

УДК 130.2  
ББК 71.0

**Д.М. СПЕКТОР**

## **ВЛАСТЬ: МЕТАФОРЫ СМЕРТИ И СИМВОЛЫ ВОСКРЕШЕНИЯ**

«Начала истории» ознаменованы дуализмом, представленным, с одной стороны, «священным безумием» элит, с другой — практиками дрессуры «непосвященных»; эти начала, формирующие символические, политические и социальные узлы реальности, последовательно сближаются, формируя общую «реальность» исторических интерференций.

*Ключевые слова:* суверенность, позитивизм, зоологический индивидуализм, инициация, общий интерес, символическая власть, дисциплинарные практики, смерть и тело.

### **Коллизия суверенности и экспансионизма**

**М**ногообразные толкования суверенитета именно в их «реализме» и «реалистичности» достаточно родственны. Их натурализм, неизменно вращающийся вокруг баланса интересов и сил (представительность выступает частным случаем подобной борьбы и достигаемого в ней «равновесия» или «доминирования»), методологически обоснован позитивистской программой, в лучшем случае способной усмотреть за «интересами» их натуральную подоплеку [1; 2; 3]. Вплоть до появления публикаций М. Фуко, во всяком случае, подобное связывание считалось само собой разумеющимся.

Вместе с тем теоретические и культурологические промеры феномена законсервированы и практически не развиваются; работы Фуко, во многих отношениях революционные, не дали теоретической мысли осязаемой базы, представ верными, но расплывчатыми указаниями,



**VIII**

**СВЯЗЬ ВРЕМЕН**

наследующими традиции рассмотрения человека сквозь призму коллизии тела и духа, материи и сознания, природы и культуры и пр. Опирающиеся на платформу метафизики, они не могли не унаследовать ее родовые болезни, среди которых наиболее тяжелой представляется сиротство духа (идеи), не укорененного в природе (материи), но ее покоряющего.

«Тело», помещенное в центр властных манипуляций, тело как прототип «объекта», тело как предмет направленной «биополитики» серьезно углубило культурную политологию. Власть и суверенность, оперирующие с подобной предметностью и ее формирующие, отступили в тень традиционной «субъективности», с нечеловеческой пронизательностью формирующей «мир» в его реальности и реальность в ее исчерпывающей телесности (= подконтрольности).

Связывание феномена власти с биологической предисторией в определенном смысле неизбежно. Системы доминирования явно наличествуют у антропоидных обезьян, указывая на бесхитростные основания власти: обеспечение альфа-самцам «доступа к телу» (телам) самок (именно в строгой иерархии стад принято усматривать прообраз «порядка», предшествующего властному), распределение пищи и пр. [4]. Соблазн усмотрения в подобных обстоятельствах тех предпосылок, которые сохраняются в глубине последующих усложнений, чрезвычайно велик. Половая и пищевая потребность царствуют в мире гоминид; любовь и деньги правят миром. В соответствии с мировоззрением, берущим начало в метафизике и пережившим революции философских школ, на подобное естество накладывается (пребывающее) сознание; его рост и его борьба с «природой человека» составляют стержень истории, в частности, основу истории суверенности. «Сообщество является продуктом инстинкта и наследием конкретных условий и исторических структур; общество есть продукт разума и нравственной силы (того, что в античности называли "добродетель")» [5, с. 13]. (После продемонстрированного разумом в XX веке достижений в деле систематизации уничтожения подобная наивность представляется исключительной; инстинкта, способного формировать сообщества, до настоящего времени не обнаружено.)

Игнорирование «мелких несоответствий» глобальным трендом сапиентизации знаменует своего рода политику, в рамках которой альфа-самцы преобразуются в «вожаков» и позднее в «вождей и лидеров»; правда, упомянутые «самцы» ведомы исключительно «зоологическим эгоизмом», и вменяемый им разум, реализующий «общий интерес», далеко превосходит своим нравственным потенциалом разум лидеров современных и совершенно не соотнобразуется с теми реальными фактами антропологии, которые его характеризуют — но довлеющая парадигма ищет обходные пути и обретает их, в частности, в сублимированном половом влечении.

