Ещё одна важная фигура в этом ряду — Г. Солт: одним из первых он высказал идею о том, что для животного основанием, достаточным для того, чтобы не подвергаться эксплуатации и страданиям, является то, что оно живёт и чувствует⁴. Гуманное отношение к животным он

¹ Gary L. Francione. *Introduction to Animal Rights*. Philadelphia: Temple University Press, 2000. P. 9.

² Ritchie Robertson. Kafka as Anti-Christian: “Das Urteil,” “Die Verwandlung,” and the Aphorisms. In: *A Companion to the Works of Franz Kafka*. London: Camden House, 2002. P. 107; John Zilcosky. Kafka Approaches Schopenhauer’s Castle, in *German Life and Letters*, 1991, vol. 44, no. 4.

³ Михаил Михеев. В мир Платонова — через его язык. Предположения, факты, истолкования, догадки. М.: Издательство МГУ, 2002.

⁴ Henry S. Salt. *Animals’ Rights: Considered in Relation to Social Progress*. <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (дата обращения: 20.05.2020).

считал важным критерием социального прогресса: «Великое совершенствование мира, — писал он, — должно сопровождаться снижением жестокости и возрастанием способности к состраданию»¹.

Итак, мы рассмотрели некоторые основные этапы европейского взгляда на деонтологизируемое тело животного и выделили в нём магистральную траекторию властной объективации и едва заметную, мерцающую траекторию сокращения власти над ним.

Однако с чем связано такое неравномерное соотношение этих траекторий? Концептуальная перспектива настоящего исследования позволяет сделать несколько предположений.

Наиболее очевидным и лежащим на поверхности представляется сформировавшаяся иерархия через призму концепта капиталистической рациональности и соответствующей ей власти-владения. В самом деле, до её окончательного оформления всё ещё не существовало столь однозначного безжалостно-утилитарного взгляда на животное, позволяющего истязать его в промышленных масштабах, обеспечивающих удовлетворение потребностей далеко за пределами базовых. Так, в работе «Два урока о животном и человеке» Ж. Симондон подчёркивает, что как в античности, так и в христианстве иерархическая оппозиция «человек — животное» хотя и нарочито присутствовала, но, во-первых, не была абсолютной, а во-вторых, носила во многом чисто инструментально-гносеологический характер: часто животное выступало фоном, на котором человек познавал сам себя и специфику доступной ему рациональности — в своём отличии от животного².

По мысли Дж. Бёрджера, это обстоятельство нашло отражение в представлениях о том, какие качества являются для человека желательными, а какие недопустимыми (и за ними были закреплены образы животных, что в существенной мере закрепилось в выражениях повседневного языка): «То, чем люди отличались от животных, родилось из их

¹ Henry S. Salt. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (дата обращения: 20.05.2020).

² Жильбер Симондон. Два урока о животном и человеке. М.: Грюндриссе, 2016. С. 92–94.

взаимоотношений, — пишет он, — животные давали объяснения человеческим качествам»¹.

Между тем именно становление *homo economicus* — в совокупности с бэконовскими представлениями о науке как фабрике по производству пользы, а также о знании как инструменте подчинения природы — довело до предела предшествующую им пассивно-иерархическую рациональность. По меткому выражению французского философа А. Горца, *homo economicus* «не потребляет ничего из того, что производит, и не производит ничего из того, что потребляет, <ввиду чего> перед ним никогда не возникают проблемы качества, пользы, вреда, красоты, счастья, свободы и морали, так как он озабочен лишь процессами обмена ценностей и товаров, количественными показателями баланса доходов»².

Таким образом, попав в мышление, категория частной собственности сначала сделала возможным восприятие Другого как вещи (так стало возможно рабство, и из этого же обстоятельства спустя века сформировалась концепция фундаментального человеческого права не быть собственностью), а затем, оказавшись в благоприятных условиях техноцентристской гонки прибылей и могущества капитала, оформилась в тоталитарный проект промышленных эксплуатации и истребления животных с целью обогащения.

Животное в этой оптике никогда не явлено как таковое: в ней оно всегда дано либо в качестве игрушки, либо в качестве еды, либо в качестве развлечения, либо в качестве материала для опыта, либо в качестве одежды и обуви, но никогда — само по себе, в своей конкретике и самости³. И в этом смысле мы снова касаемся рассмотренной выше проблематики абстрактного и конкретного, метафизического и материалистического взглядов. Так мы подходим ко второй интерпретации генезиса рассматриваемой бытийной иерархии.

С одной стороны, образ животного проходит красной нитью через всю историю человечества: он оседает в материальных

¹ Джон Бёрджер. Зачем смотреть на животных? М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 30.

² Андре Горц. Экология и свобода. Самиздат: Автономное издательство, 2013. С. 7.

³ Gary L. Francione. *Introduction to Animal Rights*. Philadelphia: Temple University Press, 2000. P. 25.

и нематериальных памятниках культуры, в языке и в приметах, в повседневных практиках и в структурах воображения. Наскальная живопись и египетские фрески, иконы и роспись храмов, творения художников и повествователей — всё это содержит в себе самые разные образы коммуникации человека и животного. Животное всегда находится рядом с человеком: на расстоянии вытянутой руки, но при этом — за стеклянной стеной.

С другой стороны, при ближайшем рассмотрении становится заметно, что в культуре животное никогда не дано как таковое. Оно всегда экстраполировано за пределы себя — в область либо символического (например, фигуры животных, обозначающие добродетели и пороки), либо антропоморфного (например, антропоморфные животные в современной мультипликации или рекламе), либо и того, и другого сразу (фольклорные образы чудищ, а также современные образы монстров).

Такая размытость фигуры животного напоминает размытость всех прочих фигур Другого: женщин, всегда явленных в культуре с помощью абстракций материнства, красоты, эротизма — но никогда в своей подлинной повседневности женского социального субъекта и тем более — в своей конкретной и единичной таковости; рабочих, всегда репрезентируемых в лучшем случае через соцреалистический образ ударника труда, а в худшем — через лишённую вообще каких бы то ни было деталей абстракцию «черни», но никогда — в конкретности единичного человека, часть дня посвящающего труду на фабрике.

Как и в этих случаях, все изображения животного как бы промахиваются мимо животного как оно есть, не говоря уже о конкретной данности каждого отдельного животного¹. При господствующем метаболизме власти это всегда означало раскол отношения к животному на два сценария (как и в случае с другими фигурами Другого): вербально дискурсивный (собственно, сценарий помещения животного в символическое и антропоморфное) и невербальный (реальные практики в отношении животного, рефлексия и артикуляция которых традиционно избегается или табуируется с целью удержания обозначенного раскола от вербализации).

¹ Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, Berkley, 2004. P. 69.

С помощью абстракции взгляд субъекта власти указывает, какие качества приписать животному, составляя представление о нём, и за какие пределы не следует в этом представлении выходить¹. Так становится возможным одновременное присутствие в социальной повседневности образов радостных антропоморфных животных, говорящих на человеческом языке (и на этом основании призывающих симпатизировать им — по крайней мере детей), и дискурсивно не имеющих с ними ничего общего боен меховой, мясной и кожаной промышленности, повествование о которых предельно маргинализируется и как бы вытесняется в бессознательное общества, неявно трактуясь как непристойное.

Животное-игрушка также неизменно представлено в ткани культуры как довольное своей судьбой, однако подобно вежливому человеку, отвечающему на вопрос «как дела?» подобающе односложно, оно не подвергается дальнейшим вопросам со стороны тех, кому оно представлено.

Обнаруживаемая здесь универсальность процедуры конструирования Другого поистине впечатляет: подобно чернокожим людям или женщинам, животное здесь дискурсивно помещается в выдуманное для него виртуальное тело, как если бы оно и в самом деле было свойственно ему, после чего его реальное тело (а точнее, его конкретная таковость) попадает туда, где дальнейшее неразлично для рассеянного взгляда из повседневности.

Мы полагаем, что именно через эту дискурсивную процедуру и становится возможна (и понятна) та мнимо шизофреничная позиция по поводу животного, которую регистрирует Г.Л. Франционе²: глядя на вымышленное тело Другого, эмоционально и категориально мы взаимодействуем с ним, тем самым как бы отрицая реальность его конкретного тела и его фактической судьбы. Наш взгляд как бы переводится на фантом абстракции с материи конкретного, что позволяет прозойти в измерении последнего всему чему угодно.

В конечном счёте такой «расколотый взгляд» служит каналом, по которому власть осуществляется даже не столько

¹ Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, Berkley, 2004. P. 72.

² Gary L. Francione. *Introduction to Animal Rights*. Philadelphia: Temple University Press, 2000. P. 9.

легитимно, сколько незаметно. Таким образом, в основе самой её возможности лежит извечный бинаризм западноевропейской метафизики, разделяющий конкретное на абстрактную душу и абстрактное тело.

Через формирование дискурсивных репрезентаций различных вариаций их образов и отношений между ними конкретное полностью вытесняется из поля зрения и погружается во мрак. Так становится возможным одновременно сострадать пасторальным и мультипликационным изображениям животных и требовать правовой защиты их от садизма и — поддерживать практики, аннигилирующие их конкретную материальность и противоречащие всем основным принципам рациональности текущей научной (не говоря уже об этической) картины мира.

В этой технике раздвоенного взгляда мы с лёгкостью узнаём рассмотренную выше проблематику попадания метафизического в пространство политического (в данном случае понимаемого как процесс обусловливания доминирующих в обществе систем практик и процедур осуществления власти). Разница с прочими фигурами Другого в данном случае лишь в том, что для животного преимущественно не создаётся тело аморального Другого (кроме метафорических фольклорных чудищ). Его деонтологизация и вытекающее из неё исключение протекают по сценарию вытеснения в абстрактное и виртуальное тело, за пределами которого его не видно, в то время как в основе мифа о чёрном насильнике лежит сконструированное демонизированное тело Другого.

Однако так или иначе во всех случаях подобного исключения (подробнее оно будет рассмотрено далее) процедура власти осуществляется схожим образом: материальная конкретность конструируемого Другого дискурсивно вытесняется образом тела, концептуализированного властью так, чтобы его подавление либо выглядело легитимным (как в случае репрезентации телесности женщин при патриархате или бедняков, например, при капитализме), либо было незаметным (как в случае с животным).

Таким образом, здесь мы вновь приходим к основным выводам главы о генезисе онтологии тела из дискурсов метафизики, помещённых в поле политического. Это, в свою очередь, позволяет объяснить следующее: почему рассмотренная

в начале данного параграфа траектория взгляда на животное сформировалась именно указанным образом; с чем связана мнимая шизофреничность современного взгляда на тело животного, заметная на фоне реальных практик в его отношении; как случилось, что при капитализме именно животное пало первой жертвой технократического подавления, сформировав тем самым условие для дальнейшего аналогичного овеществления рабочих; как соотносятся материальная конкретность животного и атрибутируемое ему антропоморфное/символическое тело и как через него протекает процедура власти.

Исключение Другого

Исключение Другого — следующий шаг после его номинации, конструирования и объективации. В этом шаге власть в полной мере вербализируется и становится зримой. Исключение — это начало отчуждённой политики, точка, после которой приводится в действие вся машинерия власти, сообразующаяся с итоговым, закрепляемым образом Другого, с его предполагаемым преступлением, с приписываемой ему онтологией. «Политика существует потому, что имеется некое дело Другого»¹, — пишет Ж. Рансьер. Исключение — это возведение стены, непреодолимой для Другого; это техника обеззвучивания его голоса и стирания его образа. Как оно работает?

Часто можно встретить анализ политики исключения, основанный на обращении к феномену мифа². В одной из глав «Мифологий» Р. Барт так описывает технику мифа: «Миф всегда представляет собой похищение языка»³; «Функция мифа — удалять реальность, вещи в нём буквально обескровливаются. <...> Миф — это деполитизированное слово»⁴. Иллюстрируя эту идею, Р. Барт обращается к примеру с изображением на обложке уважаемого журнала — чернокожего солдата во французской военной форме под флагом Франции. На этом примере он показывает, как из конкретного вымывается конкретика и заменяется необходимой абстракцией: конкретная данность

¹ Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 190.

² Например, Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 18.

³ Ролан Барт. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 291.

⁴ Там же, с. 305.

человека, социализированного в суровых условиях вполне конкретного колониализма, заполняется образом великой и милосердной империи, готовой принять под свои знамёна всех верных сынов вне зависимости от их цвета кожи. «Миф не отрицает вещей, — пишет Р. Барт, — напротив, его функция — говорить о вещах; просто он очищает их, осмысливает их как нечто невинное, природно-вечное, делает их ясными — но не объяснёнными, а всего лишь констатированными. Стоит мне констатировать “французскую имперскость”, не пытаясь её объяснить, как она оказывается для меня чем-то почти естественным, само собой разумеющимся»¹.

Таким образом, главное свойство мифа состоит в том, что он превращает историю в природу и стремится натурализовать все категории — как если бы они были самими вещами, а не способом мыслить их, и существовали с момента возникновения Вселенной. Поэтому верно будет отметить, что миф и есть эпистемологическое основание власти-Логоса/Космоса, лишь впоследствии обуславливающей власть как эпистемологический драйвер.

На примере мифа в первом приближении становится видно, как работает исключение: таковость конкретного стирается и заглушается, предписываемое — заполняет искомую форму по своему усмотрению, полностью игнорируя её изначальное содержание и интенции.

Так, Ж. Рансьер пишет: «Хозяева говорят о тех, кого нанимают, не как о говорящих существах, связанных с ними пониманием одного и того же языка, а как о шумных животных или рабах, способных понимать только приказы»²; «Кого мы не хотим признавать в качестве политического существа, мы начинаем не видеть как носителя знаков политичности; мы начинаем не понимать, что он говорит, не слышать, что из его уст исходит речь. <...> Чтобы отказать какой-либо категории, например, трудящимся или женщинам, в возможности быть политическими субъектами, традиционно требовалось констатировать, что они принадлежат к “домашнему” пространству, к пространству, отделённому от публичной жизни, откуда якобы могут доноситься лишь стоны или крики, выражающие страдание, голод или гнев, но где не услышишь речей, обнаруживающих общий этесис.

¹ Ролан Барт. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 306.

² Жак Рансьер. Несогласие. СПб.: Machina, 2013. С. 87.

И политика тех, кто входил в такие категории, всегда состояла в том, чтобы реквалифицировать эти пространства, явить в них место сообщества, пусть даже сообщества простой тяжбы; дать себя увидеть и выслушать как говорящих существ, причастных некоему общему этесису»¹. Такова в первом приближении одна из основных техник. Теперь рассмотрим, как она может выглядеть на практике.

Как мы видели выше, современные индейцы майя, пытающиеся обозначить себя в качестве политического субъекта перед лицом «глобального» мира («стран первого мира»), смогли добиться только признания того, что они являются майя. В этом качестве международное сообщество услышало их голос и зафиксировало его как голос существующего Другого. Однако любое сообщение, выходящее за пределы артикуляции этой идентичности, с неизбежностью лишается возможности быть услышанным — голос Другого обречён всегда оставаться смутным шумом. Что бы майя ни пытались сообщить, их высказывание обречено восприниматься исключительно как манифестация их принадлежности к майя, содержание их речи — навеки утрачиваться².

Майя, состоящие в рядах сапатистов, не воспринимаются как субъекты политической борьбы (несмотря на масштабы этого движения в современной истории движений сопротивления³): взгляд обывателя натывается на маркировку «майя» и скользит мимо имени Другого — его политические практики воспринимаются как локальные, не касающиеся «большого мира», не заслуживающие внимания.

М. Лугонес в своей монографии «Паломничество: теория коллективного противостояния различным видам дискриминации» объясняет это тем, что те, кто маркирован как «экзотичный», «дикий», «необузданный», «примитивный», «Другой» — обречены на замкнутость в этой инаковости, из которой нет допуска в поле универсального⁴.

¹ Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 212.

² Дэвид Гребер. Фрагменты анархистской антропологии. М: Радикальная теория и практика, 2014. С. 89.

³ Raúl Romero. *A Brief History of the Zapatista Army of National Liberation*. <https://roarmag.org/essays/brief-history-ezln-uprising/> (дата обращения: 20.05.2020).

⁴ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 18.

Следующим этапом исключения после фиксации в пределах категории Другого является дискредитация любых форм его сопротивления исключению. Изучение механизмов этой техники позволяет отметить, что в широком смысле борьба за власть выражается в борьбе за монополию на рациональность, на которую притязает власть как эпистемологический драйвер, запущенная властью-Космосом/Логосом. Так, в западных культурах рациональность всегда ассоциировалась с группами, доминирующими на политическом, социальном и культурном уровнях. Эмоции же всегда ассоциировались с членами подчинённых групп. Именно поэтому гнев традиционно принято приписывать исключительно подчинённым группам, в то время как доминирующие группы всегда отрицали его за собой.

По этой причине гнев угнетённых исторически официально репрезентировался как стремление к хаосу, свидетельство распушенности, истеричность, неспособность к речи. Таким образом, с одной стороны, спокойная речь Другого стала обеззвучиваться именно в силу его мнимой инаковости, а с другой — его протестная речь подверглась систематической дискредитации под видом «иррационального шума», раздражающего тех, кто обладает монополией на истину о мире.

В итоге Другой оказался тотально исключён из пространства легитимной речи и потому — обречён кануть в безапелляционной мифологии иррациональности, заготовленной для него Одним (подробнее о гневе как технике противостояния речь пойдёт ниже). «То, чем власть не может править и что она не может убить, она обзывает помешательством»¹, — замечает Р. Ванейгем.

Однако не только политическая, но даже повседневная речь содержит в себе массу примеров такого «избавления от оппонента»: обвинения в безумии (вплоть до медикализировующей риторики), глупости, неадекватности составляют существенную часть привычных блоков для дискуссии, ориентированных не на коммуникацию (ибо она всегда рискованна), но на софистическую деонтологизацию, снимающую саму проблему необходимости видеть и понимать своего оппонента².

¹ Рауль Ванейгем. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005. С. 135.

² Эрих Фромм. Иметь или быть. Гл. II. http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe2.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 20.05.2020).

Так же, как и в случае с индейцами майя, обе эти техники исключения лежат в основе дискредитации в качестве Другого — женщин. До сих пор одним из традиционных способов их репрезентации в медиапространстве, в визуальном пространстве города и даже в повседневном языке является репрезентация их именно в качестве непонятого Другого, существующего в диапазоне от таинственности и загадочности до непостижимой глупости и иррациональности. Шутки о невозможности понять женщину — часть повседневных практик коммуникации на всех уровнях: от бесед между главами государств¹ до будничных офисов и коммунальных квартир. Однако в оптике критических теорий власти эта ситуация имеет вполне понятное происхождение: провозглашение кого-то в качестве «непонятого» возможно только с позиции субъекта, обладающего достаточной властью для того, чтобы позволить себе не слишком вникать в его речь и при этом не утратить доступ к получаемой от него пользе.

Другой должен оставаться Другим. Если понять его, он перестанет быть Другим, и исчезнет возможность властной диспозиции. Сохранение отношения власти, таким образом, обеспечивается через поддержание образа Другого, которого можно позволить себе не понимать. В этом случае любая его речь превращается в бессвязные звуки, не заслуживающие внимания. Чем более интенсивным и регулярным будет их обесценивание, тем герметичнее будет изолирован Другой. Между тем если действительно исходить из идеи фундаментальной онтологической разницы между мужчиной и женщиной (на которой консервативно настаивают сторонники исключения женщины как Другого), следовало бы предположить, что не только женщина непонятна мужчине, но и мужчина непонятен женщине. Однако ни в одном из существующих обществ мы не встречаем артикуляции этой проблемы и репрезентации мужчины как иррационального Другого. Это указывает на то, что даже в эссенциалистской логике речь в действительности идёт не о различиях между мужчинами и женщинами (как это пытаются представить сторонники патриархатной власти, исходящие якобы не из идеи превосходства мужчины

¹ Виктория Купчинецкая. Владимир Путин и Хиллари Клинтон: мужчина и женщина. <http://www.golos-ameriki.ru/a/putin-clinton-weak-woman-story/1930800.html> (дата обращения: 20.05.2020).

над женщиной, а из их «природных» различий), а об аргументации необходимости патриархальной власти.

Таким образом, исключение — это не только возможность производить Другого в качестве такового, оставаясь Одним (универсальным субъектом рациональности); это также возможность создать вокруг Другого мифологическое пространство вменённой ему инаковости, чтобы сохранить за собой монополию на установление критериев рационального, понятного, правильного, достойного, важного, истинного и так далее (что и составляет основание рассмотренного выше логоцентризма).

Напротив, ни в одной патриархатной культуре мужчина не производится в качестве Другого: женщины не обладают таким ресурсом¹. В крайнем случае Другой, производимый женским сообществом, выходит настолько безобидным и привлекательным (как правило, в этом месте происходит эксплуатация параллелей между мужчинами и детьми), что подчинение ему в конечном итоге рассматривается как нетравматичное и приносящее радость. Именно поэтому в качестве Другого женщины со временем принимают самих себя, адаптируясь к навязываемым сценариям рациональности и поведения (необходимость в которых подкрепляется небезобидной перманентной угрозой социального осуждения).

«Женщины симулируют требуемое от них безумие»², — пишет М. Фуко. Всё это, разумеется, делает герметичный мир Другого ещё более непроницаемым, а эмансипацию субъекта — практически невозможной.