Из такого соблазна рождаются идеи «диалектики», сформировавшей общественное бытие и системы его регуляции. «Борьбе всех против всех» (за которой усматри-

вается «врожденная агрессивность») противопоставлено нарождающееся сознание, трактуемое в качестве функции «общего интереса»; суверенность призвана умиротворять «зоологический эгоизм», сообразуясь с возрастающими возможностями причинения ущерба [6]. («...Начав регулярно использовать искусственные орудия, ранние гоминиды, как отмечалось, в корне нарушили характерный для позвоночных этологический баланс. Доля смертоносных конфликтов возросла настолько, что стала несовместимой с дальнейшим существованием популяций» [7, с. 136].)

Обилие трактовок не повлияло на интерпретацию этого глубинного мотива власти. Ее место между «интересом общим», актуализируемым преимущественно внешней угрозой, и частным, реализуемым либо в ситуации конфликтного столкновения (в «игре с нулевой суммой»), либо в согласованности и координации (мотивы «нулевой суммы» представлены Х. Лассуэллом, Э. Кэплэном, Р. Далем, Д. Картрайтом, С. Льюксом, Э. Гидденсом [8, с. 175]; мотивы «общего блага» также широко представлены [9, с. 38]). Еще Гоббс связал суверенитет с общественным договором, заключающим анархию индивидуализма в окантовку общих интересов. Акцент смещается ко второму члену знакомого противоречия: власть воплощает сознательные установки [10, с. 227], и «есть наличное средство достижения в будущем некоего блага» [11, с. 91]; но ей противопоставлен все тот же индивид с врожденным эгоизмом. И Локк видит во власти средство обеспечения гражданского состояния, сообразуемое с «природой человека». Ее назначение, таким образом, состоит в «обеспечении достойных условий жизни» [12, с. 309—311].

Борьба разума, представляющего общий (общественный) интерес, с частным интересом (эгоизмом) выступает магистральной идеей и платформой значительного числа политических теорий.

Существуют, впрочем, иные трактовки. Теологическая теория происхождения государства получила распространение в средневековье, у Фомы Аквинского; ее развивали и представители неотомизма (Ж. Маритен, Д. Мерсье и др.). А. Кожев, принимая сакральные истоки власти за данность, пытается конкретизировать по таким лекалам следующие диспозиции: «От Вечности получают свою Власть представители Бога на земле. Очевидно, однако, что если у Вечности есть Власть, то лишь через оппозицию с "временным", то есть по отношению к этому последнему. Вечность <...> есть лишь отрицание Времени, то есть его функция. Власть Вечности утверждается как Власть по (негативному) отношению к Властям Настоящего, Прошлого или Будущего»<sup>1</sup>. Позитивная трактовка сакральной сущности власти ведет к ее идеологическим промерам, отнесенным к социальной структуре (родоначальником такого рода трактовок считается Маркс с его идеологическими критиками и классово-интерпретацией). «Сим-

<sup>1</sup> Далее Кожев пускается в весьма сомнительные эмпирико-умозрительные спекуляции, оперируя «типами власти» — Судьи, Вождя, Руководителя и пр. Типы власти соответствуют диспозициям Времени [13, с. 79].

волическая власть как власть учреждать данность через высказывание, заставляя видеть и верить, утверждать или изменять видение мира и, тем самым, воздействие на мир, а значит, сам мир — это власть квазимагическая, которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой (физической или экономической), но лишь при условии, что эта власть признана, то есть не воспринимается как произвол. Все это означает, что символическая власть заключена не в «символических системах» в форме «*illocutionary force*», а определяется в процессе и посредством определенного отношения между теми, кто отправляет власть, и теми, кто ее на себе испытывает, т. е. структурой поля, где производится и воспроизводится вера» [14, с. 95].

Квазимагическая (символическая) суверенность, «которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой», сама олицетворяет силу, далеко превосходящую пределы человеческих — не возможностей даже, но помыслов и устремлений. В отличие «структур поля» от «символических систем» трудно усмотреть существенное различие концептов символической власти.

Реальные исторические пути «силы» далеки от путей символического уполномочивания или разумного прогрессизма.