На протяжении всей западноевропейской истории существовало множество самых разных техник исключения. Своего пика они достигали несколько раз. Первый раз — в эпоху колониализма, когда «европейцы не просто наблюдали и классифицировали, — пишет А. Корбен, — они создали иерархию тел и внешнего вида колониальных жителей. Так, некоторые племена принадлежали к “обыкновенным” неграм: у них “приплюснутый нос, толстые губы, низкий лоб (брахицефалия)”, коренастая фигура, короткие ноги, а душа, стало быть, “увесистая,

¹ Дэвид Гребер. Фрагменты анархистской антропологии. М: Радиальная теория и практика, 2014. С. 134.

² Мишель Фуко. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 164.

просто устроенная и вялая». В самом низу шкалы находятся пигмеи и пигмеоидные народы с якобы обезьяноподобным лицом и густым волосатым покровом. Эти две разновидности не вызывают никакого сексуального желания»¹.

В этих словах мы легко распознаём всё то же аристотелево умозаключение о природе раба, которая расценивается как рабская лишь на основании того, что господин в нём нуждается. Женщины-пигмеи исключаются из человеческого регистра только потому, что не вызывают сексуального желания у белых колонизаторов, потому что совсем не похожи на тех женщин, к которым они привыкли (в отличие от мулаток, которые желанны, потому что европейцам кажется, что «они произошли от белого населения»²). Такое представление о себе как критерии высшей истины, сквозь которую зрима реальная природа вещей, в целом типично для субъекта взгляда, рассмотренного в предыдущем параграфе. М. Лугонес даёт ценную трактовку этого взгляда: «Власть — это власть наделить нечто статусом реального»³. По мнению ряда исследователей⁴, именно этот колониальный взгляд и принятие произведённой им реальности впоследствии легли в основу фашистских идеологий XX века.

Так, в своей книге «Социальный вопрос» Ж. Ваше излагает самую первую расовую доктрину, продолжающую логику этого взгляда: он предлагает стерилизовать людей, принадлежащих к низшим расам, что поможет «евгеникам» (представителям высших рас, которые по ходу истории были вытеснены на обочину) вновь занять почётное место в обществе, что позволит всему человечеству не сгинуть в пучине варварства, которая ему уготована демократией. Ж. Ваше пишет: «Когда смотришь на негра, <...> то на ум неизбежно приходит сравнение с внешним обликом обезьяны. <...> Самые безобразные, самые

¹ Ален Корбен. Удовольствие и боль — центральные понятия в культуре тела. В кн.: История тела. Т. 2: От Великой французской революции до Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 162.

² Там же.

³ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 14.

⁴ Например, Сергей Соловьёв. Лекция «Фашизм и мифы о нём». <https://www.youtube.com/watch?v=gYSA3X2hDPg&t=3s> (дата обращения: 20.05.2020).

отвратительные образчики этих жалких существ встречаются в Океании»¹.

Разумеется, определение того, кто будет отнесён к низшей расе, относится к сфере компетенции тех людей, в которых автор признаёт аналогичных ему субъектов. Все, чья субъективность отлична от их собственной, попадают, по меньшей мере, в разряд подозрительных. Тем более если это касается аспектов телесного: граница между «нами» и «ими» условно проходит по контурам тела состоятельного европейского интеллектуала. «Принцип превосходства белых функционирует <...> посредством, во-первых, признания и принятия инаковости и затем ранжирования различий согласно степени удалённости их носителей от образца белого мужчины. Невозможно ничего поделать с ненавистью и страхом перед странным, неизвестным Другим. Эта ненависть родилась из факта соседства, и её накал соответствует мере несходства соседа»², — отмечают М. Хардт и А. Негри.

С этой точки зрения раса и национальность представляют собой идеологические конструкторы, своего рода «сказания о теле»³, в которых переплетено эпистемологическое, экономическое, политическое, биологическое и собственно телесное. Поэтому репрезентация этих аспектов идентичности является крайне вариативной, а их понимание никогда не становится однозначным по причине их неизбежного пересечения с такими параметрами, как класс или социальный статус.

Тем не менее в современной культуре также присутствуют и вполне специфические формы исключения национального Другого. Ряд исследователей видят корни этой проблемы отнюдь не только в радикальных ультраправых или даже просто консервативных социальных группах. Не только в латентном

¹ Цит. по: Жерар Нуарьель. У истоков расового вопроса. В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 48, 51.

² Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 185.

³ Александр Зубов. Проблемы внутривидовой систематики рода *Номо* в связи с современными представлениями о биологической дифференциации человечества // Этнографическое обозрение № 6, 1995 с. 152–156; Matt Cartmill. The Status of Race Concept in Physical Anthropology, in *American Anthropologist*, 1998, vol. 100, no. 3, p. 651–660.

(то есть, по общему мнению, не слишком приличном) расизме университетских¹ и других публичных дискурсов². Не только в дискриминирующей риторике масс-медиа³. Но и во вполне легитимном поле политики так называемого мультикультурализма, повсеместно практикуемой в современной России.

Так, уходя от старого расизма, стоявшего на позициях биологического детерминизма, современный мультикультуралистский дискурс формирует, по мнению исследователей⁴, новый расизм. Его модель артикулирует себя куда менее радикально, чем модель классического расизма, и даже заимствует изначально левую идею о культурном детерминизме.

Однако учитывая то, что различия между традициями и культурами в этой риторике позиционируются как непреодолимые, конечным её тезисом становится идея о необходимости сдерживать культуры от взаимодействия (что в целом мало отличается от выводов и тактик биологического детерминизма). Самым радикальным следствием этой позиции предсказуемо становится фундаментализм, проявления которого на сегодняшний день составляют один из центральных объектов внимания как философов, так и СМИ, и общества в целом.

Например, современные учебные программы для школы часто могут включать в себя разделы по воспитанию так называемой этнотолерантности. Они демонстрируют представителям магистрального этноса некие максимально усреднённые и обобщённые образы этносов немагистральных, претендуя исчерпывающим образом описать всю специфику этих людей и подготовить учащихся к встрече с ними.

¹ Дмитрий Дубровский. Расизм в российских университетах: «нечаянный расизм» или «объективное научное знание»? В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 256–274.

² Владимир Малахов. Расовый образ мыслей после расизма: случай России на общеевропейском фоне. В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 115–139.

³ Амандин Регамэ. Юмор, расизм и отказ в признании: таджики и передача «Наша Russia». В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 357–373.

⁴ Например, М. Хардт и А. Негри, Ж. Нуарьель, Д. Дубровский, О. Карпенко, В. Малахов и др.

Ведущая исследовательница проблем национальной дискриминации, О. Карпенко, проблематизирует это обстоятельство, полагая, что подобный подход обречён формировать клишированное и механистичное отношение к целым социальным группам, многие представители которых вполне могут не разделять приписываемых им «культурных особенностей». Именно поэтому она утверждает, что практика этнотолерантных программ не только не способствует борьбе с расизмом и национализмом, но и, напротив, закрепляет их в массовом сознании в той мере, в какой производит Другого¹. В этой ситуации у него остаётся только два пути: полностью соответствовать шаблонному образу представителя соответствующей культуры (и претерпевать восприятие себя как неизбежно Другого) либо — что ещё хуже — восприниматься как девиантный Другой, не способный соответствовать даже своей собственной культуре. Но в любом случае — оставаться чужим.

Потребность общества в конструировании и исключении Другого исследовалась на протяжении всего XX века самыми разными авторами², в особенности в пространстве левого дискурса. Согласно одной из трактовок, она связана с потребностью в экзистенциальной укоренённости в той или иной идентичности. В случаях, когда конструирование идентичности проблематично (например, по причине аномии или культурных и экономических кризисов), единственным способом её создать зачастую становится апофатический способ, предполагающий конструирование «от обратного». В этом случае необходимо создать антиобраз, и тогда образ будет выведен из противостояния ему.

Так работает конструирование идентичности в кругах футбольных фанатов или конфликтующих расовых или национальных группировок. Отстраивая Другого, я тем самым отстраиваю себя — через идею противостояния ему. В этой схеме он будет дан мне гораздо подробнее меня самого, но именно

¹ Оксана Карпенко. «Ты — гость, тебе не должно сметь своё суждение иметь». В кн.: Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 214.

² См., например, Николай Бердяев. О фанатизме, ортодоксии и истине. <http://www.vehi.net/berdyaev/fanatizm.html> (дата обращения: 20.05.2020); Эрих Фромм. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 2015; и др.

это позволит мне противостоять ему в полной мере. Так, весьма распространено мнение, что поражение в Первой мировой войне и последовавший за ним экономический кризис создали в Германии такую экзистенциальную ситуацию, в которой именно исключение Другого стало единственным доступным способом для преодоления подавленности, униженности и «растерянности» немцев¹.

Ж. Рансьер также отмечает экзистенциальный и идентичностный характер производства и исключения Другого: «Реалисты считают, что ненависть рождается, когда просто оспаривают имущество или место — когда другой обладает тем, чего у нет у вас. К примеру, вы ненавидите арабов, потому что вы безработный, а у них есть работа. Опять-таки стечение обстоятельств, пусть даже неблагоприятных: в этой гипотезе вы ненавидите, потому что чего-то лишены; вы исключаете, так как исключены. <...> Но тем не менее повседневный опыт учит нас, что удовольствия исключения едва ли проявляют тенденцию к ослаблению вместе с ростом комфорта и стабильности занимаемых мест»².

Таким образом, исключение производится на стыке нескольких модусов власти: власти-владения, производящей феномен исключаемого классового тела, вмещающей репрессивный нарратив о мире власти-Логоса/Космоса, опирающейся на власть как эпистемологический драйвер, а также власти как процедуры онтологизации и деонтологизации. Исключение является основным итогом конструирования Другого — вне зависимости от того, осознаётся ли оно сразу в качестве главной цели или нет. Методы исключения варьируются в широком диапазоне от «обеззвучивания» и отрицания голоса говорящих (то есть буквального создания целых групп исключённых с нулевым и близким к нулевому онтологическим статусом) — до практик непосредственного физического насилия или уничтожения, что красноречиво иллюстрирует опыт колониализма, фашизма, тоталитарных режимов и разнообразных видов ксенофобии — как институционализированного страха перед Другим.

¹ Götz Aly. *Hitlers Volksstaat: Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2005. S. 30–34.

² Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 49.

Тактики противостояния

Здесь мы рассмотрим некоторые основные пути онтологического противостояния машинерии (и отдельным процедурам) власти, исторически позволявшие формировать альтернативную субъективность как отдельным индивидам и группам, так и целым обществам. Каждая из рассматриваемых ниже тактик мыслится как условие возможности свободы (или хотя бы стремления к свободе) — как точки недостижимости для власти. В конкретных исторических примерах часто эти тактики сочетались в тех или иных комбинациях, составляя основу формирования альтернативных принципов безвластной коммуникации и взаимодействия с миром.

При этом здесь мы не коснёмся таких значимых форм борьбы за свободу, как стачка, восстание, мятеж, повстанчество и так далее — в той мере, в какой они осуществляются уже в пространстве политического праксиса. В нашем случае предметом рассмотрения выступает субъект (социальный и индивидуальный) и те экзистенциальные процессы, которые создают в нём условие стремления к свободе и готовность вовлечься в творческое производство альтернативных форм присутствия в мире.

Ускользание

Исторически одной из самых распространённых тактик самосохранения тех, кто оказался объектом власти, было ускользание из её поля зрения и активности. Общества, а также отдельные группы и люди, спасавшиеся «от угнетения, с которым было сопряжено государственное строительство на равнинах, — от рабства, воинской повинности, налогов, барщины, эпидемий и войн», часто покидали обжитые территории и устремлялись в труднодоступные для государств регионы: горы, пустыни, глухие леса¹ или заболоченные местности². То есть туда, куда было непросто и недёшево (а значит, и невыгодно) снарядить армию или полицию. Возникшие таким образом поселения и общности антрополог Дж. Скотт называет

¹ Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 234.

² Там же, с. 253.

«эффектом государства»¹. Их жизнь протекала как бы в зазеркалье официальной истории, фиксируемой придворными летописцами, в полной её тени, и потому до сих пор остаётся малоизвестной.

Так, например, «в XIII и XIV вв., в период наибольшего развития московского самодержавия, десятки тысяч крестьян, спасаясь от невыносимого гнёта, нашли пристанище в степях Яика (ныне Урал), Дона и Днепра. Беглецы, называвшие себя казаками, основали несколько военных республик»², — пишет С.М. Степняк-Кравчинский и продолжает уже про XVII век: «Никогда ещё народ не был так тяжело обременён податями. Массы горожан и крестьян, будучи не в силах нести это ярмо, оставляли свои дома и поля и убегали куда глаза глядят. Это делало участь тех, кто оставался, ещё безнадежнее. Им приходилось платить подати не только за себя, но и за беглецов-соседей. Множество несчастных умерло под палками податных, сотни деревень были заброшены, а жители рассеяны по всей стране. Правительство пыталось бороться с побегами при помощи свирепых указов против бродяжничества. Но единственным результатом этих мер было увеличение числа “бродяг” и превращение их в разбойников. Беглецы прятались в лесах и глухих местностях, целыми толпами переходили границы, находя убежище у воинственных казаков на Днепре и Дону»³.

То же происходило в Сибири: «Бегуны не желали работать ни на помещика, ни на государство, отказывались служить в армии, платить подати, иметь паспорта и вели активную антицаристскую пропаганду. Бакунин называл их “бездомной, странствующей церковью свободы”. Религиозные бунтари создавали на Алтайских горах вольные земледельческие и торгово-промышленные поселения, куда и бежали крепостные крестьяне, недовольные службой казаки, горнорабочие и каторжане»⁴.

¹ Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 336.

² Сергей Степняк-Кравчинский. Россия под властью царей. М.: Художественная литература, 1987. С. 54.

³ Там же.

⁴ Игорь Подшивалов. Анархия в Сибири. М.: Common place, 2015. С. 85.

Так же поступали и жители Азии, подвергшиеся наступлениям бурно развивающихся равнинных государств. Бросая свои исконные территории, многие из них удалялись в горы (так возникла «Зомия»¹), часто отвергая прежние социальные и хозяйственные практики и даже сознательно отказываясь от текстового наследия и вообще письменности², чтобы максимально защититься от поглощения государством и лежащей в его основе каталогизации. С этой точки зрения письменность становилась критерием культуры и сверхценностью лишь для тех, кому она была выгодна в деле формирования

¹ «Зомия — новое обозначение практически всех территорий, расположенных на высоте более чем 300 метров над уровнем моря от центральных высокогорий Вьетнама до северо-востока Индии и пересекающих пять государств Юго-Восточной Азии (Вьетнам, Камбоджу, Лаос, Таиланд и Бирму) и четыре провинции Китая (Юньнань, Гуйчжоу, Гуанси и частично Сычуань). Это пространство площадью 2,5 миллиона квадратных километров заселено сотней миллионов представителей различных меньшинств, формирующих изумительную по своему этническому и лингвистическому разнообразию общность». (Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 9).

«Моя концепция проста, соблазнительна и спорна. Зомия — крупнейший из сохранившихся на Земле регионов, чьи народы до сих пор не были поглощены национальными государствами. Её дни сочтены, хотя ещё совсем недавно подобные самоуправляющиеся общности составляли большую часть человечества. Сегодня равнинные государства воспринимают их как “живых предков”, тех, “кем они сами были до того, как изобрели поливное рисоводство, буддизм и цивилизацию”. Я же, наоборот, считаю, что жителей гор следует воспринимать как сообщества беглецов и бродяг, сознательно выбравшие для жизни необитаемые территории и в течение двух тысячелетий спасавшиеся от угнетения, с которым было сопряжено государственное строительство на равнинах, — от рабства, воинской повинности, налогов, барщины, эпидемий и войн. Большую часть районов, где они проживают, можно назвать осколочными зонами, или убежищем. <...> Зомия является и всегда была тем, что можно назвать “осколочной зоной” государственного строительства, весьма похожей на Кавказ и Балканы. На протяжении двух последних тысячелетий её постепенно, волна за волной, заселяли народы, отступавшие и бежавшие из государственных центров — от вторжений, набегов работорговцев, эпидемий и барщины». (Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 356).

² Игорь Подшивалов. Анархия в Сибири. М.: Common place, 2015. С. 323–329.

и поддержания государственного аппарата и обслуживающих его иерархий. Так, Дж. Скотт пишет:

«Равнинные рисовые государства становились центрами письменности не только как культовый оплот мировых религий, но и потому что письмо — ключевая технология административного и государственного управления. Сложно представить себе рисовое государство без кадастровых карт налогооблагаемых земель, реестров отработки барщины, расписок, статистического учёта, королевских указов, сводов законов, специальных соглашений, договоров и списков, списков, списков — короче говоря, без системы письменности. <...> Элементарная форма государственного управления — перепись населения и домохозяйств — основа системы налогообложения и воинского призыва. Из всех письменных текстов, сохранившихся от древнего города-государства Урук в Месопотамии, 85% составляют записи экономического характера»¹.

Становясь основным инструментом бюрократов, с одной стороны, письменность также превращалась в классовую демаркационную линию — с другой. Так, люди, предназначение которых трактовалось правителями и чиновниками как инструментальное, не посвящались в тайны письменности, придуманной и ревностно удерживаемой в кругу элит (так возник элитарный характер знания и впоследствии — науки). Их институционально не допускали до её изучения, чтобы впоследствии использовать неведение ею как аргумент для беспрепятственной эксплуатации.

Что касается сознательно ускользающих обществ и групп, то письменности они, как правило, противопоставляли богатую устную традицию, в которой высоко чтились сказители.

Характерно, что в таких условиях не возникало никакой единой версии прошлого — отчасти из-за необходимости скрывать его ради безопасности, отчасти из-за самой специфики передачи устного повествования и его открытости к дополнениям.

В свете этого становится очевидной связь между стремлением власти к самосохранению и расширению влияния — и устойчивым требованием единой версии истории в жёстких

¹ Игорь Подшивалов. Анархия в Сибири. М.: Common place, 2015. С. 335.

иерархических системах (в современности — с постоянным переписыванием школьных учебников в соответствии с каждым новым оттенком государственного курса и интересов властных элит). В этом смысле прошлое предстаёт перед нами своеобразной точкой опоры власти. Вернее, не само прошлое, а его вымышленный и герметичный образ, позволяющий ей убедительно заявлять о себе нечто в настоящем и планировать будущее. Этот взгляд отчасти выглядит ещё радикальнее тех, что высказывали Кропоткин и Беньямин: из его перспективы история как нарратив вообще выглядит лишь формой существования власти. Что, в свою очередь, позволяет объяснить, почему один из основных центров тяжести политической борьбы локализован именно в пространстве образов прошлого.

Если приглядеться к дискурсам, состоящим на этом поприще, в том числе в современной России, несложно заметить, что общей для них оказывается недопустимость множественного субъекта истории. Во всех случаях нарратив должен быть единственным, статичным и изложенным от псевдонейтрального лица (в действительности от лица субъекта власти). Опыты, отличные от его версии, объявляются маргинальными и даже вредоносными и максимально отвергаются как невозможные и немыслимые (уточнение: субъектом власти).

Напротив, в свободолюбивых обществах, ускользавших от больших политических систем, всегда сохранялась открытость к вариативным повествованиям о прошлом, что отражало существование множественного субъекта истории и делало возможным его полифоничный голос. Эта тактика уклонения от колонизации властью и избегания её методов широко использовалась в самых разных регионах мира¹.

Впрочем, её неизменно сопровождала интенсивная стигматизация со стороны так называемых «цивилизационных», то есть официальных дискурсов, маркирующих всё отличное от себя как «некультурное», «нецивилизованное», «дикое». Так сформировалась концепция тождества между «культурностью» и послушанием: культурными и цивилизованными стали признаваться только те общества и люди, которые соглашались на повиновение в рамках государственного порядка

¹ Игорь Подшивалов. Анархия в Сибири. М.: Common place, 2015. С. 345–348.

и беспрекословно принимали предписанные государством роли, практики и образ общего прошлого. Всякий, кто не хотел прослыть диким, должен был пополнить их ряды. Эта манипулятивная риторика возникла в самом начале разделения обществ на принявшие государственность и отвергнувшие её. Сохраняется она в большинстве национальных государств и по сей день. Впрочем, не только в отношении «не-титульных» этносов, но и в отношении вообще всех, кто сколько-нибудь отклоняется от спектра «нормальных» сценариев социализации, предписанных государством.

Одной из закономерных реакций на эту политику исключения стало появление контркультуры — как формы ускользания из-под прицельного взгляда государственной машины непосредственно внутри больших городов. Отвержение «нормальности» (как выяснилось, чреватой в основном войнами и катастрофами), нестабильная идентичность, отказ от участия в принудительных государственных практиках (уклонение от призыва, дезертирство, тунеядство, сетевые анонимайзеры, никнеймы, сквоттерство, фриланс и пр.) — все эти формы ускользания онтологически крайне созвучны буквальному территориальному ускользанию от машинерии государственной власти — в слепые для неё зоны, недоступные для администрирования и взыскания. С самого начала процветания Левиафана номадизм составлял наиболее распространённую тактику ускользания от его ежедневного насилия.

Поэтизация номадизма, начавшаяся на излёте XIX века, продолжилась в свободолюбивой лирике Ф. Г. Лорки, воспевающей цыганский народ, а ещё позже — во множестве других лирических, художественных и философских тенденций¹. Тексты авторов, вроде М. Лугонес, бесприютные поэты Перестройки (экзистенциально иступлённый сибирский панк, отверженное поколение дворников и сторожей), номадические мотивы в современной моде независимых дизайнеров, gypsy punk, альтерглобалистская эстетика, киноромантизация скитальчества² — пожалуй, наиболее яркие тому примеры.

¹ Например, в литературе и образе жизни битников, а затем хиппи, в жанре роуд-муви и так далее.

² Например, «Любовники с Нового моста» (Франция, 1991, реж. Леос Каракс), «Трансильвания» (Франция, 2006, реж. Тони Гатлиф).

Наряду с весьма распространённым отречением от текстов и письменности, свободолюбивыми обществами успешно применялись также аграрные тактики ускользания от государственности. Предпочтение осёдлому земледелию на полях — кочевого земледелия, а ему, в свою очередь, — собирательства — неизменно позволяло ускользающим обществам максимально дистанцироваться от государств именно территориально. «Для архитекторов государственного пространства любой значительный отход от поливного рисоводства в центре страны в сторону собирательства, характерного для отдалённых периферийных районов, был угрозой для концентрации рабочей силы и продовольствия, на которой и базировалась государственная власть»¹, — пишет Дж. Скотт и вспоминает фрагмент из поэмы кочевников: «Не выращивай виноград — будешь несвободен. Не выращивай зерно — будешь привязан к земле. Лови верблюдов, паси овец. Наступит день — будет на твоей главе царский венец»².

Действительно, равнинное земледелие делало крестьян максимально уязвимыми перед государством и полностью лишало их не только мобильности, но и возможности самоопределения: экономического, социального, культурного и экзистенциального. Предельно достигаемые для полицейского контроля, конфискации, налогообложения и санкций, жители равнин исторически оказывались обречёнными на принудительную унификацию, утрачивая своеобразие, а со временем — и память о нём. Предсказуемость и зримость циклов их урожаев неизменно помещала их в кабалу государственного хозяйствования. Единственным выходом для тех, кто не был готов мириться с этим порядком властвования, был переход на выращивание культур, допускающих мобильность, а также пригодных для территорий, недоступных для государства. Среди таких альтернатив равнинному рису оказались кукуруза и картофель³. Благодаря им появилась возможность не только оставить равнины и отправиться высоко в горы, но и при

¹ Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 273.

² Там же, с. 275.

³ Там же, с. 300–303.

первой же опасности быстро покидать обжитую территорию и перемещаться на следующую, захватив с собой зреющий урожай. За счёт этого «подобные горные сообщества не давали <государству> шансов легко себя поглотить или обрести рычаги воздействия. В случае опасности горные сообщества отступали, рассеивались, растекались, как мельчайшие капли ртути, будто действительно следуя правилу “разделяйся, чтобы не подчиняться”»¹. Общности же, оставшиеся на равнинах, подвергались дальнейшей селекции, централизации и унификации со стороны государства.

Всё это позволяет явственно увидеть: национальные государства, какими мы их знаем, в строгом смысле даже не являются по-настоящему этническими (в той мере, в какой государства сами изобретают образ этноса, к которому принуждают свои населения: вместе с сакральными культами, ритуалами и системами иерархий). Как же обстояли дела с этнической идентичностью ускользающих обществ?

Дж. Скотт пишет о текучести и полифонии идентичностей: «Многие горные народы имели в своём распоряжении целый набор идентичностей, которые применялись в разных ситуациях. <...> Группа могла поменять <и язык, и этническую самоидентификацию> за относительно короткий период времени в результате близких контактов с другими народами»². Интересный пример здесь представляют так называемые «этнические амфибии»: «Живя в тесном симбиозе с другим культурным комплексом, этнические амфибии учатся почти виртуозно соответствовать требованиям каждого типа культуры. Кис также упоминает луа/лава, подсечно-огневых земледельцев и анимистов, которые говорят на мон-кхмерском языке дома, но столь искусны в тайском языке, равнинных сельскохозяйственных технологиях и буддийских практиках, что могут превратиться в тайцев буквально за ночь, когда переезжают в долину»³; «Непонятные деревни на севере Бирмы были “проклятием для аккуратных бюрократов-чиновников”, которые

¹ Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 322.

² Там же, с. 322.

³ Там же, с. 353.

вплоть до последнего вздоха империи безуспешно пытались прочертить чёткие административные границы между нациями и шанами. Горные же народы никаких затруднений не испытывали — они без малейших сомнений знали, кем являются, а кем нет! Не разделяя маниакальной страсти исследователей и чиновников к взаимоисключающим и исчерпывающим категоризациям, горные народы не впадали в ступор от множественности идентичностей и их временной изменчивости»¹.

Часто избранная сообществом идентичность (или несколько идентичностей) сохранялась и добровольно закреплялась (например, в случае донского казачества). Так постепенно дискурсивно сформировались многие этносы, известные нам на сегодняшний день.

Всё это позволяет антропологам говорить о неправомерности распространённого представления о том, что этнос производит государство (как якобы следующую ступень своей эволюции). Наоборот, государство производит этнос: либо как принудительное формирование с транслируемой сверху идентичностью, либо как своеобразный побочный эффект, возникающий в сообществе в связи с ускользанием от государства и добровольным самоопределением².

В этом последнем смысле этнос представляет собой предельно условную идентичность, возникающую из противостояния государственности и призванную артикулировать требование самоопределения в качестве самоуправяемого безгосударственного формирования/общества. В том числе с «плавающей» этнической (культурной, политической и даже языковой) идентичностью — в зависимости от того, как именно эффективно в текущей момент уклоняться от машинерии государства.

Такой мыслили вольную Украину Н. Махно и анархистские повстанческие армии, боровшиеся за её свободу, что решительно отличало их позиции от украинско-националистических, то есть настаивающих на приоритете интересов Украины как государства, неизбежно производящего этатистский миф

¹ Джеймс Скотт. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. С. 356.

² Там же, с. 376.

о национальной и государственной идентичности со всеми вытекающими последствиями для её населения и экономики¹.

Итак, среди основных стратегий ускользания от машинерии власти (государства) можно выделить буквальное территориальное ускользание и ускользание в «серые зоны» внутри подконтрольной территории (контркультура, «теневая» культура и номадизм). Территориальное ускользание сопровождалось: переориентацией экономики на альтернативные сельскохозяйственные культуры, позволяющие удаляться от равнин и сохранять мобильность, не теряя урожая; максимальным уклонением от всех предписываемых государственностью практик и идентичностей; выработыванием собственных культурных идентичностей, зачастую нестабильных и изменяемых от случая к случаю; часто — отказом от письменности или даже сменой языка, что, в свою очередь, приводило к формированию множественных дискурсов о прошлом — с множественным субъектом истории (в противовес единому субъекту истории в имперской версии её дискурсов). Такое ускользание могло практиковаться как отдельными людьми или группами, так и целыми обществами. Это привело к формированию обширных пространств осознанной безгосударственности и анонимности.

Из перспективы концепции, разрабатываемой в данном исследовании, можно заключить, что все эти тактики ускользания так или иначе призваны защитить искомый социальный (или индивидуальный) субъект «от записи» поверх него «сказаний» власти. Сколько форм нанесения этих сказаний создаётся системой власти, столько форм ускользания от них возникает. При этом технически все эти формы создают как бы зеркальную инверсию текста власти и в этом смысле действительно диалектически производятся ею. Однако будучи произведёнными, то есть вызванными к жизни в качестве реакции, они заодно покидают и само пространство своего появления, делая возможным пространство за пределами власти. Поэтому даже сквозь призму постструктуралистской картины мира не возникает никаких проблем именно с онтологическим и техническим противостоянием ей: она запускает сопротивление (и в этом смысле оно возникает внутри неё и по-своему является её частью), но не детерминирует его на всём его пути. Так,

¹ Нестор Махно. Азбука анархиста. М.: ПРОЗАиК, 2013. С. 70.

ускользание исторически оказалось распространённой и действенной стратегией альтернативной субъективации и условием возможности свободы.

Бунт

Выше мы увидели, как важна для понимания механики власти гегелевская диалектика раба и господина и как вариативны её интерпретации, особенно в традиции критических теорий власти. Поэтому в вопросе онтологического противостояния власти мы вновь обращаемся к ней, но на сей раз — с помощью оптики М. Хардта и А. Негри.

Так, критикуя колониальный феномен европейской самости, до сих пор не изжитый и задающий новые формы расизму и (нео)колониализму, они приходят к заключению о том, что сама диалектика раба и господина представляет собой тезис, который может (и должен) быть снят через содержащийся в нём антитезис: взаимная зависимость раба и господина — это замкнутый круг, поскольку господин всегда обречён достигать лишь ложной формы признания, сам при этом навсегда оставаясь в ложном сознании.

Напротив, к истинному сознанию может прийти в этой схеме только раб, поскольку это от него в конечном итоге зависит судьба власти над ним его господина и его господского статуса: отказав ему в признании, он разрушает и господство над собой, и саму роль господина, как бы преодолевая его. Поэтому диалектика «статистики», тупиковая диалектическая формула, исторически оказывается лишь тезисом и может быть преодолена диалектикой «динамики», позволяющей истории двигаться дальше¹.

В этой точке онтологическое тесно сплетено с социальным и политическим, поэтому на самом фундаментальном уровне можно сказать, что речь идёт об отказе «от добровольного крепостничества», который и представляет собой начало подлинного противостояния². Этот онтологический разворот подразумевает весь диапазон форм непризнания: от простой «ненависти к власти»³ до восстания и «накопления революционных выступлений»⁴.

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 128.

² Там же, с. 193.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 247.

Так, бытие раба, отказавшегося переживать себя как раба, задаёт горизонт возможного для новых типов субъектности и, следовательно, для нового витка политического в истории. «Спектакль имперского порядка не поставлен раз и навсегда, на самом деле он открывает реальные возможности для решительного изменения сюжета и содержит новый революционный потенциал»¹, — заключают М. Хардт и А. Негри.

К этой смычке онтологического и политического обращались и другие мыслители рассматриваемой традиции. В своём трактате «Единственный и его собственность» М. Штирнер противопоставляет революции бунт. Фокусируясь на этой категории, мы оставляем за скобками практические тактики и стратегии сопротивления — такие, как стачка, профсоюзная борьба, демонстрация или восстание. И попадаем в сугубо онтологическое измерение (центральное для М. Штирнера). С точки зрения М. Штирнера, революция и бунт суть две разные формы сопротивления, не обязательно напрямую коррелирующие друг с другом.

С одной стороны, большинство представителей критических теорий власти находили это утверждение контрреволюционным и даже буржуазным. С другой стороны, профессорка политической философии и исследовательница анархизма К. Фергюсон отмечает, что именно голос Штирнера вносит существенный вклад в теорию революции, позволяя разглядеть важное условие её возможности и продуктивности: «Революции, не содержащие в себе онтологического бунта, опасны, <...> поскольку могут оказаться лишь очередной сменой хозяев»².

Что же представляет собой штирнеровский бунт? Прежде всего, речь идёт о преодолении власти внутри самого себя, а также любой формы стремления к ней. С этой точки зрения М. Штирнер как бы открывает уровень микрополитики, впоследствии подробно исследованный М. Фуко и его последователями. Так, он пишет: «Я владею собой только тогда, когда подчинён лишь себе и мной не владеет что-либо другое — Бог ли это, или власть, или закон, или государство, или церковь.

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 302.

² Kathy E. Ferguson. Why Anarchists Need Stirner. In: *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 177.

Идея господства над собой не имеет ничего общего с осуществлением власти над другими. Напротив, она предполагает определённую позицию недоминирования над другими, потому что желание власти опасно не только для окружающих, но прежде всего для самого индивида, ибо через зависимость от власти человек становится рабом своей страсти — подобно тому, как древние греки полагали, что быть тираном означало с неизбежностью потерять полный контроль над самим собой и тем самым обречь себя на неполноту власти»¹.

Вместе с тем М. Штирнер настаивает на преодолении и собственно интернализированной власти, пронизывающей человека с помощью различных властных институций, языка и господствующего дискурса. Это двойное противостояние он называет бунтом.

Спустя век к этой теме обратится и другой приверженец анархистских идей — А. Камю. Он опишет бунт как реакцию на абсурд (феномен, во многом близкий к тому, что Штирнер называет системой «призраков» или «идей-фикс»). Также это сделает Р. Ванейгем, который, развивая идеи ситуационистов, сформулирует концепты «революции повседневной жизни» и «обращения перспективы вспять» («Обращать перспективу — значит прекращать смотреть глазами общества, идеологии, семьи, других. Это значит хорошо знать себя, выбирать себя в качестве отправной точки и центра. Основывать всё на субъективности и следовать субъективной воле быть всем»²).

Однако в характерной для левых мыслителей XX века детерминистской оптике возможность такого сценария преодоления власти, с философской точки зрения, отнюдь не очевидна и во многом выглядит крайне проблематично. Именно эту проблематичность часто ставили в вину постструктуралистам и их последователям — например, М. Фуко и Дж. Батлер, указывая на то, что если субъект тотально детерминирован, сопротивление системам власти логически невозможно: «По мысли

¹ Макс Штирнер. Единственный и его собственность. Цит. по: Kathy E. Ferguson. Why Anarchists Need Stirner. In: *Max Stirner. Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2011. P. 184.

² Рауль Ванейгем. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. [http://avtonom.org/old/lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html](http://avtonom.org/old/lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html?q=lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html) (дата обращения: 20.05.2020).

Фуко, власть анонимна и в то же время вездесуща. Следовательно, нет никакого смысла говорить о классовом сознании, ибо сознание в таком случае у всех одно, и у пролетариев оно ничуть не менее “буржуазно”, чем у самой буржуазии»¹, — отмечает в послесловии к «Рождению биополитики» А. В. Дьяков.

Однако, во-первых, в этом популярном тезисе содержится очевидное противоречие: субъекты, производимые властью, и сами субъекты власти на карте властных отношений расположены в разных точках, и потому довольно затруднительно представить их идентичными друг другу как с точки зрения потенциала сопротивления, так и с точки зрения типа субъективности. И хотя эпоха общества потребления овладела мощными средствами воздействия на массовое сознание, этого инструментария по-прежнему недостаточно, чтобы гарантировать привилегированным классам полную безопасность перед лицом угнетённых групп, чей протестный потенциал, несомненно, выше, чем у них самих (как хорошо показали многочисленные события от Парижской коммуны до движений Оссури 2010-х).

Во-вторых, следует учитывать, что хотя в работе «Надзирать и наказывать» Фуко и утверждает, что индивид детерминирован текущей системой власти настолько, что она интернализуется им без возможности дальнейшего ей сопротивления, в «Истории сексуальности» он всё-таки разрабатывает и другой подход к проблеме детерминации. Этот подход позволяет непротиворечиво судить о возможности противостояния системе власти. Так, даже если допустить, что субъект производится системами власти, точка, где он становится именно субъектом (то есть постигает свою заданную подвластность), потенциально оказывается именно точкой его противостояния, поскольку, обнаруживая себя произведёнными отношениями власти, субъект открывает для себя возможность антитезиса и впервые по-настоящему становится способным к противостоянию произведшей его системе.

Ни из какой другой точки во всей детерминирующей системе власти это противостояние невозможно: чтобы возник антитезис, необходим тезис, и тезисом оказывается заданность

¹ Александр Дьяков. От переводчика. В кн.: Мишель Фуко. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010. С. 416.

системой власти. Только из этой позиции возможно помыслить противостояние сконструировавшей его системе власти, подобно тому, как только из конкретного тезиса возможно помыслить антитезис.

Так, Дж. Батлер пишет: «Принятие власти не является прямым процессом взятия власти в одном месте, переноса её в целости и сохранности и затем немедленного её присвоения; акт апроприации может включать в себя изменение власти, такое, что власть принятая или присвоенная работает против власти, что сделала такое принятие возможным. Где условия субординации делают возможным принятие власти, принимаемая власть остаётся связанной с этими условиями, но довольно амбивалентно; фактически принимаемая власть может сразу удерживать субординацию и сопротивляться ей»¹.

В этом смысле сопротивление фактически оказывается эффектом той самой власти, которой и противостоит детерминированный субъект. Д. Бенсаид продолжает эту идею так: «Свобода пробивается в лоне самих диспозитивов власти. Практика несёт в себе опыт и собственные знания, способные стать оружием альтернативной гегемонии»².

С этой точки зрения угнетённые сами представляют собой точку, в которой вообще возможно узнать об угнетении. Именно так они обретают возможность стать революционным субъектом, вырабатывающим антитезис к тезису собственной произведённости как класса — властью капиталистического государства. Так, антитезис, на который они окажутся способны, будет в полной мере соотноситься с тем, как именно они были произведены.

Таким образом, главная задача угнетённых состоит в том, чтобы провозгласить себя субъектом и противопоставить это утверждение властной репрезентации их как неосознанного объекта управления. Преодолевая интернализованную власть, угнетённый становится другим по сравнению с тем Другим, которого создаёт из него Один. Новую идентичность он обретает именно в этом антагонизме между идентичностью,

¹ Джудит Батлер. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002. С. 24.

² Даниэль Бенсаид. Спектакль как высшая форма товарного фетишизма. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2011. С. 33.

навязываемой ему Одним, и идентичностью того, кто борется за право на самоопределение.

По-видимому, именно так тема угнетённого субъекта входит в историю и культуру через символический образ борьбы, то есть через третий, подлинно эмансипаторный элемент рассмотренного антагонизма, так как на этом этапе угнетённый входит в поле политического, завоёвывает себе автономную идентичность и обретает новую субъектность. «Имя пролетариат есть чистое имя неучтённых, способ субъективации, включающий причастность несопричастных в новый спор¹, — пишет Ж. Рансьер. — Народ, оторванный от своей идентичности колониальным угнетением, становится в борьбе другим этой дружности. Он не возвращается к своей отвергаемой особости, но обретает в ней новую человечность»². Преодоление этого отношения власти становится основным условием для субъективации объекта власти, в которой он должен суметь противопоставить мифологии о себе — собственное видение себя. В случае, если ему это удастся, он может быть признан — или, по крайней мере, рассмотрен как субъект сопротивления с собственной идентичностью, но не как объект, описанный на языке власти³.

В этом пункте мы встречаемся с ещё одной значимой проблемой: проблемой восприятия и интерпретации субъектом/инстанцией власти процесса превращения её объекта в субъект. Суть её фактически сводится к вопросу о том, что первично: угнетение или сопротивление. Так, противостояние угнетённых в официальной риторике исторически представлялось как «беспорядки» и «проявление некомпетентности неблагонадёжных граждан». Этим объяснялась «неизбежность» репрессивных мер.

Однако сегодня ни консерваторы, ни либералы не берутся отрицать, что именно события, некогда описанные в таких терминах, подарили современному западному миру охрану труда, социальный пакет и восьмичасовой рабочий день (и потому осуждению забастовок рубежа веков они предпочитают

¹ Жак Рансьер. Несогласие. СПб.: Machina, 2013. С. 177.

² Жак Рансьер. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 178.

³ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 13–14.

вовсе умалчивать о них, насколько это возможно). Хотя на рубеже веков и государством, и корпорациями и — зачастую — общественным мнением стачки расценивались как нечто недопустимое и возмутительное.

Возвращаясь к логике, раскрытой в разделе о номинативных практиках власти, мы видим, что субъект власти заинтересован видеть в стачке именно саботаж, а не сопротивление и борьбу за права. По мысли М. Лугонес, это связано с отказом признать власть имущими сам факт угнетения ими рабочих: в их собственных глазах их действия носили легитимный характер и потому могли быть оправданы в классической логике капитализма. Именно такое непризнание факта угнетения не позволяет им увидеть в стачках и протестах сопротивление и приводит к закреплению за ними статуса «беспорядков» и «хаоса».

Примечательно, что этот механизм репрезентации остаётся актуальным и по сей день: в одном из своих последних эссе о бюрократии Д. Гребер анализирует официальную репрезентацию массовых протестов 2011 года в США Occupy Wall Street, нашедшую отражение в выходе на экраны фильма «Тёмный рыцарь». Сюжет фильма выстраивается вокруг того, как «злодеи оккупируют Уолл-стрит» и нападают на фондовую биржу. <...> Политика, основанная на воображении, по природе своей насильственна, поэтому нет ничего неуместного в том, что полиция вновь и вновь размазывает головы, на первый взгляд, мирных протестующих по асфальту¹.

Очевидно, что Д. Гребер ставит ту же эпистемологическую проблему, что и М. Лугонес: как и в каких категориях мы понимаем угнетение и сопротивление? Ответ на эти вопросы всегда зависит от того, в какой точке на «карте власти» мы находимся. Понятие «карта власти» М. Лугонес вводит для иллюстрации тезиса о том, что дихотомия власти и сопротивления представляет собой первичный источник различия между историями жизни разных людей: то, как именно пересекаются власть и сопротивление, определяет специфику каждой отдельной истории и формирует пространство своеобразия каждого конкретного индивида.

Карта власти — это карта возможных пересечений угнетения/сопротивления, составляющая эффективный инструмент

¹ Дэвид Гребер. Утопия правил. О технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 204.

для анализа социальной и индивидуальной реальностей. Её применение делает возможным анализ языков, наполняющих социальную реальность. Так, подобно пролетариату, отрицанию подвергаются и многие другие субъекты речи. Например, женщины: прочтение феминизма как формы необоснованной и опасной агрессии, лишённой адресата¹, поддерживает возможность игнорировать требования половины человечества и продолжать обесценивать её экономически, политически, сексуально, культурно и онтологически.

Аналогичным образом дело обстоит с протестом темнокожих людей, которые зачастую «изгоняются в мир слепого насилия, <поскольку> их отказываются рассматривать как активистов и признавать их сознательность»².

Однако координаты этих обесценивающих нарративов на карте власти позволяют установить как причины, специфику и направленности любого из них, так и уровень предвзятости его оценки социальной реальности.

Наряду с субъективирующим познанием собственной произведённости властью (о котором говорят, например, Батлер и отчасти Фуко), наряду с анализом угнетёнными степени интернализированности власти внутри самих себя (например, согласно М. Лугонес), а также наряду с разработкой сценариев выражения своей субъектности, альтернативной навязанной (исследуемой Ж. Рансьером, Дж. Агамбенom и др.), в критических теориях власти исследуются и другие тактики онтологического противостояния заточению внутри фигуры Другого и его исключению из видимой стороны реальности.

Таким образом, бунт представляет собой базовое проявление воли объекта власти к переозначиванию своего бытия и прорыву к нему, в поле субъектности. В терминах настоящего исследования бунт — это противостояние проекции, осуществляемой властью поверх таковости и конкретности исключённого Другого с целью нанести на него свои сказания (преимущественно — сказания о теле) и через это — в полной мере осуществиться.

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 211.

² Питер Гелдерлоос. Как ненасилие защищает государство. М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 44.

Все дальнейшие формы онтологического противостояния фактически отстраиваются именно от этого противостояния чистому экрану, необходимому для проекций власти. Закономерно, что чем больше такое противостояние будет нарушать протокол процедуры власти, тем интенсивнее и сокрушительнее она будет настаивать на сохранении порядка этого протокола и тем большее пространство будет открываться для дальнейших форм онтологического противостояния.

Гнев

XX век ознаменовал собой начало глобальной реабилитации внерациональных инструментов познания — с точки зрения их значимости для формирования образа и преломления материи окружающего мира. Начиная философией жизни и бергсоновским размышлением об эпистемологической значимости интуиции¹, заканчивая постструктуралистскими и метамодернистскими штудиями², эмоции прочно вошли в сферу интереса исследователей — как неотъемлемая часть процесса производства знания и как существенный элемент формирования повседневных практик. В том числе практик исторической субъективации.

В своей монографии «Культурная политика эмоций» С. Ахмед уделяет большое внимание политическому аспекту эмоций — как на уровне их генезиса, так и на уровне артикуляции. Исследуя эмоции как эффекты политической системы и, таким образом, как когнитивные установки, С. Ахмед обнаруживает, что они не только производятся в когнитивном пространстве социума — в качестве тезиса, но и — в качестве антитезиса — могут выражать онтологическое воление Другого.

Одна из таких эмоций — гнев. По мысли С. Ахмед, именно он зачастую лежит в основе рассмотренного нами выше стремления угнетённых к признанию себя в качестве субъекта. Однако она подчёркивает, что речь идёт отнюдь не о гневе господина, поскольку он лишь отражает недовольство невозможностью осуществлять полный контроль над кем-либо и над его условиями бытия — с целью удовлетворения собственных

¹ Анри Бергсон. Творческая эволюция. М.: Кучково поле, 2006.

² Например, Phil Hutchinson. *Emotion-Philosophy-Science*. In: *Emotions and Understanding*. London: Palgrave Macmillan, 2009. P. 60–80.

потребностей. К нему и его манипулятивной силе, напротив, надлежит выработать иммунитет, так как она представляет собой мощное орудие господства, а её действенность в существенной мере зависит от того, насколько ей придают значение те, на кого она направлена¹.

Речь идёт о гнев угнетённых: «Своим гневом угнетённые показывают, что воспринимают себя всерьёз; они исходят из своей способности самостоятельно судить об окружающем мире <...> и требовать уважения от угнетателей. <Так> гнев выступает в качестве требования уважения. <...> Такой гнев рождает перемены, а не разрушения², он формирует язык, на котором становится возможно возражать несправедливости³».

Так, например, важное место гнев как когнитивной установке отводят феминистские теории. Примечательно, что в случае женщин гнев в качестве когнитивной установки не просто оказывается методом артикуляции права на субъектность (как это происходит и с другими субъектами онтологического сопротивления), но также играет роль отрицания самих предписываемых содержаний «феминного», таких, как мягкость, беззащитность, привлекательность, улыбчивость и покорность — якобы присущих женщинам изначально, но на деле лишь замыкающим их в пространстве этих категорий под угрозой общественного осуждения.

Это отрицание находит отражение в эстетике феминизма второй и третьей волн: как в активистском искусстве по всему миру, так и в репрезентации женских персонажей многих современных режиссёров (таких, например, как братья Дарденн, М. Прово, К. Лоуч и др.). По мысли М. Лугонес, «первый, но крайне значимый шаг в политической работе с гневом — это принятие и признание друг друга в гнев»⁴.

Впрочем, такой взгляд на онтологизацию и субъективацию объекта власти не нов: на рубеже XIX–XX вв. Ж. Сорель уже размышлял о гнев угнетённых и искал возможности его

¹ Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. P. 105.

² Там же, p. 110.

³ Там же, p. 176.

⁴ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 117.

категориального обозначения. Так, он предложил делать различие между силой и насилием, под первой понимая манифестации системы власти, а под вторым — акты сопротивления ей: «Тогда мы можем сказать, что сила имеет целью установить социальный порядок, основанный на власти меньшинства, а насилие направлено на уничтожение этого порядка. Силу применяла буржуазия с самого начала новой истории, тогда как пролетариат действует теперь против неё и против государства насилием»¹. И всё же это разделение не прижилось в левой теории: вероятно, из-за непреодолимо отрицательных коннотаций понятия «насилие», не позволяющих реабилитировать и без того дискредитированный образ участников борьбы за освобождение.

Однако XX век дал ещё больше оснований для поисков путей легитимации онтологического и собственно физического, телесного сопротивления механизмам власти. Обобщая их, П. Гелдерлоос пишет: «Мы должны отказаться быть жертвами и отвергнуть идею того, что нам нужно покориться агрессору, чтобы избежать дальнейшего насилия. В реальности покорение агрессору только внесёт вклад в развитие дальнейшего насилия против других»². Такой взгляд на субъектность и её манифестации в XX веке оказывается общим местом для большинства теоретиков и практиков левой и либертарной мысли, а также целого ряда художников и писателей.

Вследствие этого эстетизация как экзистенциальных измерений, так и собственно практик сопротивления приобретает поистине грандиозные масштабы: тысячи художников воспели восставших трудящихся — в живописи, кинематографе, поэзии, прозе и музыке. К теме субъективации восставших и их пролетарского гнева обращались такие разные авторы, как С. М. Эйзенштейн, К. С. Петров-Водкин, П. Н. Филонов, К. С. Малевич, В. В. Маяковский, Б. Брехт, М. Горький, Д. Ривера, Ф. Г. Лорка, В. Беньямин, П. П. Пазолини, А. Бретон, Л. Арагон и многие другие. Благодаря им этой теме было суждено стать одной из самых ярких в XX веке и даже претерпеть

¹ Жорж Сорель. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. С. 170.

² The Will to Win: Women and Self-Defense, цит. по: Питер Гелдерлоос. Как ненасилие защищает государство. М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 89.

бюрократическую формализацию в идеологическом мейн-стриме соцреализма СССР.

В конце XX — начале XXI вв. романтизация субъектности восставших приобретает новые формы. В современном феминистском искусстве, проблематизирующем редукцию феминности к телесности, а также телесные и символические отношения власти, отражающиеся на судьбах женщин и девочек по всему миру (такие, например, как секс-траффикинг, домашнее насилие, сексуальное насилие, коммерческая объективация женщин¹, порноиндустрия, женские обрезания, табуирование тела и сексуальности женщин в странах третьего мира, запрет аборт и многое другое); в современном антифашистском эстетическом дискурсе; в эстетике альтерглобалистских дискурсов (например, сапатистов); в героической репрезентации курдских партизан и других проектах.

Таким образом, в XX веке гнев принципиально переосмысливается и переозначивается. Отныне речь идёт о двух видах гнева: о гневе как настойчивости власти в установлении однородного ей порядка и как о силе, противостоянии ей, как о самозащите её объекта, открывшего в себе волю к субъектности. Гнев этого порядка начинает рассматриваться критическими теориями власти как закономерный и часто необходимый инструмент реонтологизации и получает широкое эстетическое отражение, а через него — этическую реабилитацию, теоретических возможностей для которой не существовало прежде.

Рефлексия исключения и искусство

В XX веке одной из ключевых стратегий онтологического противостояния номинативным практикам власти, конструированию в качестве Другого и последующему исключению стала многообразная рефлексия исключёнными своего травматичного опыта деонтологизации и своих собственных альтернатив тому знанию о мире, которое было произведено властью как эпистемологическим драйвером, обеспечивающим прочное основание власти-Космосу/Логосу.

Это послужило важным импульсом для начала формирования гендерной теории, постконтинентальной философии

¹ Мария Рахманинова. Объективация как категория власти в феномене проституции: социалистический и либеральный подходы. Научное мнение. 2015. № 2. С. 34–41.

(формулирующей философские проблемы с позиции тех, кого Ф. Фанон называл «проклятыми землями»¹ — людьми с отложенной субъективностью)², а также постколониальных и деколониальных исследований — как академических, так и расположенных на стыке науки, искусства, социального и политического активизма и других практик, не поддающихся однозначной категоризации. Целью всех этих теоретических разработок и практик оказался протест против вшитых в западную эпистемологию репрессивных механизмов, рассмотренных нами выше.

Сегодня заметное место среди форм рефлексии травматичного опыта исключения (а также преодоления этой травмы) занимают феномен деколониального эстетизма и феномен феминистского искусства. Последнее для России всё ещё остаётся достаточно новым явлением. Составительницы сборника статей и одновременно словаря, посвящённого выставке «И — искусство. Ф — феминизм», определяют его так: «Феминистское искусство предполагает соединение эстетики и общественной деятельности. Оно <...> адаптирует существующие формы в искусстве и изобретает собственные, помогает осознавать изменения, происходящие в обществе, например, меняющиеся гендерные стандарты и роли. В отличие от других видов искусства феминистское предлагает обратить внимание на рутинные каждодневные практики власти и подчинения, растворённые в коммуникации людей»³.

Таким образом, предметом рефлексии травмы исключения становится, во-первых, социально-политический опыт объектов власти, а во-вторых, стратегии преодоления его травматичности и выхода в собственную, уникальную субъектность, свободную как от репрессивной роли Другого, так и — впоследствии — от самого опыта коллективного женского субъекта (как вынужденного в условиях системной власти, блокирующей доступ к конкретной таковости субъекта).

¹ Франц Фанон. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов». В кн.: Антология современного анархизма и левого радикализма. Т. 2. Екатеринбург: У-Фактория, 2003. С. 15–78.

² Мадина Тлюстанова. Постколониальная философия: пост- и неометафизический поворот. Вестник РУДН. 2013. № 2. С. 61.

³ И — искусство. Ф — феминизм. Актуальный словарь. М.: Фонд Розы Люксембург, 2015. С. 109.

Размышление из такой перспективы находит выражение не только в практиках рефлексии женского субъекта, но и в сценариях поиска «правды» об угнетённых вообще. Целый ряд кинематографистов и художников обращается к этому исследовательскому ракурсу и формирует современное политическое искусство — во-первых, как форму рефлексии об обращении объектов власти в свободные субъекты, во-вторых, как эстетическое отражение мира в качестве неотвратно политического измерения.

Такое видение мира, скорректированное и расширенное в сравнении с классическим философским взглядом, размечающим его как изначально якобы нейтральное пространство, предполагает расширение вслед за ним и объекта рефлексии художников и мыслителей. Отныне они вынуждены прибегать к новым методам и подходам, а также искать новые формы эстетического вопрошания — соразмерного этому новому образу мира.

Так, британский режиссёр-авангардист Д. Джармен не только рефлексировал об упадке классической западноевропейской рациональности в терминах её скрытого потенциала к власти (как в фильме «На Англию прощальный взгляд»¹), но и берёт на себя смелость произвести ревизию европейской культуры с помощью категориального аппарата квир-теории. Для этого он гипотезирует и исследует в ней ранее табуированные мотивы, сюжеты и элементы (как, например, в картинах «Караваджо»² или «Себастьян»³).

Эстетизм угнетённых становится центральной темой и для К. Лоуча: он наводит фокус на те переплетения повседневности бедняков (выражаясь языком М. Хардта и А. Негри), которые ускользают от туристического взгляда, увлечённого респектабельной стороной английской культуры. Фактически К. Лоуч формирует эстетический код, различимый лишь из позиции бедняков, соединяя зримую для них красоту мира, доступные им радости трудной повседневности, понятное им возвышенное (например, как в картине «Град камней»⁴, где бедная семья

¹ «На Англию прощальный взгляд» (Великобритания, Германия, 1987, реж. Дерек Джармен).

² «Караваджо» (Великобритания, 1986, реж. Дерек Джармен).

³ «Себастьян» (Великобритания, 1976, реж. Дерек Джармен).

⁴ «Град камней» (Великобритания, 1993, реж. Кен Лоуч).

терпит лишения ради покупки платья для первого причастия дочери). В современном европейском кино эстетизм угнетённых составляет основной объект исследования целого ряда крупных режиссёров, в числе которых Р.В. Фассбиндер, братья Дарденн, К. Швохов, Л. Каракс и др.

Что касается деколониального эстетизма, то, во-первых, он заряжен критически относительно современного искусства и в целом современных представлений о прекрасном. Во-вторых, он предполагает «парадигматический сдвиг от противостояния (негативной модели) к ре-экзистенции»¹, то есть производство нового эстетического высказывания, созвучного своеобразию реальных экзистенциальных ландшафтов исключённых, неразличимых за вменённой им «экзотичной» инаковостью. Под экзистенциальными ландшафтами в данном случае подразумеваются и способы переживания окружающего мира (как культурного, так и природного), и себя в нём, и форм восприятия истории, и основных модусов бытия: труда, творчества, любви, сексуальности, смерти.

Исследовательница деколониальной и постколониальной эпистемологии М.В. Тлостанова в своей статье «Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизма» наводит фокус на проблематику деколониального искусства. По её оценкам, в настоящий момент происходит «переход от отрицания и критики, стоявших в центре внимания (критических теорий власти. — *Прим. авт.*) до сих пор, к более тщательной разработке основ не-расистского и не-патриархального будущего»². Это означает, что сегодня перед обществом стоит задача создать такие науки о человеке, которые бы «ставили модернность играть не на своём поле, вне рамок её собственной материалистической, технократической, бинарной логики»³.

Вслед за мыслителями Франкфуртской школы, находившими в искусстве мощный потенциал для освобождения

¹ Мадина Тлостанова. Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизма. http://e-notabene.ru/ca/article_141.html (дата обращения: 20.05.2020).

² Мадина Тлостанова. Деколонизация гуманитарного знания. Вестник РУДН. 2009. № 1. С. 12.

³ Там же.

человека и общества (что отражено, например, в концепции Эстетического Восстания Г. Маркузе¹), приверженцы деколонизального направления критических теорий власти также придают большое значение эстезису как форме онтологического противостояния механизмам многообразных систем власти.

Таким образом, ещё шопенгауэровская надежда на искусство как средство духовного освобождения обретает неожиданное воплощение в концепциях мыслителей XX и XXI вв., позволяя им работать с собственной актуальной повесткой и производить созвучное ей высказывание. По мере того, как представление о мире политизируется, перед художниками встают новые задачи: как в смысле повествования об этом новом образе мира, так и в смысле участия в нём с помощью работы с выразительной формой.

Вместе с изменением объектов рефлексии изменяется и субъект эстетического высказывания, радикально трансформируя тем самым прежний образ мира, некогда полученный от экспертов и специалистов различных внешних повседневности институций. В этом смысле искусство и эстетические практики постепенно становятся инструментом для саморефлексии нового многомерного субъекта и проговаривания им собственного опыта. Благодаря этому они также оказываются продуктивным средством для формирования нового знания о мире.

Любовь

Наряду с бунтом, гневом, интеллектуальной и художественной рефлексией к тактикам онтологического противостояния в критических теориях власти также часто относят любовь.

Пристально исследуя альтюссеровский концепт интерпелляции, М. Долар приходит к выводу, что он охватывает отнюдь не весь диапазон процесса субъективации. Отталкиваясь от лакановского психоанализа, М. Долар отмечает: «Согласно Альтюссеру, субъект поддерживает работу идеологии;

¹ Герберт Маркузе. Эрос и цивилизация. В кн.: Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003. С. 165.

в психоанализе субъект появляется там, где идеология терпит поражение»¹.

По мысли М. Долара, именно в этой точке превращения индивида в субъект появляется своего рода слепое пятно, разрыв между уже-не-индивидом и ещё-не-субъектом. В нём и становится возможным остаток Реального, недостижимый для активности символических структур Воображаемого (в том числе идеологии). Этот остаток, согласно психоанализу, может, к примеру, становиться впоследствии причиной склонности пациента к аддиктивной привязанности («любви») к своему психоаналитику.

Такое понимание интерпелляции позволяет предположить, что любовь возникает за её пределами. В этой точке М. Долар усматривает возможность практически картезианской самости, «тёмный угол», в котором в субъекте (преодолевшем уровень индивида, *materia prima*) остаётся что-то, кроме субъекта как продукта идеологии. И это «что-то» может быть открыто в опыте любви.

Впрочем, здесь требуется сделать одно важное уточнение: опираясь на работу З. Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого “Я”»², М. Долар указывает на то, что зачастую «субъект живёт в страстном ожидании закона. Такая любовь отнюдь не находится по ту сторону интерпелляции; скорее, она формирует замкнутый круг страсти, ловушку, в которую субъект заманивается своим государством»³.

В самом деле, З. Фрейд говорит о любви такого рода на примере церкви и войска так: «В <церкви>, как и в войске (несмотря на то, что массы эти столь различные), существует одно и то же ложное убеждение (иллюзия), что глава — в католической церкви Христос, в армии — главнокомандующий — любит

¹ Младен Долар. По ту сторону интерпелляции. <https://magazines.gorky.media/nz/2012/5/po-tu-storonu-interpellyaczii.html> (дата обращения: 20.05.2020).

² Зигмунд Фрейд. Массовая психология и анализ человеческого «Я». https://royallib.com/book/freyd_zigmund/zigmund_freyd_massovaya_psihologiya_i_analiz_chelovecheskogo_ya.html (дата обращения: 20.05.2020).

³ Младен Долар. По ту сторону интерпелляции. <https://magazines.gorky.media/nz/2012/5/po-tu-storonu-interpellyaczii.html> (дата обращения: 20.05.2020).

одинаково всех индивидов, входящих в массу. От этой иллюзии зависит всё; если она исчезнет, тогда немедленно, поскольку позволят внешние условия, распадутся как церковь, так и войско. Относительно этой одинаковой любви Христа сказано прямо: “Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне”. Он относится к каждому из индивидов, составляющих массу, как добрый старший брат, он заменяет им отца. Все требования, предъявляемые к индивидам, являются производными этой любви. Церковь отличается демократизмом именно потому, что перед Христом все равны, все пользуются в одинаковой мере его любовью. Не без глубокого основания однородность христианской общины сопоставляется с семьёй, и верующие называют себя братьями во Христе, то есть братьями по любви, уделяемой им Христом»¹.

С точки зрения М. Долара, эта инфантильная эдипальная установка создаёт блокировку доступа субъекта к пространству вне интерпелляции, замыкая его на фигуре символического Отца. По этой причине поддержание в субъектах инфантильности оказывается одной из центральных задач сложившейся матрицы власти: чем эффективнее их способность к привязанности осваивается пространством интерпелляции, тем лояльнее они будут к любым действиям, производимым с ними инстанциями этой матрицы.

В этом смысле растворение в символическом теле Отца (а также церкви, войска или закона) становится требованием Супер-Эго, обращённым к субъектам, и оно направлено на недопущение индивида к контролю над собственным либидо или, в перспективе концепции М. Долара, к «потаённому» пространству недетерминированной самости.

Предпосылки этого взгляда прослеживаются уже в событиях 1960-х гг. в Европе и Америке, когда марксизм и психоанализ впервые соединились в оптике Франкфуртской школы, а популярность В. Райха достигла своего пика. Образ любви стал ключевым образом эпохи², а также эмблемой сексуальной

¹ Зигмунд Фрейд. Массовая психология и анализ человеческого «Я». https://royallib.com/book/freyd_zigmund/zigmund_freyd_massovaya_psihologiya_i_analiz_chelovecheskogo_ya.html (дата обращения: 20.05.2020).

² Мария Рахманинова. Власть и любовь в левом гендерном дискурсе. Вопросы теории и практики. 2015. № 7 (57). Ч. II. С. 148–153.

революции, провозгласившей отказ от репрессивной традиции дисциплины и порядка¹.

В этот период сексуальность была переосмыслена как мощный потенциальный источник противостояния репрессивной системе капиталистической экспансии, традиционно похищающей телесность индивида для его полного подчинения и инструментализации. Фактически это был бунт против всё более технократической бюрократии, противопоставить которой предлагалось нечто прямо обратное ей: творчество, удовольствие, трансгрессию, живую коммуникацию.

Дискурсы, формировавшиеся вокруг этого стремления, оказали огромное влияние на идейный климат как своей, так и последующих эпох и сформировали условия для возникновения целого ряда художественных и интеллектуальных течений, разрабатывавших собственные тактики онтологического противостояния власти. Среди этих дискурсов важное место занимал Ситуационистский Интернационал. Именно с его теоретической площадки за несколько десятилетий до М. Долара схожие идеи высказывал ситуационист Р. Ванейгем — правда, не обращаясь к Альтюссеру напрямую.

Так, он полагал, что основной тактикой онтологического противостояния объективации властью должен стать своего рода осознанный провал встречи с ней, то есть — обращаясь к альтюссеровской «интерпелляции» — её провал. Парадоксально, но именно благодаря тому, что власть знает имя своего адресата, она может не дозваться его — в случае, если он не будет откликаться. Р. Ванейгем иллюстрирует эту мысль, обращаясь к диалогу между кэрролловской Алисой и комаром:

«— Хочешь потерять своё имя?

— Нет, — испугалась Алиса. — Конечно, не хочу!

— И зря, — сказал Комар небрежно. — Подумай, как это было бы удобно! Скажем, возвращаешься ты домой, а никто не знает, как тебя зовут. Захочет гувернантка позвать тебя на урок, крикнет: “Идите сюда...” — и остановится. Имя-то она забыла. А ты, конечно, не пойдёшь — ведь неизвестно, кого она звала!

¹ Ulrike Heider. *Vögel ist schön. Die Sexrevolte von 1968 und was von ihr bleibt*. Berlin: Rotbuch Verlag, 2014.

— Это мне не поможет, — возразила Алиса. — Даже если она забудет моё имя, она всегда может сказать: “Послушайте, милочка...”

— Но ведь ты не Милочка, — перебил её Комар. — Ты и не будешь слушать!»¹.

Таким образом, по Р. Ванейгему, игнорируя интерпелляцию, мы оказываемся вне поле действия власти — в не предусмотренном ею зазоре, где нас невозможно распознать (о чём впоследствии и будет говорить М. Долар). Этот зазор создаётся несколькими способами, которые сам Р. Ванейгем объединяет понятием «*detournement*» (в некоторых переводах «диверсия»).

В первом приближении *detournement* — это чисто штирнеровское возвращение к собственной субъектности: «Обращать перспективу вспять — значит прекращать смотреть глазами общества, идеологии, семьи, других. Это значит хорошо знать себя, выбирать себя в качестве отправной точки из центра. Основывать всё на субъективности и следовать субъективной воле во всём. <...> Действия, уничтожающие власть, и действия, творящие свободную индивидуальную волю, идентичны»².

Как же возможен *detournement*? Ванейгем понимает эту «точку разрыва» несколько шире, чем М. Долар, и более нищезански. Фактически он отталкивается от собирательного образа воли к жизни и конкретизирует его в ряде практик, общим для которых является аспект творчества, поскольку лишь творчество не подлежит интеграции властью, сущностно составляя её прямую противоположность: оно несёт в себе витальность, субъективность и спонтанность, власть же всегда дисциплинарна, механистична и некротична.

Р. Ванейгем, с одной стороны, обращается к психоаналитическому дискурсу освобождения содержаний бессознательного от репрессий культуры, с другой — говорит именно о практиках: спонтанности (из неё в ситуационизме появляется знаменитая теория дрейфа); радости; страсти; «саботажа

¹ Льюис Кэрролл. Алиса в Зазеркалье. <http://alice.cherry-design.ru/chapter.php?book=201&id=3> (дата обращения: 20.05.2020).

² Рауль Ванейгем. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005. С. 188.

механизмов экономического и культурного потребления»¹; эмпатии, основанной на идентификации с другими; игре — но не в либеральном и состязательном понимании Й. Хёйзинги², а в либертарном понимании постколониальных философов; поэзии; преодолении истории как диктатуры прошлого — в пользу целостного хронотопа настоящего, вытесненного технократической машиной производства и потребления. Его Р. Ванейгем по-бергсоновски называет «единым хронотопом любви, поэзии, удовольствия и общения, <...> реальной жизнью без мёртвого времени»³ и противопоставляет его времени отчуждения и роли, так глубоко впоследствии понятому режиссёром И. Бергманом — например, в фильме «Персона» (одном из самых значимых с философской точки зрения).

Одно из центральных мест в этом широком диапазоне тактик онтологического противостояния у Р. Ванейгема, как и у М. Долара, занимает любовь. Он осмысляет её как прибежище интимности и субъектности, дольше всего способное удерживать позиции при штурме со стороны всё инкорпорирующей власти, уже научившейся «переваривать» и игру, и творчество, и поэзию.

Если дружба, по Р. Ванейгему, это бытие в совместном проекте, то любовь — бытие в совместном моменте. И в этом смысле ванейгемовский концепт любви продолжает его концепт воссоединённого хронотопа «здесь-и-сейчас». Любовь, по Р. Ванейгему, «стремится к реконкисте утраченных земель»⁴, что само по себе представляет опасность для форм власти, оккупирующей эти «земли».

И хотя в необуржуазном обществе любовь — как и другие фундаментальные практики онтологизации — подвергается, с одной стороны, атакам рынка, а с другой — репрессиям со стороны общественной морали, всё же в случаях, когда

¹ Рауль Ванейгем. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005. С. 200.

² Йохан Хёйзинга. Человек играющий. http://royallib.com/book/heyzinga_yohan/Homo_Ludens.html (дата обращения: 20.05.2020).

³ Рауль Ванейгем. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005. С. 232.

⁴ Там же, с. 265.

индивиды находят способ встретиться именно в едином совместном хронотопе, они попадают именно в онтологическую, а не в церемониальную практику и в этом смысле оказываются защищены от отчуждающих механизмов систем власти.

Вопрос лишь в том, что по мере усложнения последних шансов на такую встречу у каждого последующего поколения становится всё меньше. Так возрастают атомизированность общества и отчуждение даже в самом интимном — телесном смысле: «В перспективе власти живые существа, идеи и вещи существуют не для моей радости, но для того, чтобы служить хозяину, — пишет Р. Ванейгем. — Для неё нет ничего реального, и всё функционирует в порядке принадлежности. <...> Любовное отчаяние происходит не от того, что любовники не могут обладать друг другом, но, скорее, от того, что, даже находясь друг у друга в объятиях, они рискуют утратить контакт и уже никогда не встретиться вновь; знать друг друга только в качестве предметов»¹.

Во всех этих формах *detournement* субъект встречается с возможностью изменять мир. Этот момент ситуационисты называют «обращением перспективы вспять»², составляющей основу онтологического противостояния механизмам власти на всех уровнях: телесности, языка, коммуникации, репрезентации, искусства и встречи с миром. В этом смысле радикальный ситуационистский синтез штирнерианства и структуралистского фрейдомарксизма оказывается важной вехой в традиции мысли об онтологическом противостоянии власти.

Подобно ситуационистам и неомарксистам (как, например, М. Долар), впоследствии с темой любви работали многие другие представители левой философской традиции. Так, М. Хардт и А. Негри провозглашают любовь важнейшим основанием «биополитического производства», уточняя политическое как витальное и созидательное и отказываясь от его классической колониальной трактовки как «циничного макиавеллизма политиканов»³. Любовь для них выступает основанием кооперации,

¹ Рауль Ванейгем. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005. С. 258–259.

² Там же, с. 194.

³ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 358.

служащей продуктивной гибридности (в альтерглобалистском смысле) и производящей новый тип тела — тела за гранью капиталистической меры, формирующей телесные практики и сами тела в соответствии со своими установками.

Речь в данном случае идёт не только об индивидуальном телесном освобождении — о чём хорошо знали уже фрейдомарксисты и на чём «споткнулся» 1968 год, «утонув» в своих же освободительных практиках, но о «телесном» освобождении масс, о создании «новых тел за пределами эксплуатации»¹ и через это — о формировании принципиально другого типа общества, а значит — и нового революционного субъекта.

Тело этого субъекта, с одной стороны, становится возможным, по М. Хардту и А. Негри, прежде всего через «проект любви»², противопоставляемой власти Империи, а с другой, обращаясь к этому проекту, делает возможным ««град Земной» из тьмы и растерянности, в которые его ввергает Империя. Так, «массы обретают власть для утверждения своей автономии, передвигаясь и выражая себя посредством аппарата возвращения себе пространства, его широкого освоения и утверждения свободы перемещения»³.

В этом смысле любовь — как основание автономии нового субъекта — становится главным антитезисом биовласти как формы тоталитарной политики пространства. Поэтому М. Хардт и А. Негри разрабатывают концепт глобального гражданства⁴ — как основания для новой картографии и нового размещения автономного субъекта в пространстве мира. Таким образом, как на онтологическом, так и на политическом уровне биовласть преодолевается витальной биополитикой проекта любви и солидарности.

М. Лугонес также посвящает теме любви целую главу, исследуя принципиальное различие когнитивных установок на любовь и на власть и разрабатывая эпистемологический концепт любви. Она описывает властный взгляд как взгляд, сфокусированный субъектом власти на самом себе и на объектах окружающего мира лишь в меру того, насколько

¹ Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 377.

² Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 380.

³ Там же, с. 367.

⁴ Там же, с. 369.

они могут быть им использованы (подробнее мы разобрали этот вопрос в параграфе о картезианском субъекте). Такому взгляду М. Лугонес противопоставляет антикартезианский способ полагания «объекта», подразумевающий готовность вчувствования и вникания в другого и его индивидуальные обстоятельства.

С точки зрения М. Лугонес, такая модальность может быть ёмко описана с помощью категории любви, понимаемой как когнитивная установка на постижение не только другого, но и того, что для него значимо. «Любящий глаз, — пишет она, — это глаз того, кто осознаёт, что для понимания увиденного необходимо смотреть за пределы собственных интересов, страха, предубеждений и воображения»¹.

Для того чтобы объяснить, как это возможно, М. Лугонес продолжает концепцию Гуссерля (и её интерпретации постструктуралистами) и разрабатывает «теорию миров», согласно которой общество представляет собой сцепление и наложение самых разных измерений, населенных людьми, каждый из которых может существовать как в одном, так и в нескольких мирах одновременно. М. Лугонес полагает, что путешествие в чужие «миры» составляет важное условие понимания того, как их обитатели сами чувствуют и мыслят себя и свои отношения с миром. Такое понимание необходимо для понимания общества и процессов, происходящих в нём, поскольку оно обеспечивает возможность идентификации с самыми разными людьми и, следовательно, определённый уровень социально-политической эмпатии к ним, возможность признания в них субъекта. М. Лугонес пишет: «Мы полностью зависимы друг от друга, поскольку главным условием нашей коммуникации является возможность быть понятыми другими. Без этого понимания наше взаимодействие не может стать осмысленным, и мы не можем быть не только солидарными, но даже просто видимыми друг для друга. Без него мы фактически исчезаем. Поэтому странствие по “мирам” друг друга позволяет нам быть явленными в своём бытии — благодаря любви друг к другу»² <...> Отправляясь в мир другого, мы становимся

¹ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 85.

² Там же, p. 86.

способны понять, каково это, быть им, и каково быть нами — в его глазах. <...> Не зная мира другого, мы не знаем и самих себя; без этого знания мы становимся по-настоящему одинокими, так как окружающие остаются для нас непроницаемо тусклыми. <...> Путешествуя в миры других людей, мы вдруг открываем, что те, кто в одном мире является лишь объектами презрения, в другом — оказываются субъектами, живыми существами, способными к сопротивлению»¹.

Так, мы видим, что М. Лугонес, с одной стороны, продолжает мысль Гегеля о том, что узнавание себя требует наличия других субъектов, но, с другой, спорит с его идеей о том, что неизбежным условием для этого является враждебность и напряжённость. Напротив, она настаивает на принципиальной возможности альтернативного восприятия и конструирования социального и индивидуального события. Поэтому любовь-познание становится для неё одной из центральных тактик онтологического противостояния и, таким образом, субъективации: именно она создаёт основу для подлинной солидарности угнетённых (и с угнетёнными) и возможности их сопротивления и борьбы за собственную самость.

Среди других тактик онтологического сопротивления властной объективации М. Лугонес выделяет рефлексию о языке, деконструкцию дискурсов власти через иронию и игру, дискредитацию властных типов субъективности через высмеивание их несостоятельности (ведь господа без рабов беспомощны). Например, через вызывающий отказ от обслуживания угнетателей; расшатывание демаркационных линий социального порядка; разоблачение самой техники процесса производства Другого и её логических противоречий; любые формы деконструкции навязанного образа Другого; поэтизирование метизации²; мультилингвистическое экспериментирование (так, в своём тексте М. Лугонес наряду с официальным академическим английским языком использует фрагменты мексиканского варианта испанского языка с целью указать на колониальную природу доминирования английского языка в поле легитимного звучания речи); а также кросскультурность,

¹ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 97.

² Физическое смешение разных этносов.

трансгрессивность (противопоставляемую дисциплинарности) и солидарность¹.

Таким образом, деколониальная теория онтологического сопротивления М. Лугонес выстраивается вокруг формирования активного субъекта, чья субъективность формируется на пересечении различных форм угнетения, имплицитно содержащих в себе соответствующие формы противостояния им.

Однако не менее важным аспектом онтологического противостояния системам угнетения является рефлексия над ними самим субъектом власти. Эта форма противостояния по ряду причин является проблематичной, и тем не менее многие исследователи находят её возможной.

Например, интерсекциональный анализ власти позволяет обнаружить те причины, по которым крайне затруднительно поменять вмонтированные в структуру общества настройки власти, и, основываясь на этом открытии, предлагает некоторые эффективные эпистемологические, онтологические и коммуникационные тактики, способные минимизировать её функционирование и степени влияния на формирование субъективности. Однако исторический опыт показывает, что такая рефлексия оказывается одной из самых трудновыполнимых задач.

В своей монографии «Привилегия, власть и различие» А. Джонсон уделяет много внимания вопросу проблематичности открытия (и тем более признания) механизмов власти её субъектом. Этот тезис продолжает идею М. Лугонес о том, что власть состоит в неспособности видеть себя осуществляющим её, а также тезис С. Ахмед о том, что субъект власти способен слышать в возражении только шум, поскольку возражающий для него априори деонтологизирован. Это означает, что он не в силах не только понять сообщение угнетённого, но и признать существование объективных обстоятельств, делающих его возможным и закономерным.

Тем не менее попытки преодолеть это, на первый взгляд, непреодолимое препятствие предпринимались и продолжают предприниматься по сей день: как в теоретическом, так и в активистском измерениях. По мере усложнения знания о власти

¹ Maria Lugones. *Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 145.

последнее претерпело существенное теоретическое углубление и сформировало целую традицию рефлексии скрытых механизмов власти (что нашло отражение, например, в разработке эгалитарных практик коммуникации, либертарной педагогики¹, антииерархических методов принятия решений и так далее²).

Между тем А. Джонсон полагает, что именно такое положение вещей, при котором субъект власти может позволить себе не задумываться о своём господстве, приводит к ряду трудно-разрешимых проблем во всём обществе, что делает его болезненным и деструктивным: «Огромное количество серьёзных общественных проблем выстраивается вокруг привилегии, власти и различия по признаку расы, сексуальной ориентации, этничности, инвалидности, класса³. <Однако> мы не можем остановить угнетение, просто притворившись, что его нет. <...> В большинстве культур власть поддерживается системой привилегий и скрывает реальность угнетения, обесценивая его или пряча его за эвфемизмами, виктимизируя угнетённых и отвлекая внимание от их страдания»⁴. Для решения этих проблем А. Джонсон — как и другие сторонники интерсекционального подхода — указывает на необходимость рефлексии над собственными повседневными практиками коммуникации и над отношением к голосу тех, кто заявляет об опыте дискриминации⁵. Только так можно содействовать глобальной смене классической парадигмы, нормализующей угнетение, — парадигмой, отказывающейся от него.

Таковы некоторые наиболее выразительные интерпретации любви как стратегии реонтологизации и противостояния процедурам власти. По всей видимости, в той мере, в какой основание, вызывающее их к жизни, остаётся актуальным,

¹ *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education*. Oakland: PM Press, 2012; Judith Suissa. Anarchism. Utopias and Philosophy of Education, in *Journal of Philosophy of Education*, 2001, vol. 35, no. 4.

² Настольная книга по консенсусу. М.: Радикальная теория и практика, 2014; Питер Гелдерлоос. Консенсус: принятие решений в свободном обществе. М.: Радикальная теория и практика, 2010.

³ Allan Johnson. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw-Hill, 2006. P. 7.

⁴ Там же, p. 136–138.

⁵ Там же, p. 146.

они будут развиваться и дальше, ставя перед исследователем всё новые вопросы и проблемы. Многообразие этих вопросов на сегодняшний день расположено в диапазоне от форм межличностной коммуникации до разнообразных политических стратегий коллективного субъекта.

Так, например, пока ещё не вполне понятно, какой именно будет любовь (и, в частности, сексуальность) в случае исчезновения гендерной идеологии (провал советского эксперимента в этом вопросе явно препятствует сколько-нибудь реалистичному прогнозированию, предоставляя нам напряжённо наблюдать за опытом обществ, проходивших путь трансформации гендерной идеологии постепенно).

Открытым также остаётся вопрос о способах сохранения политичности любви как стратегии реонтологизации и сборки исторического субъекта, в особенности учитывая также и политический провал сексуальных революций 1968 года. В самом деле, как провести грань, за которой витальность перестаёт быть политической и становится бесплодно-гедонистичной? Где она начинается в качестве эмансипирующего начала и где прерывается? Где любовь ещё представляет собой мощную субъективирующую силу, позволяющую преодолеть границы, искусственно выстроенные системами власти, а также господствующей идеологией, а где, напротив, оборачивается эскапизмом? Какое место эта стратегия реонтологизации должна занять среди прочих — учитывая специфику текущей исторической ситуации? Как возможно повлиять на сам концепт любви и его репрезентацию в существующем мире, преодолев его идеологическую привязку к экономической институции моногамного брака и расширив его до масштабов гносеологической и политической практики? Эти и многие другие вопросы уже сегодня встают перед социальной философией и требуют самого пристального изучения. Вероятно, именно они задают дальнейшую траекторию развития концептуализации любви в качестве эмансипаторного метода.

Итак, мы установили, что, наряду с анализом практического сопротивления условиям власти и угнетения, тактики онтологического противостояния власти составляют одну из центральных тем рефлексии в традиции критических теорий власти. Антиэтатистские сценарии ускользания,

штирнеровский концепт бунта, марксистский и анархистский концепт классового сознания, феминистские разработки гендерного анализа и противостояния системной власти патриархата, ситуационистские и экзистенциалистские трактовки бунта и сопротивления, постмодернистская критика бинаризма и фаллологоцентризма, левый психоанализ, эмансипация сексуальности, постколониальный интерсекциональный анализ, новая эстетическая рефлексия и эстетизм, квир-теория, разработки либертарных форм коммуникации, рефлексия над повседневностью и медийными дискурсами — весь этот обширный диапазон подходов и методов представляет собой важную часть традиции критической рефлексии о власти, её эпистемологии, антропологии, эстетики, этики и онтологии. Этот диапазон задаёт траектории дальнейшего развития критических теорий власти, сообщая им новый круг вопросов, многие из которых на данный момент представляются неразрешимыми или, по крайней мере, проблематичными для однозначных ответов.

Подведём итоги. На основании корпуса текстов критических теорий власти была выявлена и поэтапно описана процедура власти. В ней мы различили следующие этапы:

1) «номинативные практики власти», представляющие собой первую стадию «взгляда». На этом этапе субъект власти распознаёт в поле зрения потенциальный объект власти и, считывая его как пустую поверхность для своих намерений, именует его, исходя из них. При этом основания для именования он черпает из существующих в культуре систем власти, создающих заведомый образ её потенциальных объектов, отбираемых на основании определённых признаков;

2) конструирование Другого, подразумевающее символическое и практическое (социальное, политическое и культурное) сведение поименованного объекта власти к качествам, интересующим её субъекта, а также последующее фиксирование его в пределах этой ложной интерпретации и предписывание ему на её основании непреодолимой телесной инаковости. Так производится его «тело» (и он сам — как редуцируемый к этому телу Другой);

3) исключение Другого на основании свойств, вменяемых ему в пределах навязанной герметичной инаковости, а также лишение его голоса (в том числе для повествования о самом

себе и собственном опыте исключения; отказ ему в стремлении к субъектности).

Таким образом, онтологическое противостояние технике власти заключается в последовательном преодолении всех её этапов — как дискурсивно (теоретически, философски), так и практически (социально и политически). Среди практик такого противостояния в критических теориях власти чаще всего рассматриваются ускользание, бунт, гнев, рефлексия опыта исключения, искусство, любовь.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённое исследование позволяет нам сделать следующие принципиальные выводы.

Особенность власти как объекта исследования — в том, что традиционные для западноевропейской мысли способы её понимания практически никогда не касаются её социально-философского и тем более эпистемологического аспектов. Подавляющее их большинство обращены либо к сфере управления, социологии и политики (и тогда проблематизация власти сводится к вопросам руководства и лидерства), либо к сфере религии и метафизики (в этом случае речь о власти сводится к абстрактным описаниям законов мироздания). По этой причине сложилось устойчивое представление о власти как о простом и непроблематичном объекте исследования, который может и должен быть описан «максимально нейтрально» и «объективно».

Однако исторический и концептуальный анализ западноевропейской традиции выявляет несколько магистральных способов повествования об одном и том же событии/явлении/вопросе. Выбор этих способов, а также самого языка повествования определяется, во-первых, тем, кто в нём нуждается, а во-вторых, тем, в каком отношении к механизмам власти он сам находится. Это означает, что традиционный академический подход к власти как к объекту политологии и управления/метафизики и религии сам по себе является продуктом определённых властных отношений и, подобно всякому повествованию, продиктован необходимостью их сохранения и воспроизводства.

Рефлексия об этой заряженности категории власти позволила инструментально разделить теории власти на апологетические и критические. Первые представляют власть как нечто естественное, сохраняя нечувствительность к существенной

части её процессов, признание которых могло бы дискредитировать онтологические основания этих теорий. Вторые, напротив, проблематизируют её, вырабатывая средства для регистрации наибольшего количества её проявлений, а также сомнения в их этической правомерности. Это означает, что характер проблемы власти — эпистемологический, а не онтологический (что и составляет один из ключевых тезисов исследования).

Более того, власть как объект исследования сама формируется одной из этих перспектив: то, что будет исследоваться в качестве власти, и то, какие вопросы возникают по поводу этого объекта исследования — определяется тем, из критической или из апологетической перспективы проводится исследование. И в этом смысле проблемы власти как абстрактного, свободного от интересов субъекта и объекта явления *per se* — не существует.

Для прояснения этого вопроса было предложено ввести разграничение между *проблемой власти*, *категорией власти* и *феноменом власти*. Содержание *проблемы власти* задано углом зрения исследователя и расположено на линии разграничения категории и феномена власти. *Категория власти* дискурсивна, её содержание определяется критической или апологетической исследовательской оптикой, и именно в этом качестве власть не является бесспорным объектом. *Феномен власти* можно зарегистрировать лишь в случаях перформативного потенциала апологетически заряженной категории власти, то есть в случае её влияния на обстоятельства жизни тех, кто в ней концептуализируется.

При этом было установлено, что апологетическая риторика исторически демонстрирует свою нечувствительность к этой перформативности. В одних случаях это выражается в её отказе признавать своё вмешательство в реальность, в других — в обосновании правомерности этого вмешательства.

Исторически апологетические теории представлены так называемыми «правыми» дискурсами (поскольку в основе их понимания Логоса лежит принцип иерархии), критические теории представлены так называемыми «левыми» дискурсами (в основе их понимания Логоса лежит принцип антииерархичности). В силу своей склонности проблематизировать власть критическая традиция обладает наибольшей

чувствительностью к её проявлениям. Поэтому настоящее исследование было произведено преимущественно именно из её исследовательской перспективы — впрочем, также с учётом всех основных траекторий становления апологетической теории власти и с опорой на её основные источники.

Исходя из представленной инструментальной оппозиции «правый — левый», прочно вошедшей как в повседневное, так и в специальное словоупотребление, были подробно исследованы принципы, запускающие процесс смещения «слева направо». Это позволило сформировать новый ракурс прочтения процессов и событий политической истории, а также множественных языков её дискурсов. Как показал обширный анализ источников, в качестве одного из центральных принципов этого смещения предстаёт попадание метафизической оптики в измерение политического. Через эту процедуру становится возможным конструирование фигур сакрального, фигур служения и фигур исключения, а также встраивание их в сложные орнаменты властных отношений.

Анализ различных повествований о власти позволил выявить основные модальности понятия «власть», закрепившиеся за ним в западноевропейской мысли. Среди них: «власть-Логос», «власть-владение», «власть как парадигмообразующий эпистемологический драйвер», «власть как инстанция онтологизации и деонтологизации», «власть-экзистенциал» и «биовласть». На основании исследования этих модальностей были введены и разработаны такие концепты, как «номинативные практики власти» и концепт «классового тела».

Также в результате работы с указанными модальностями власти был установлен универсальный алгоритм её процедуры («взгляд»), протекающей от осуществления номинативных практик власти через конструирование Другого к его исключению (как правило, на основании концептуализаций его тела). Анализ отношений между этими модальностями позволил сформулировать продуктивное для критической исследовательской перспективы определение феномена власти. Она была определена как тип системного и многоуровневого (дискурсивного и перформативного) производства и репрезентации реального в качестве такового, имеющий восемь взаимосвязанных модальностей и выражающийся через любую из них либо через несколько одновременно, а также неизменно

требующий в качестве точки своего приложения объекта, способного служить пустым экраном для «сказаний» власти.

Из перспективы критической теории было обнаружено, что чаще всего этой точкой приложения становится объект, концептуализируемый в качестве «тела», на которое, как на пустой экран, наносятся сказания власти, по итогам чего он помещается в ту или иную точку производимой матрицы «реального». Таким образом, было установлено, что в истории мысли категория «тело» возникает в качестве ключевой теоретической рамки, через которую вообще становится возможным практическое выражение власти. Однако заметно это лишь через призму критической теории, поскольку апологетическая теория исходит из возможности исследования власти как таковой, безотносительно каких бы то ни было рамок. Анализ обращения дискурсов власти к категории тела позволил установить и описать, какими именно путями власть оказывается процедурой производства реального.

Так, вначале она создаёт теоретическую конструкцию, через которую может достигнуть наиболее полного воплощения (так происходит дискурсивное производство тела). После этого она помещает эти дискурсивные фигуры в основу производства условий социально-политической ткани реальности, задавая направление формированию телесных практик (так происходит социальное производство тела).

Кроме того, было установлено, что на протяжении истории власть осуществляла поступательный захват того, что сама (дискурсивно и социально) производила в качестве тела, представляющего собой аберрацию экзистенции конкретного бытия, предшествующего любым властным процедурам. Исследования этой «колонизации» периодически производились как в течение всего её процесса (хотя никогда не становились магистральными в силу исторического господства апологетических теорий власти), так и ретроспективно, с достаточной исследовательской дистанции (например, как в методе генеалогии М. Фуко). Их усложнение и смещение их фокуса внимания происходило в соответствии с усложнением и смещением точки приложения механизмов власти. В этом смысле исследовательская оптика XXI века во многом оказывается более информативной и технически систематизированной, чем адекватная специфике власти своей эпохи критическая теория

власти XIX века, открывшая одни значимые процессы, но не открывшая другие. С этой точки зрения для критической теории власти знание о ней динамично, а для апологетической — статично, что теоретически вполне соответствует консерватизму правых дискурсов.

Также в ходе исследования проблемы власти с помощью категории тела (и дискурсов о теле) в качестве вспомогательной теоретической рамки стало возможным сформулировать специфику этой категории в западноевропейской традиции. Она исчерпывается инструментальным характером и не имеет никакого «реального» референта за пределами естественнонаучного измерения (впрочем, на сегодняшний день также проблематизирующего её). Напротив, с самого начала западноевропейской философии тело представляет собой дискурсивно формируемый властью «портал» из метафизики в политику, в практику, — портал, через который власть вообще становится возможной, оформляется и осуществляется. Основным средством этого формирования и поддержания его результатов выступает язык метафизического дуализма, предполагающий иерархически окрашенное противостояние мира идей — миру вещей, а телу — души.

С этой точки зрения власть — это ключевая эпистемологическая процедура закрепления иерархического превосходства за её субъектом, монополизирующим повествование о самом себе и мире. Детальный анализ техник власти и их критики в рамках постколониальных и деколониальных подходов позволяет заметить, что власть производит тело подобно тому, как в ориенталистском дискурсе Запад производит Восток. При этом необходимым условием для осуществления власти служит свойственный западной традиции антагонизм между душой и телом, на уровне понятий так до конца и не преодолеваемый даже современной философией.

Таким образом, в оптике проведённого исследования тело трактуется как существующее лишь дискурсивно и формируемое в качестве экрана, необходимого власти для проецирования на него своего сказания о мире для того, чтобы производить «реальное» и фиксировать его в качестве такового (власть-Космос/Логос). Об этом свидетельствует весь метафизический дискурс о теле, на это указывают и все рассмотренные контексты возникновения сказаний о теле в социальной (а не только символической) реальности.

Напротив, то, что принято обозначать словом «тело», более правомерно описывать так, как это делает В. А. Подорога (вслед за А. Бергсоном) в своём феноменологическом исследовании тела: «Тело *не есть*, ибо мы не найдём для этого тела иного референта, кроме нас самих, феноменально переживающих свой телесный опыт»¹. Иначе говоря, тело — это своего рода «поток экзистенции», вчитывание в который дуализма души и тела оказывается первым этапом формирования экрана, на котором власть будет производить сказание о теле и представлять эту эпистемологическую процедуру в качестве прорыва к истине бытия этого объекта.

Так, идёт ли речь об узнике концлагеря, производимом в качестве пустой поверхности казнимого заражённого² тела, либо о темнокожих людях, подвергающихся расистской дискриминации как «плохая» поверхность, либо о женщинах, производимых в качестве истеричного и дегенеративного тела Другого, либо о рабочих, крестьянах, бедняках или любом другом субъекте исключения, — тело с неизбежностью производится в качестве необходимой рамки исключаемого Другого и потому обречено на вечную противопоставленность иерархически превосходящей его душе, за образом которой закрепляются фигуры субъектов власти (автономных, коллективных или символических), с чем, по-видимому, и связана высокая зримость (в качестве безмолвных тел) исключённых субъектов и низкая зримость (практически незримость) субъектов власти. В этом качестве тело не только не соотносится с потоком экзистенции, но и оказывается тем, что его нарушает или даже прерывает в его конкретной и единичной таковости.

Кроме того, нам удалось выявить, классифицировать и исследовать основные стратегии онтологического противостояния процедурам власти, сложившиеся на фоне критической традиции. В их числе: «ускользание», «бунт», «гнев», «рефлексия исключения», «искусство» и «любовь».

¹ Валерий Подорога. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 гг. М.: Ad Marginem, 1995. С. 13.

² Аннет Беккер. Уничтожение. Тело и лагеря. В кн.: История тела. Т. 3: Перемена взгляда: XX век. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 306.

Таким образом, проведённое исследование позволяет составить довольно полную карту происхождения, локализации и функционирования власти как сложной и трудноуловимой процедуры, формирующей ткань повседневности и истории. Благодаря этому возрастает продуктивность работы как с проблемами, регистрируемыми из критической исследовательской перспективы, так и с фундаментальными философскими вопросами, которые они ставят перед современным человеком — вопросами о самом себе, о свободе, истине, познании, обществе, истории и собственном месте в ней.

ГЛОССАРИЙ

Акратический — от греч. «a-kratos» — «без-властный». В данном тексте используется как синоним понятий «анархистский» и «либертарный», а также как их возможная ситуативная замена.

Апроприация — присваивание с последующим переозначиванием или подменой искомой цели/задачи, вплоть до инверсии, деконструкции и обесмысливания.

Дискурс — спектр категорий, методов, подходов, образов, объединённых перспективой взгляда на ту или иную проблему/проблематику, или в целом мировоззренческой перспективой.

Имманентное — внутреннее, присущее, пребывающее внутри установленных границ.

Интериоризация — интернализация — принятие чего-то внешнего в качестве собственного внутреннего свойства. В тексте чаще всего: «интериоризация / интернализация власти», т. е. принятие императивов власти за собственные побуждения и волеизъявления.

Интерсубъективный — доступный, открытый другим в том же смысловом и концептуальном измерении

Конкретная таковость — понятие, предложенное в данном исследовании в русле концепции М.Штирнера, для обозначения возможной / действительной единственности, уникальной процессуальности и истории субъекта, его динамичного своеобразия.

Метафизика — учение об изначальной сущности, предшествующей опыту, а также учение о (гипотетических) свойствах/качествах объектов.

Метафизический — представляющий некую сущность, обобщающую абстракцию объекта/явления/феномена, либо некий «надмирный», вселенский порядок вещей.

Нарратив — повествование, сказание, обращённое к кому-то с целью произвести в нём/ней представление/систему представлений.

Онтологизация-деонтологизация — от греч. «Ontos» — «бытие». Онтология — учение о бытии. Онтологизировать: вводить в статус существующего, в положение того, чьё бытие несомненно и требует признания и соразмерных ему действий. Деонтологизация — выведение из этого статуса.

Паттерн — конструкция, структура, принцип организации.

Перформативность — способность концепта/идеи влиять на материальную реальность и вызывать к жизни явления/объекты/субъекты.

Проблематизировать — выявлять, демонстрировать проблематичность, сложность, основания для критического переосмысления.

Редукция — сведение чего-либо к чему-либо, очищение от множества признаков как несущественных — в пользу одного или нескольких в качестве существенных.

Субъектность — способ активного и деятельного присутствия в социальной истории.

Субъективность — эпистемологические настройки, сопровождающие активное присутствие в социальной истории; представление о себе как субъекте этого присутствия, о других субъектах и об объектах своего воздействия.

Трансцендентное — внешнее, выходящее за пределы, находящееся за пределами.

Эпистемология — в широком смысле: учение о научном познании. В узком: организация структуры знания (его производства, накопления и умножения, расставления в нём приоритетов, принципов передачи и трансляции).

Экзистенциальный — связанный с переживанием и осмыслением своего присутствия в мире и возможных стратегий собственного своеобразия.

Эссенциальный — связанный с представлением о некоей искомой сущности, предшествующей опыту и лишь последовательно разворачивающейся в нём: расовой, этнической, гендерной, сословной, и даже просто «человеческой». Отсюда: **эссенциализировать** — изображать в качестве эссенциального, то есть до-опытного, изначально присущего.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин А. О граде Божием. Книга 13, гл. 17. http://az.lib.ru/a/awgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-2.shtml (дата обращения: 20.05.20).
2. Агамбен Д. Нагота. Глава «К.». М.: Грюндриссе, 2014. 204 с.
3. Агамбен Дж. Средства без цели. М.: Гилея, 2015. 148 с.
4. Адорно Т. И., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. <https://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=43100> (дата обращения: 20.05.20).
5. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства. <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html> (дата обращения: 20.05.20).
6. Алюшин А. Л., Порус В. Н. Власть и «политический реализм». Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 71–84.
7. Амфитеатров А. В. Женщина в общественных движениях в России. Публичная лекция, прочитанная в Париже в пользу Высшей Русской школы общественных наук в Париже. Женева, 1905, СПб.: Живое слово, 1907. 81 с.
8. Анархизм: pro et contra, антология. Сост., вступ. статья, коммент. П. И. Талерова. СПб.: РХГА, 2016. 1144 с.
9. Анархический вестник. 1999. № 3.
10. Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008. 437 с.
11. Аристотель. Метафизика. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
12. Аристотель. Никомахова этика. <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt> (дата обращения: 20.05.20).
13. Аристотель. Политика. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. 352 с.
14. Арну А. Народная история Парижской коммуны. Петроград: Книгоиздательство «Лучь», 1918. 252 с.
15. Аршинов П. История махновского движения (1918–1921). М.: ТЕРРА; Книжная лавка — РТР, 1996. 496 с.
16. Арруцца Ч. Квир-союз между марксизмом и феминизмом? Цит. по: Хартманн Х. Несчастливый брак между марксизмом и феминизмом. М.: Свобмарксизд, 2016. 76 с.

17. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. 544 с.
18. Атабемян А. М. Основы земской финансовой организации без власти и принуждения. Сборник статей «Против власти». М.: ЛИБРОКОМ, 2013. С. 102–108.
19. Атабемян А. М. Кровавая неделя в Москве. Против власти. М.: ЛИБРОКОМ, 2013. С. 19–29.
20. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. 112 с.
21. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2012. 184 с.
22. Бакунин М. А. Государственность и анархия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. 813 с.
23. Бакунин М. А. Избранные сочинения. СПб. — М.: Голос труда. 1920. Т. 4. 268 с.
24. Бакунин М. А. Избранные сочинения. Т. 4. С. 176. Цит. по: Шубин А. В. Социализм. «Золотой век теории». М.: Новое литературное обозрение, 2007. 744 с.
25. Бакунин М. А. Письмо А. И. Герцену и Н. П. Огарёву (19 июля 1866 года). Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огарёву. СПб.: Издание В. Врублевского, 1906. 456 с.
26. Бакунин М. А. Федерализм, социализм, антитеологизм. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. 813 с.
27. Барг М. А. Социальная утопия Уинстенли. Сборник статей «История социалистических учений». М.: Наука, 1962. С. 58–88.
28. Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. 351 с.
29. Батлер Д. Психика власти: теории субъекции. Харьков: ХЦГИ, СПб.: Алетейя, 2002. 168 с.
30. Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: Европа: ИД КДУ, 2013. 316 с.
31. Бауман З. Текущая современность. Глава «Тело потребителя». СПб.: Питер, 2008. 240 с.
32. Беккер А. Уничтожение. Тело и лагеря. История тела. Под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло. Т. 3: Перемена взгляда: XX век. 480 с.
33. Бенку И. В. Донское казачье войско: от «казацкой вольности» к «царским холопам». М.: Common place, 2014. С. 17–26.
34. Бенсайд Д. Спектакль как высшая форма товарного фетишизма. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2011. 128 с.
35. Беньямин В. О понятии истории. Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.
36. Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. 224 с.
37. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.

38. Бёрджер Д. Зачем смотреть на животных? М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 160 с.
39. Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине. <http://www.vehi.net/berdyayev/fanatizm.html> (дата обращения: 20.05.20).
40. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле, 2006. 384 с.
41. Блох И. История проституции. СПб.: АСТ-ПРЕСС, Рид, 1994. 544 с.
42. Бовуар С. де. Второй пол. Этика подлинного существования. СПб.: Алетейя, 2014. 368 с.
43. Болл Т. Власть. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 36–44.
44. Боровой А. А. Власть. Автономное издательство, 2012. 25 с.
45. Борубаева Б. Положение женщины и патриархальная реакция в Центральной Азии. Социальный компас. <http://www.socialcompas.com/2014/07/21/polozhenie-zhenshhiny-i-patriarhal-naya-reaktsiya-v-tsentralnoj-azii/> (дата обращения: 08.05.17).
46. Брайсон В. Политическая теория феминизма. М.: Идея-Пресс, 2001. 306 с.
47. Брод М. Франц Кафка. Узник абсолюта. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. 288 с.
48. Бронников А., Зайцева О. Нацизм и паранойя. <http://openleft.ru/?p=1073> (дата обращения: 20.05.20).
49. Брусевич В. В. Критический и нейтральный подходы к исследованию идеологии: сравнительный анализ. Минск: Вестник полоцкого государственного университета, 2010. С. 95–99.
50. Букчин М. Экология и революционное сознание, 1995. <http://tw2000.chat.ru/45-1.htm> (дата обращения: 20.05.20).
51. Бурдьё П. Мужское господство. <http://bourdieu.name/files/domination.pdf>. С. 24, 40, 44 (дата обращения: 20.05.20).
52. Бэкон Ф. Новый органон. <http://lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt> (дата обращения: 20.05.20).
53. Валлерстайн И. Европейский универсализм. Риторика власти. http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 20.05.20).
54. Ванейгем Р. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005. 288 с.
55. Васильев М., Будрайтскис И. Предисловие к сборнику работ Троцкого Л. Д. «Мировая революция». М.: Алгоритм, Эксмо, 2012. С. 5–15.
56. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Том I. Социология. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 445 с.

57. Вевьёрка М. Возвращение расизма. Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 13–36.
58. Вейль С. Тетради 1933–1942. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. Т. 1. 560 с.
59. Венкстерн Н. Жорж Санд. М.: Журнально-газетное объединение, 1933. С. 83, 127.
60. Волин В.М. Незвестная революция 1917–1921. М.: НПЦ «Праксис», 2005. 765 с.
61. Вульф Н. Миф о красоте: Стереотипы против женщин. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 445 с.
62. Гегель Г. Кто мыслит абстрактно. <http://www.hegel.ru/abstract.html> (дата обращения: 20.05.20).
63. Гелдерлоос П. Анархия работает. https://revbel.org/wp-content/uploads/anarchy_works.pdf (дата обращения: 20.05.20).
64. Гелдерлоос П. Как ненасилие защищает государство. М.: Радикальная теория и практика, 2014. 176 с.
65. Герцен А. И. Былое и думы. Т. 2. М., Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1931. 536 с.
66. Гиль. Из истории низового сопротивления в России. М.: Common place, 2015. 346 с.
67. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001. 478 с.
68. Голованов В. Нестор Махно. М.: Молодая гвардия, 2013. 482 с.
69. Гольдман Э. Анархизм. <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarhizm> (дата обращения: 20.05.20).
70. Гольдман Э. Проживая свою жизнь. Т. 1. М.: Радикальная теория и практика, 2015. 384 с.
71. Гольдман Э. Трагическое в эмансипации женщины. http://andrewrosdolsky.blogspot.ru/2014/05/blog-post_29.html (дата обращения: 20.05.20).
72. Гольдман Э.Ф. Феррер и современная школа. <http://www.makhno.ru/forum/archive/index.php/t-597.html> (дата обращения: 20.05.20).
73. Гольдман Э. Моё разочарование в России, глава IV. <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-moe-razocharovanie-v-rossii> (дата обращения: 20.05.20).
74. Горц А. Экология и свобода. Их экология — не наша. Автономное издательство, 2015. 48 с.
75. Градинари И. Квир-исследования: введение. Техника «косого взгляда». Критика гетеронормативного порядка. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 7–76.

76. Гребер Д. Утопия правил. О технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 224 с.
77. Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная теория и практика, 2014. 172 с.
78. Давыденкова А. Г. Социально-политические взгляды С. М. Степняка-Кравчинского. Диссертация на соискание учёной степени кандидата наук. Ленинград, 1984. 191 с.
79. Дамье В.В. Забытый Интернационал. Международное анархо-синдикалистское движение между двумя мировыми войнами. Том 1: От революционного синдикализма к анархо-синдикализму, 1918–1930. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 904 с.
80. Дамье В. История анархо-синдикализма: Краткий очерк. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 152 с.
81. Дебор Ги. Общество спектакля. https://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html?q=lib/theory/debord/society_of_spectacle.html (дата обращения: 20.05.20).
82. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.
83. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
84. Деминцева Е. Иммигранты-африканцы и их восприятие расизма и дискриминации во Франции. Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 311–332.
85. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 510 с.
86. Дойчер И. Троцкий: изгнанный пророк, 1929–1940. М.: Центрполиграф, 2006. 526 с.
87. Долар М. По ту сторону интерпелляции. <http://www.nlobooks.ru/node/2796> (дата обращения: 25.01.16).
88. Дубровский Д. Расизм в российских университетах: «нечаянный расизм» или «объективное научное знание»? Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 256–273.
89. Дьяков А.В. От переводчика. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010. 448 с.
90. Дэвис А. Расизм и миф о чёрном насильнике. http://anticapitalist.ru/archive/teoriya/biblioteka/andzhela_devis_rasizm_i_mif_o_chernom_nasilnike.html (дата обращения: 20.05.20).
91. Гейтенс М. «Притеснение моего пола»: Уоллстонкрафт о разуме, чувстве и равенстве. Феминистская критика и ревизия истории

- политической философии. <http://texts.news/filosofiya-politicheskaya/feministskaya-kritika-reviziya-istorii.html> (дата обращения: 20.05.20).
92. Жижек С. Метастазы удовольствия. М.: АСТ, 2016. 320 с.
93. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. 184 с.
94. Жижек С. Станет ли «Империя» Майкла Хардта и Антонио Негри «Коммунистическим манифестом» двадцать первого века? <http://theory.red/lib/zizek/43.htm> (дата обращения: 09.09.17).
95. Жижек С. Чума фантазий. Х.: Гуманитарный центр, 2014. 386 с.
96. Здравомыслова Е. А., Тёмкина А. А. 12 лекций по гендерной социологии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. 769 с.
97. Зимин А. А., Хрошкевич А. Л. Россия времён Ивана Грозного. М.: Наука, 1982. 195 с.
98. Зимин А. А. Феодосий Косой. Анархия работает. Примеры из истории России. М.: Common place, 2014. С. 27–37.
99. Зубов А. А. Проблемы внутривидовой систематики рода Номо в связи с современными представлениями о биологической дифференциации человечества. Современная антропология и генетика и проблема рас у человека. М., 1995.
100. Иванов А. А., Казин А. Л., Светлов Р. В. Русский национализм. Идеологии и генезис ценностей современного общества: коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. С. 205–223.
101. Изложение учения Сен-Симона. Со вступит. статьёй и комментариями В. П. Волгина. М.: АН СССР, 1961. 608 с.
102. Ильенков Э. Способ восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» К. Маркса. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы, 2010. С. 613–700.
103. И-Искусство, Ф-феминизм. Актуальный словарь. М: Издательство фонда Розы Люксембург, 2015.
104. История тела. Под ред. Алена Корбена, Жана-Жака Куртина, Жоржа Вигарелло. Т. 1: От Ренессанса до эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 480 с.
105. История тела. Под ред. Алена Корбена, Жана-Жака Куртина, Жоржа Вигарелло. Т. 2: От Великой французской революции до Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 384 с.
106. История тела. Под ред. Алена Корбена, Жана-Жака Куртина, Жоржа Вигарелло. Т. 3: Перемена взгляда: XX век. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 464 с.
107. Кагарлицкий Б. Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. Научно-просветительский журнал «Скепсис». http://scepsis.net/library/id_189.html (дата обращения: 06.07.17).

108. Кампанелла Т. Город Солнца. <http://lib.ru/INOOLD/KAMPANELLA/suntown.txt> (дата обращения: 20.05.20).
109. Камю А. Бунтующий человек. М.: ТЕРРА-книжный клуб; Республика, 1999. 415 с.
110. Канетти Э. Элементы власти. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 98–130.
111. Кант И. Что такое Просвещение. http://samlib.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml (дата обращения: 20.05.20).
112. Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2005. 520 с.
113. Карпенко О. «Ты — гость, тебе не должно сметь своё суждение иметь». Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 212–229.
114. Кафка Ф. Письмо к отцу. СПб.: Борея Арт, 2013. 128 с.
115. Кафка Ф. Рабочие тетради. <http://e-libra.ru/books/215042-angelyne-letayut.html> (дата обращения: 26.08.16).
116. Кемпински А. Психопатология власти. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 563–579.
117. Кизи К. Пролетая над гнездом кукушки. СПб.: Азбука-классика, 2003. 384 с.
118. Киммел М. Гендерное общество. М.: РОССПЭН, 2006. 464 с.
119. Кляйн Н. Доктрина шока. М.: Добрая книга, 2011. 384 с.
120. Кляйн Н. Заборы и окна: хроники антиглобализационного движения. М.: Добрая книга, 2005. 304 с.
121. Книжник-Ветров И. С. Русские деятели I Интернационала и Парижской коммуны. М.-Л.: Наука, 1964. Гл. 6. <http://istmat.info/node/27448> (дата обращения: 20.05.20).
122. Кобылин И. И. Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти. 2011. № 3 (63). Москва: Учитель, 2011. С. 171–183.
123. Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. 304 с.
124. Кон И. С. Клубничка на берёзке: Сексуальная культура в России. М.: Время, 2010. 608 с.
125. Коннел Р. Гендер как структура социальной практики. Техника «косого взгляда». Критика гетеронормативного порядка. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. С. 157.
126. Конфисахор А. Г. Психология политической власти. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. 240 с.
127. Костюкевич Л. П. Женский вопрос в русской философии и общественной мысли: I половина XIX века. Автореферат диссертации. Мурманск, 2003. <http://www.dissercat.com/content/zhenskii-vopros-v->

- russskoi-filosofii-i-obshchestvennoi-mysli-i-polovina-xix-veka (дата обращения: 20.05.20).
128. Кропоткин П.А. Взаимная помощь как фактор эволюции. http://iphras.ru/elib/Kropotkin_Vzaimopom.html (дата обращения: 20.05.20).
129. Кропоткин П.А. Поля, фабрики и мастерские. <http://www.aitrus.info/node/3467> (дата обращения: 20.05.20).
130. Кропоткин П.А. Речи бунтовщика. Издание второе. М.: Издательство Московской Федерации Анархистских групп, 1917.
131. Кропоткин П.А. Современная наука и анархизм. Цит. по: М. Штирнер. Единственный и Его собственность. Харьков: Основа, 1994. 561 с.
132. Кропоткин П.А. Великая французская революция. М.: Наука, 1979. 580 с.
133. Кропоткин П.А. Хлеб и воля. СПб.: Своё издательство, 2013. 328 с.
134. Кропоткин П.А. Обращение Кропоткина к рабочим и передовым кругам общественности о текущих событиях. Вопросы философии. 1991. № 11. С. 43–51.
135. Крэстева Д. Власть и элита в обществе без гражданского общества. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 84–98.
136. Купчинецкая В. Владимир Путин и Хиллари Клинтон: мужчина и женщина. <http://www.golos-ameriki.ru/a/putin-clinton-weak-woman-story/1930800.html> (дата обращения: 20.05.20).
137. Кэрролл Л. Алиса в зазеркалье. <http://alice.cherry-design.ru/chapter.php?book=201&id=3> (дата обращения: 20.05.20).
138. Лекторский В.А. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола». Вопросы философии. 2016. № 12. С. 5–38.
139. Ленин В. И. Государство и революция. Полн. собр. соч. Издание пятое. Том 33. М.: Издательство политической литературы, 1969. 434 с.
140. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание 5-е. М.: Издательство политической литературы, 1967. Том II. 678 с.
141. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание 5-е. М.: Издательство политической литературы, 1967. Том VIII. 566 с.
142. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание 5-е. М.: Издательство политической литературы, 1967. Том V. 550 с.
143. Либертарная педагогика. Volnasc. № 1. Минск, 2013. 175 с.
144. Липовская О. WE/МЫ, Диалог женщин. 2002. № 17 (33). С. 6–9.
145. Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001. 257 с.
146. Магид М. Постимпериализм. http://samlib.ru/m/magid_m_n/imperia.shtml (дата обращения: 20.05.20).

147. Маканин В. Underground, или Герой нашего времени. М.: Вагриус, 2003. 480 с.
148. Макгонигал К. Сила воли. Как развить и укрепить. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. 320 с.
149. Макиавелли Н. Государь. Избранные сочинения. М.: Худож. литература, 1982. 514 с.
150. Малахов В. Расовый образ мыслей после расизма: случай России на общеевропейском фоне. Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 115–138.
151. Малви Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф. Минск: Пропилеи, 2000. С. 280–296.
152. Малевич К. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика. Витебск: УНОВИС, 1922. 40 с.
153. Малевич К. Красный Малевич. Сб. статей. М.: Common place, 2016. 384 с.
154. Малевич К. Чёрный квадрат. СПб.: Азбука-классика, 2008. 288 с.
155. Мальцев А. И. Староверы-странники (бегуны) и учение инок Евфимия. Анархия работает. Примеры из истории России. М.: Common place, 2014. С. 37–49.
156. Мамардашвили М. Картезианские размышления. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. 832 с.
157. Маркс К. Капитал: критика политической экономии. Т. I. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 1200 с.
158. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М.: Политиздат, 1974. 63 с.
159. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 1–7.
160. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. 775 с.
161. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003. 526 с.
162. Мартынов М. Язык русского анархизма. М.: Культурная революция, 2016. 176 с.
163. Массинг О. Господство. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 44–51.
164. Мати Д. Психоанализ политического. <http://openleft.ru/?p=2068> (дата обращения: 20.05.20).

165. Матис Э. Культурное кино и сексуальное насилие. Логос. 2012. № 6 (90). С. 157–179.
166. Махно Н. Азбука анархиста-революционера. Азбука анархиста. М.: ПРОЗАиК, 2013. 496 с.
167. Маяковский В. Владимир Ильич Ленин. http://az.lib.ru/m/majakowskij_w_w/text_0480.shtml (дата обращения: 20.05.20).
168. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб: Ювента, Наука, 1999. 606 с.
169. Михайлин В.Ю. Русский мат как мужской обесцененный код: Проблема происхождения и эволюция статуса. Новое литературное обозрение. 2000. № 43. С. 347–393.
170. Михеев М. В мир Платонова — через его язык. Предположения, факты, истолкования, догадки. М.: Издательство МГУ, 2002.
171. Московичи С. Психология харизматического вождя. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 668–697.
172. Московичи С. Власть — неизбежный источник отношений между людьми. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 130–164.
173. Мукомель В. Роль государства и общества в продуцировании дискриминаций. Расизм, ксенофобия и дискриминация. Какими мы их увидели. Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 195–211.
174. Жижек С. Возвращение зловещей этничности. Год невозможно-го. <https://public.wikireading.ru/90967> (дата обращения: 20.05.20).
175. Кляйн Н. No logo: Люди против брендов. М.: Добрая книга, 2003. 624 с.
176. Настольная книга по консенсусу. М.: Радикальная теория и практика, 2014. 248 с.
177. Неттлау М. Федерализм и централизм. <https://piter.anarhist.org/nettlau02-07.htm> (дата обращения: 20.05.20).
178. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Повесть. М.: Эксмо-Пресс, 1999. 352 с.
179. Нортап С. 12 лет рабства. М.: Эксмо, 2014. 368 с.
180. Нуарель Ж. У истоков расового вопроса. Расистские доктрины и социальное господство. Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 43–75.
181. Оруэлл Дж. Памяти Каталонии. М.: АСТ, 2016. 384 с.
182. Оруэлл Дж. Скотный двор. М.: АСТ; Владимир: ВКТ, 2008. 384 с.
183. Остин Дж. Л. Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб.: Алетейя, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 336 с.

184. Павлюченков С. А. «Орден меченосцев». Партия и власть после революции 1917–1929 гг. М.: Собрание, 2008. <http://litresp.ru/chitat/ru/A/alekseevich-pavlyuchenkov-sergej/orden-mechenoscev-partiya-i-vlastj-posle-revolyucii-1917-1929-gg> (дата обращения: 31.07.17).
185. Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015. 398 с.
186. Платон. Парменид. Избранные диалоги. М.: РИПОЛ классик, 2002. С. 23–97.
187. Платон. Тэтет. Избранные диалоги. М.: РИПОЛ классик, 2002. С. 537–629.
188. Платон. Тимей. Избранные диалоги. М.: РИПОЛ классик, 2002. С. 161–249.
189. Платонов А. Котлован. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть. Под ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время, 2011. 608 с.
190. Подорога В. Время После. ОСВЕНЦИМ и ГУЛАГ: Мыслить абсолютное Зло. М.: lettera.org, Логос, 2013. 176 с.
191. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 годов. М.: Ad Marginem, 1995. 340 с.
192. Подшивалов И. Анархия в Сибири. Глава 14. В поисках Беловодья. Пути и судьбы русского старообрядчества. М.: Common place, 2015. 303 с.
193. Прудон П.-Ж. Что такое собственность? Или Исследование о принципе права и власти. М.: КРАСАНД, 2014. 280 с.
194. Прудон П.-Ж. Французская демократия. М.: КРАСАНД, 2011. 408 с.
195. Пушкин А. С. Евгений Онегин. Глава II. Строфа 33. <http://www.poetry-classic.ru/2-33.html> (дата обращения: 20.05.20).
196. Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Европа, 2017. 152 с.
197. Разворотнева С. В. Язык власти, власть языка (анализ исследований политической коммуникации в Америке). Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 164–174.
198. Райх В. Психология масс и фашизм. СПб.: Университетская книга, 1997. 380 с.
199. Рансьер Ж. Искусство — это ненаправленный взрыв. <http://www.svoboda.org/a/163384.html> (дата обращения: 20.05.20).
200. Рансьер Ж. На краю политического. М.: Практика, 2006. 240 с.
201. Рансьер Ж. Несогласие: политика и философия. СПб.: Machina, 2013. 192 с.
202. Рахманинова М. Д. Власть и любовь в левом гендерном дискурсе. Исторические, философские, политические и юридические науки,

- культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 7 (57). Ч. II. С. 148–153.
203. Рахманинова М.Д. Власть как объект исследования: специфика описания, основные проблемы анализа. Стратегии продуктивности. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 10 (84). Ч. I. С. 147–149.
204. Рахманинова М.Д. Влияние анархизма на социально-политический и культурный климат XX–XXI вв. Научная перспектива. 2010. № 11. С. 70–78.
205. Рахманинова М.Д. Генеалогия и теоретические основания современных форм анархизма. Saarbruecken: Lambert Academic Publishing, 2011. 208 с.
206. Рахманинова М. Д. Генеалогия экологического кризиса: проблема антропоцентризма как вектора западноевропейской рациональности. Международный научно-исследовательский журнал. 2016. № 12 (54). Ч. 5. С. 162–166.
207. Рахманинова М. Д. Генезис интерсекционального подхода к анализу власти и дискриминаций: между гендером и классом. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 2 (52). Ч. I. С. 153–159.
208. Рахманинова М.Д. Город как политическое пространство: этимология, проблемы, перспективы. Тамбов: Грамота. 2013. № 3. Ч. 1. С. 135–139.
209. Рахманинова М.Д. Дух и буква революции: критика становления революционного субъекта с позиций левых учений. Международный научно-исследовательский журнал. № 6 (48). Ч. 4. 2016. С. 82–85.
210. Рахманинова М.Д. Женщина как тело. М.: Свободное мерксистское издательство, 2015. 120 с.
211. Рахманинова М.Д. Идеологическая гламуризация: к постановке проблемы. Вестник РУДН. Серия «Философия». 2010. № 4. С. 46–53.
212. Рахманинова М.Д. Кропоткин и М. Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма. Вопросы философии. 2013. № 4. С. 99–111.
213. Рахманинова М.Д. «М» и «Ж»: гендерная стратификация как инструмент самосохранения идеологии рынка. <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/58722> (дата обращения: 20.05.20)
214. Рахманинова М. Д. Объективация как категория власти в феномене проституции: социалистический и либеральный подходы. Научное мнение. Философские и филологические науки, искусствоведение: научный журнал. 2015. № 2. С. 34–41.

215. Рахманинова М. Д. Порнографический дискурс как продукт неолиберальной политтехнологии и экономический императив. Сборник статей по материалам конференции «Женщина в культуре и политике». М.: Издательство фонда им. Розы Люксембург, 2014. С. 32–56.
216. Рахманинова М. Д. Проблема отношения «власть — тело» в социалистическом анализе феномена фашизма. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 3 (65). С. 127–132.
217. Рахманинова М. Д. Проблема проституции в социалистическом дискурсе XX века: испанские анархистки и Симона де Бовуар. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4 (54). Ч. I. С. 150–155.
218. Рахманинова М. Д. Проблемы элитаризма и сепаратизма в анархистском дискурсе: практика и перспективы. Сборник статей Прямухинские чтения. М.: Футурис, 2013. С. 63–75.
219. Рахманинова М. Д. Социальная экология Мюррея Букчина в контексте современности: основные проблемы и векторы. <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/459417> (дата обращения: 20.05.20).
220. Рахманинова М. Д. Утопия как горизонт этического и условие политического. Прямухинские чтения, 2016. М.: Регтайм, 2017. С. 150–160.
221. Рахманинова М. Д. Феномен проституции, с точки зрения социалистической теории: предпосылки и проблемы. Грамота, 2015. № 3 (53): в 3-х ч. Ч. II. С. 158–162.
222. Рахманинова М. Д. Формы сексизма: неожиданный поворот современности. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 3. С. 142–147.
223. Рахманинова М. Д. Элитарное и массовое: границы и проблемы. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Грамота. 2012. № 6 (20). С. 163–166.
224. Рахманинова М. Д. Язык власти в социальной повседневности: основные стратегии. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 11 (85). С. 130–133.
225. Регамэ А. Юмор, расизм и отказ в признании: таджики и проблема «Наша Russia». Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 357–376.
226. Риторика власти. <http://www.p-10.ru/kopiya-kak-ya-provel-let> (дата обращения: 20.11.16).

227. Роулз Э. Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам и представлений как оснований разума. Социологическое обозрение. 2005. Том 4. № 1. С. 3–13.
228. Рублёв Д. И. Диктатура интеллектуалов? Проблема «интеллигенция и революция» в российской анархистской публицистике конца XIX — начала XX веков. М.: Московский государственный университет природообустройства, 2010. 283 с.
229. Рюкер Р. Софт. Тело. М.: АСТ, АСТ Москва, 2005. 480 с.
230. Рюле О. Борьба с фашизмом начинается с борьбы против большевизма. Автономное издательство, 2012. 40 с.
231. Рябов П. В. История русского народа и российского государства. Том I. М.: Прометей, 2015. 424 с.
232. Рябов П. В. История русского народа и российского государства. Том II. М.: Прометей, 2015. 324 с.
233. Рябов П. В. Философия классического анархизма. М.: Вузовская книга, 2007. 340 с.
234. Рясов А. Левые взгляды в политико-философских доктринах XIX–XX вв.: генезис, эволюция, делегитимация. <http://e-libra.ru/read/231700-levye-vzglyady-v-politiko-filosofskikh-doktrinaх-xix-xx-vv.-genesis-yevoluciya-delegitimaciya.html> (дата обращения: 14.07.17).
235. Салтыков-Щедрин М. Е. Господа Головлевы. СПб. Лениздат, Команда А, 2013. 384 с.
236. Санд Ж. Консуэло. Книга 1. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 608 с.
237. Саптр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. http://sceptis.net/library/id_545.html (дата обращения: 20.05.20).
238. Свенцицкая И. С. От общины к церкви: о формировании христианской церкви. М.: Политиздат, 1985. 224 с.
239. Симондон Ж. Два Урока о животном и человеке. М.: Грюндриссе, 2016. 140 с.
240. Скирда А. Вольная Русь: от веча до советов 1917 года. Вольница, 2015. 190 с.
241. Скирда А. Социализм интеллектуалов. Париж: Громада, 2003. 130 с.
242. Смолина А. Н. Модели времени и темпоральные конструкции. http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/smolina-modeli_vreeni.pdf (дата обращения: 20.05.20).
243. Соловьёв К. А. Генерал Киреев и его дневник. Дневник А. А. Киреева. 1905–1910. М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2010. 130 с.

244. Соловьёв С. Лекция «Фашизм и мифы о нём». <https://www.youtube.com/watch?v=gYSA3X2hDPg&t=3s> (дата обращения: 20.05.20).
245. Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.
246. Спелман Э.В. Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? Феминистская критика и ревизия истории политической философии. Сб. статей. Сост. М.Л. Шенли, К. Пейтмен. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. 397 с.
247. Спенсер Г. Личность и государство. Челябинск: Социум, 2007. 207 с.
248. Степняк-Кравчинский С.М. Сочинения в двух томах. М.: Художественная литература, 1987. Т. 1. 575 с.
249. Степняк-Кравчинский С.М. Сочинения в двух томах. М.: Художественная литература, 1987. Т. 2. 464 с.
250. Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2011. 328 с.
251. Талеров П. И. Классический анархизм в теории и практике российского революционного движения. 1860-е — 1920-е гг. СПб.: Институт иностранных языков, 2016. 480 с.
252. Тарасов А. Христос и свиньи. Новая газета. <https://www.novayagazeta.ru/articles/2016/08/15/69568-hristos-i-svini> (дата обращения: 20.05.20).
253. Терборн Г. Что делает правящий класс, когда он правит? Некоторые размышления о различных подходах к изучению власти в обществе. Логос. 2008. № 6. С. 73–92.
254. Тлостанова М.В. Деколонизация гуманитарного знания. Вестник РУДН, серия «Философия». 2009. № 1. С. 5–14.
255. Тлостанова М.В. Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизиса. http://e-notabene.ru/ca/article_141.html (дата обращения: 20.05.20).
256. Тлостанова М.В. Постколониальная философия: пост- и неометафизический поворот. Вестник РУДН, серия «Философия». 2013. № 2. С. 56–72.
257. Троцкий Л.Д. Итоги и перспективы. <http://web.mit.edu/fjk/www/Trotsky/Permanent/chapter24.html> (дата обращения: 20.05.20).
258. Троцкий Л.Д. Мировая революция. М.: Алгоритм: Эксмо, 2012. 608 с.
259. Троцкий Л. Д. Рабочее государство, термидор и бонапартизм. Мировая революция. М.: Алгоритм: Эксмо, 2012. 608 с.
260. Троцкий Л. Д. Шумиха вокруг Кронштадта. <http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotm434.htm> (дата обращения: 20.05.20).

261. Ударцев С. Ф. Эволюция теории анархизма в России в XIX–XX вв. (классический и постклассический периоды). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора юридических наук. Специальность 12.00.01. Теория и история государства и права; История политических и правовых учений. Российская академия управления. Центр государства и права. М., 1992.
262. Уинстенли Д. Закон свободы. <http://krotov.info/history/17/3/uinsten.html> (дата обращения: 20.05.20).
263. Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов». Антология современного анархизма и левого радикализма. Т. 2. М., 2003.
264. Фейерабенд П. Прощай, разум. М.: АСТ: Астрель, 2010. 477 с.
265. Феодальная деревня московского государства XIV–XVI веков. Сборник документов. М., Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство ОГИЗ, 1925. 125 с.
266. Филиппова Е. Раса: история концепта во французских социальных науках. Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели. Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 76–96.
267. Фон Гумбольдт В. О пределах государственной деятельности. Челябинск: Социум, 2009. 304 с.
268. Фор С. Мировая скорбь. Опыт независимой философии. СПб.: Типография издательства «Общественная польза», 1906. 339 с.
269. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я». http://royallib.com/book/freyd_zigmund/zigmund_freyd_massovaya_psihologiya_i_analiz_chelovecheskogo_ya.html (дата обращения: 20.05.20).
270. Фрейд З. Недовольство культурой. http://modernlib.ru/books/freyd_zigmund/nedovolstvo_kulturoy/read (дата обращения: 20.05.20).
271. Фромм Э. Авторитарная личность. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 579–594.
272. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 2015. 635 с.
273. Фромм Э. Бегство от свободы. М., Прогресс, 1990. 272 с.
274. Фромм Э. Иметь или быть. М.: АСТ, 2000. 448 с.
275. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448 с.
276. Фуко М. История сексуальности. Том II. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_vol/06.php (дата обращения: 20.05.20).
277. Фуко М. Надзирать и наказывать. «Надзирать и наказывать»: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 416 с.

278. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. 432 с.
279. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010. 448 с.
280. Фурье Ш. Теория четырёх движений и всеобщих судеб. М.: Циолковский, 2017. 396 с.
281. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. http://phil.ulstu.ru/files/studentam/2.2_haid_hum.pdf (дата обращения: 20.05.20).
282. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. 437 с.
283. Хартманн Х. Несчастливый брак марксизма с феминизмом: путь к более прогрессивному союзу. М.: Свободное марксистское издательство. 76 с.
284. Хекхаузен Х. Мотив власти. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 594–630.
285. Хомский Н. Системы власти: беседы о глобальных демократических восстаниях и новых вызовах американской империи. М.: Колибри, Азбука-аттикус, 2014. 256 с.
286. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Собрание переводов. Philosophical arkiv, Sweden, 2016. 188 с.
287. Черныш М. Ф. Классовый анализ и современное российское общество. Модернизация социальной структуры российского общества. Отв. ред. З. Т. Голенкова. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 9–24.
288. Чубинский В. «Мы — германские социал-демократы». Жизнь, идеалы и борьба В. Либкнехта. Новое прочтение: монография. СПб.: СЗАГС, 2010. 302 с.
289. Чудинов А. В. Политическая справедливость Уильяма Годвина. М.: Знание, 1990. 64 с.
290. Шибутани Т. Борьба за признание и власть. Психология и психоанализ власти. Самара: Бахрах-М, 2016. С. 657–662.
291. Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 336 с.
292. Шмитт К. Теория партизана. М.: Праксис, 2007. 301 с.
293. Шопенгауэр А. Сборник произведений. Мн.: Попурри, 1999. 464 с.
294. Шпенглер О. Воссоздание Германского Рейха. СПб.: Владимир Даль, 2015. 223 с.
295. Шпенглер О. Проблема мировой истории. Закат Европы. Очерки морфологии истории: Гештальт и действительность. М.: Эксмо, 2007. 800 с.
296. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002. 240 с.

297. Штирнер М. Единственный и его собственность. СПб.: Азбука, 2001. 448 с.
298. Штруль К. Марксизм и экологический социализм. http://libelli.ru/magazine/98_2/struhl.htm (дата обращения: 20.05.20).
299. Штырбул А.А. Протоанархистские движения в Сибири. М.: Common place, 2014. С. 117–139.
300. Шубин А.В. Социализм. «Золотой век теории». М.: Новое литературное обозрение, 2007. 744 с.
301. Шубин А.В. П.А. Кропоткин: от радикализма к умеренности. П. А. Кропоткин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2012. С. 76–95.
302. Эвола Ю. Фашизм: критика справа. М.: Опустошитель, 2015. 284 с.
303. Эврич П. Русские анархисты. 1905–1917. М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. 124 с.
304. Эльцбахер П. Сущность анархизма. М.: АСТ Москва, 2009. 351 с.
305. Энгельс Ф. О первоначальном христианстве. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1933. 47 с.
306. Энгельс Ф. Об авторитете. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Том 18. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. 842 с.
307. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2009. 256 с.
308. Энгл Б.А. Русские женщины и революционное наследие: отказ от личной жизни. Дайджест теоретических материалов информационного листка «Посиделки», 1996–1998. СПб.: 1999. С. 311–347.
309. Юкина И. Русский феминизм как вызов современности. СПб.: Алетейя, 2007. 544 с.
310. Юнгер Э. Рабочий, господство, гештальт. СПб.: Наука, 2000. 539 с.
311. Aberle, David F. Matrilineal Descent in Cross-Cultural Perspective, in Matrilineal Kinship. David M. Schneider and Katherleen Gough, eds. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1961. P. 655–727.
312. Ahmed S. The cultural Politics of emotion. Edinburg University Press Ltd, 2004. 232 p.
313. Aly G. Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2005. 444 S.
314. Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Thories, and Critical Reflctions on Education. Edited by Robert H. Haworth. PM Press, Micigan, 2012. 352 p.
315. Baldissone R. The Multiplicity of Nothingness. Max Stirner. Edited by Saul Newman. London: Palgrave Macmillan, 2011. 234 p.

316. Baldwin, James. On Being "White"... And Other Lies. The Cross of Redemption. USA: Pantheon Books, 2010. 336 p.
317. Bax E.B., Dave V., Morris W. A Short Account of the Commune of Paris, Socialist League. The Socialist Platform. 1886. No. 4. <https://www.marxists.org/archive/bax/1886/commune/commune.htm> (дата обращения: 20.05.20).
318. Bell D. The Coming Of Post-industrial Society. USA. Basic Books, 1976. 507 p.
319. Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. I–VII. Th. W. Adorno, G. Scholem (Mitw.), R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (hg.). Fr. a. M., 1972–1989. Bd. 3. 596 p.
320. Berkman A. The Bolshevik Myth (Diary 1920–1922). New York: Boni and Liveright, 1925. 481 p.
321. Broadi A., Pybus E.M. Kant's Treatment of Animals. Philosophy. 1974. 49 (190). Pp. 375–383.
322. Bronski, M. The Pleasure Principle: Sex, Backlash, and The Struggle for Gay Freedom. New York: St. Martins Press, 1998. 294 p.
323. Brown C. Patriarchal Capitalism and the Female-Headed Family. Social Scientist (India). 1975. № 40–41. Pp. 40–41.
324. Brown N. After the war. <http://nemesistrain.blogspot.ru/2009/08/after-war.html> (дата обращения: 20.05.20).
325. Butler J. Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York; London: Routledge, 2004. P. 143. http://lauragonzalez.com/TC/BUTLER_gender_trouble.pdf (дата обращения: 20.05.20).
326. Campbell, Fiona A. Kumari. Inciting Legal Fictions: Disability Date with Ontology and the Ableist Body of the Law. Griffith Law Review. 2001. 10 (1). Pp. 42–62.
327. Cartmill M. The Status of Race Concept in Physical Anthropology. American Anthropologist. 1998. Vol. 100. № 3. Pp. 651–660.
328. Dahl R. Who Governs? Democracy and Power in an American City. New Haven: Yale Univ. Press, 1961. 355 p.
329. Delphy C. A Materialist Analysis of Womens Oppression. London-NY: Verso, 2016. 240 p.
330. Domink B., Ebrhimi S.Z. Young and oppressed. <http://www.youthrights.org/blog/young-and-oppressed> (дата обращения: 06.09.17).
331. Ferguson Kathy E. Why Anarchists Need Stirner. Max Stirner. Edited by Saul Newman. London: Palgrave Macmillan, 2011. Pp. 167–189.
332. Francione G.L. Introduction to Animal Rights. Philadelphia: Temple University Press, 2000. 275 p.
333. Freedman, Lynn P.; Stephen L. Isaacs (Jan.–Feb. 1993). Human Rights and Reproductive Choice. Studies in Family Planning. Studies in Family Planning. 24 (1). Pp. 18–30.

334. Guerin D. Anarchismus. Begriff und Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967. 164 S.
335. Hancock A-M. Solidarity Politics for Millennials: A Guide to Ending the Oppression Olympics. Palgrave Macmillan, 2011. 207 p.
336. Haraway D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives. <http://www.appstate.edu/~stanovskydj/situatedknowledges.html> (дата обращения: 20.05.20).
337. Harcourt W., Escobar A. Women and the Politics of place. Development. 2002. 45 (1). Pp. 7–14.
338. Heider U. Vögeln ist schön. Die Sexrevolte von 1968 und was von ihr bleibt. Rotbuch Verlag, Berlin, 2014. 288 S.
339. Hill Collins, Patricia. Black Feminist Thought. Routledge, 2000. 336 p.
340. Hogan D. Feminismus, Klasse und Anarchismus. <http://www.anarkismo.net/article/10826> (дата обращения: 20.05.20).
341. Hutchison P. Emotion-Philosophy-Science. Emotions and Understanding. Palgrave Macmillan, 2009. Pp. 60–80.
342. James S. Sex, race and class. P. 9. <https://caringlabor.files.wordpress.com/2010/11/james-sexraceclass-read.pdf> (дата обращения: 20.05.20).
343. Johnson A. Privilege, Power and Difference. USA: McGraw-Hill, 2006. 184 p.
344. Joll J. Die Anarchisten. Ullstein Buch. 2840. Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M — Berlin — Wien, 1971. 222 S.
345. Kantorowicz E. ΣΥΝΟΠΟΝΟΣ ΔΙΚΗΙ. American Journal of Archaeology. LVII. 1953. № 2. Pp. 65–70.
346. Khan H. Feminism and the Roles of Women in A Dolls House by Henrik Ibsen. http://www.Academia.edu/4071059/Feminism_and_the_Roles_of_Women_in_A_Dolls_House_By_Henrik_Ibsen (дата обращения: 20.05.20).
347. Kurz R. Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft. Ullstein Tb, 2001. 938 S.
348. Laslett B., Kohlstedt S., Longino H., Hammonds E. (eds.). Gender and Scientific Authority. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996. 449 p.
349. Le Vine, Robert A. Sex Roles and Economic Change in Africa. Ethnology. 5 (2), 1966. Pp. 186–193.
350. Leacock Eleanor B. Myths of Male Dominance. Collected articles on Women Cross-Culturally. NY, 1981. 263 p.
351. Levi-Strauss C. Family, Man, Culture and Society. Harry L. Shapiro, ed. New York: Oxford University Press, 1956. Pp. 142–170.
352. Lougones M. Pilgrimages. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions. USA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. 240 p.
353. Löwy M. Franz Kafka and libertarian socialism. New Politics. 1997. 6 (3). 22 S.

354. Marcu V. Wilhelm Libknecht. Berlin, 1926. 45 S.
355. Mares M., "Comment j'ai connue Franz Kafka", published as an appendix to Klaus Wagenbach. Franz Kafka: Années de jeunesse (1883–1912). Paris: Mercury of France, 1967. 253 p.
356. McCall L. The Complexity of Intersectionality. *Journal of Women in Culture and Society*. 2005. 30 (3). Pp. 1771–1800.
357. McElroy W. The Sad Evolution of Sexual Harassment. 2004. <http://www.wendymcelroy.com/iffeminists/2004/1027.html> (дата обращения: 07.09.17).
358. McIntosh P. White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Womens Studies. *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men*, second ed. Anne Minas (ed.). Belmont, CA: Wadsworth, 2000. 545 p.
359. Miller W.I. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. 320 p.
360. Mirsoeff N. *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*. Durham & London: Duke University Press, 2011. The University of Chicago Press. *Critical Inquiry*. 2011. 37 (3). Pp. 473–496.
361. Mohanty C.T. Under Western Eyes. Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*. 2003. 28 (2). Pp. 499–535.
362. Murray A. Straus, PhD. Thirty Years of Denying Evidence on Gender Symmetry in Partner Violence: Implications for Prevention and Treatment. *Partner Abuse*. 2010. 1 (3). Pp. 332–362.
363. Nagy Hesse-Biber S., Lee Carter G. *Working women in America: split dreams*. 2-nd ed. Oxford University Press, 2005. 300 p.
364. Neuber Lutz. *Das Kontinuum der Geschichte aufsprengen*. Walter Benjamin's geschichtsphilosophische Thesen. *Schwarzer Faden*. 1999. № 69. Цит. по <http://www.aitrus.info/node/2082> (дата обращения: 20.05.20).
365. New Left Review (например, <https://newleftreview.org/1/146>, 19.02.17) и *Studies in Political Economy* (например, <http://www.tandfonline.com/toc/rsor20/11/1?nav=tocList>, 19.02.17).
366. Newman S. *Max Stirner*. Edited by Saul Newman. London: Palgrave Macmillan, 2011. 240 p.
367. Nicolae Ceaușescu's cult of personality. https://wikivisually.com/wiki/Nicolae_Ceaușescu's_cult_of_personality (дата обращения: 07.09.17).
368. Pruijt H.D. The Logic of Urban Squatting. *International Journal of Urban and Regional Research*. Pp. 1–8.
369. Rakhmaninova M. Zur Aktualitaet der Ideen der Aufklaerung in Russland und Deutschland am Beispiel von Kropotkins Kommunitarismus und Stirners Individualismus. *Almanac 39. The Northern Lights. Social*

- Philosophies and Utopias of the Enlightenment in Northern Europe and Russia. The Aleksanteri Institute of the University of Helsinki. St. Petersburg — Helsinki, 2013. Pp. 123–137.
370. Ranciere J. The Nights of Labor. The Workers Dream in Nineteenth-Century France. Philadelphia: Temple University Press, 1989. 586 p.
371. Regan T. The Case for Animal Rights. Los Angeles: University of California Press, Berkeley, 2004. 425 p.
372. Rigeway C., Correll S. Unpacking the Gender System: A theoretical Perspective on Gender Beliefs and Social Relations. *Gender & Society*. Vol. 18. № 4. 2004. Pp. 510–531.
373. Robertson R. Kafka as Anti-Christian: “Das Urteil”, “Die Verwandlung”, and the Aphorisms. A companion to the works of Franz Kafka. Edited by James Rolleston. Camden House, 2002. 390 p.
374. Rokker R. Nationalismus und Kultur. Münster: Bibliothek Thélème, 1999. 672 s.
375. Rokker R. Der Nationalismus — eine Gefahrenquelle! Aufsatzsammlung, Bd. 2, 1949–1953. Verlag Freie Gesellschaft, 1980. 195 p.
376. Romero R. A brief history of the Zapatista Army of National Liberation. *ROAR Magazine*. Retrieved 2016-11-13. http://libelli.ru/magazine/98_2/struhl.htm (дата обращения: 21.11.16). <https://roarmag.org/essays/brief-history-ezln-uprising/> (дата обращения: 07.09.17).
377. Said E. Orientalism. London: Penguin, p. 20. http://www.odsg.org/Said_Edward%281977%29_Orientalism.pdf (дата обращения: 19.11.16).
378. Salt H.S. Animals’ Rights: Considered in Relation to Social Progress. New York: Macmillan & Co, 1894. <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm> (дата обращения: 14.09.17).
379. Sam Vacnin Dr. The Rights of Animals. <http://samvak.tripod.com/animal.html> (дата обращения: 14.09.17).
380. Sasso, Robert; Villani, Arnaud et al. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Nice: Les Cahiers de Noesis, 2003. 375 p.
381. Scully M. The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy. New York: St. Martins Press, 2002. 434 p.
382. Shannon D., Rogue J. Refusing to Wait: Anarchism and Intersectionality. <http://anarkismo.net/article/14923> (дата обращения: 24.02.17).
383. Shils E. The Intellectuals and the Powers and Other Essays. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972. 481 p.
384. Smith T. If Looks Could Kill Empires. Public Books. 18.07.2012.
385. Stoyan F. Oppression Olympics: The Dark Side of The Rainbow. <http://www.pridesource.com/article.html?article=75091> (дата обращения: 24.02.17).

386. Sudarkasa N. Female Employment and Family Organization in West Africa. New Research on Women and Sex Roles. Dorothy G., McGuigan, ed. Ann Arbor: University of Michigan Center for Continuing Education of Women, 1976. 420 p.
387. Suissa J. Anarchism. Utopias and Philosophy of Education. Journal of philosophy of education. Vol. 35. № 4. 2001. Pp. 627–646.
388. Szymanski, Gupta, and Carr. 2009. Internalized Misogyny as a Moderator of the Link between Sexist Events and Women's Psychological Distress. Sex Roles. 16 (1–2). The Cambridge Declaration of Consciousness. <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (дата обращения: 14.09.17).
389. Thompson, D. Women, Work and Politics in Nineteenth Century England: the Problem of Authority. J. Rendall, 1987. Pp. 195–215.
390. Torres R. The Police State. https://www.academia.edu/10736018/The_Police_State (дата обращения: 02.09.17).
391. Vogel L. Marxism and the Opression of Women. Toward a Unitary Theory. Chapter 6. Engels: a Defective Formulation. Chicago, IL: Haymarket Books, 2013. 215 p.
392. Young J. O. Cultural Appropriation and the Arts. John Wiley & Sons, 2010. https://books.google.ru/books?id=oxyOsvs4Zw0C&dq=&redir_esc=y (дата обращения: 29.06.17).
393. Ziff B., Pratima V. Rao. Introduction to Cultural Appropriation: A Framework for Analysis. Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation. Bruce Ziff, Pratima V. Rao. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1997. Pp. 1–15.
394. Zilcosky J. Kafka Approaches Schopenhauers Castle. German Life and Letters. 44:4, July 1991. Pp. 353–369.
395. Zimmerman Michael E. Heidegger's Confrontation with Modernity. Bloomington: Indiana University Press, 1990. 336 p. <http://bookfi.net/book/1435103> (дата обращения: 29.09.17).
396. Zizek, S. For They Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor. London: Verso, 1991. 288 p.

Кинофильмы

397. Караваджо (Caravaggio). 1986. Британия. Реж. Дерек Джармен.
398. Коммуна (La Commune (Paris 1871)). 2000. Франция. Реж. Питер Уоткинс.
399. Человек из мрамора (Człowiek z marmuru). 1977. Польша. Реж. Анджей Вайда.
400. В лучах солнца. 2016. Россия, КНДР. Чехия, Германия, Латвия. Реж. Виталий Манский.

- 401. Время (In Time). 2011. США. Реж. Эндрю Никкол.
- 402. Град камней (Raining Stones). 1993. Британия. Реж. Кен Лоач.
- 403. Лабиринт фавна (исп. El laberinto del fauno). 2006. Мексика, Испания, США. Реж. Гильермо дель Торо.
- 404. Молох (Moloch). 1999. Россия, Германия, Франция, Япония, Италия. Реж. Александр Сокуров.
- 405. Необычный день (Una giornata particolare). 1977. Италия, Канада. Реж. Этторе Скола.
- 406. Себастьян (Sebastiane). 1976. Британия. Реж. Дерек Джармен.
- 407. Семейная жизнь (Family Life). 1971. Великобритания. Реж. Кен Лоач.
- 408. На Англию прощальный взгляд (The last of England). 1988. Британия. Реж. Дерек Джармен.
- 409. Неуместный человек (Den brysomme mannen). 2006. Норвегия. Реж. Йенс Лиен.

Редактура: Мария Нестеренко
Корректурa: Екатерина Щербакова
Вёрстка: Владимир Барчинский
Обложка: Анна Туманова

Гарнитура PT Serif
Формат 84x108/32
Тираж 600 экз.

Радикальная теория и практика
www.rtpbooks.info

Благодарим проект moloko plus
за поддержку в издании книги.