Упомянутые «интересы» в форме грубой силы эксплуатируют разум в ориентациях, вовсе не прямо связанных с целями «развития и прогресса» — скорее напротив, последние выступают *побочными следствиями* экспансии: «Из неприкрытого пиратства возникла система каперства (приватирства) — частной морской войны. Столкнувшись с испанской угрозой (отнюдь не устраненной после разгрома Непобедимой армады), Елизавета I решила одобрить то, что уже творилось. Таким образом, грабеж испанцев стал вопросом государственной политики» [15, с. 14]. Подобными примерами переполнена история империи, манифестирующей ныне порядок и законность, прогресс и цивилизацию. Один из наполеоновских маршалов остроумно заметил: «Политика англичан — это естественная история акул. Подкарауливая кораблекрушения, они никогда не чувствуют себя лучше, чем после изрядного урагана» [16, с. 66]. Энтузиазм канализуется суверенностью в тех формах, которые она на данный момент застает — и брезговать чем бы то ни было, от пиратства до работоторговли, не в ее правилах.

Вместе с тем «загадка Бурдые» осталась без ответа — непонятно, какова природа той силы, которая столь искусно направляет «видение мира», силы, природа которой очевидно чужда или, по крайней мере, не тождественна власти, утверждающей себя непосредственным насилием и догматом золотого стандарта. С целью ее разрешения следует отступить к оставленной на время власти сакральной (власти сакрального), попробовав ощутить ее природу.

Манифестации священного характера суверенности имеют под собой по крайней мере то основание, которое связывает антропологию власти с религиозным трепетом; игнорировать эту сторону ее происхождения

принуждает уже упомянутая априорность, облекающая корыстные интересы элит в покровы идеологий. Но если подобную пронизательность допустимо связать с достаточно сформированным сознанием (по крайней мере с эпохами возникновения письма, городов и цивилизаций), то данные этнографии позволяют *утвердить силу власти во власти той силы, что возникает в ритуале, одушевляя аколитов*. «Эта реакция — так называемое воодушевление. Уже само название, которое создал для нее немецкий язык (*Begeisterung*), выражает мысль, что человеком овладевает нечто очень высокое, сугубо человеческое, а именно дух (*Geist*). Греческое «энтузиазм» означает даже, что им овладевает Бог. Однако в действительности воодушевленным человеком овладевает наш старый друг и новый враг — внутривидовая агрессия, и притом в форме древнейшей и никак не сублимированной реакции социальной защиты» [17, с. 230]. Власть, прокламирующая себя как власть от Бога и так именно себя воспринимающая, не есть выдумка древних идеологов, но *реальность*, значительно позднее момента возникновения *облаченная в идеологическую форму*. Этнология связывает ее проблески с ритуалом жертвоприношения, индуцирующим оборонительный инстинкт, состояние «берсеркера»; подобная «подготовка» принимает позднее форму «священной игры» и обрядовых действий, проникающих в различных (ослабленных) формах во все жизненно значимые практики [18].

Интерпретации власти, таким образом, опираются на две кардинально различные позиции: власть, в ядре которой светится *зоологический эгоизм*, реализуемый в «борьбе за выживание», разум и науку мобилизующий *по мере надобности*, сообразуясь с ростом их эффективности, и власть, *начинающаяся с выделки природы человека*, воплощающая идеалы «сплочения и общего блага».

Эти линии рефлексии можно было бы заключить в скобки диалектики — но подобному и чрезвычайно традиционному заключению (души и тела, и пр.) мешает их принципиальная не-совместимость; «зоологический индивидуализм» как принцип был обречен на заре истории. Не более жизненным выглядит и благодушное упование на «священные основы»; «общее благо» от своего младенческого лепета не (совсем) общее по крайней мере в двух отношениях: оно имеет предметом экзальтации чужую враждебную общность; оно разделяет общность данную на пра-элиту (посвященных, одухотворенных, самоотверженных) и инерционный планктон. В силу того диалектическая коррекция требует поставить по одну сторону противоречия *одушевление* (сакральное), по другую — экспансию. Формой его «разрешения» (общей, вне-исторической) в этом случае выступит *симуляция (элитами) воодушевления в мирных паузах между войнами (во времени и в его форме) и симуляция войны в рамках «картины мира» (в пространстве и его формах)*.

Оборотной формой подобной диспозиции выступает утверждение континуума матричным прообразом универсальной символизации (здесь важен не столько позитивный аспект, сколько негативный: континуум пред-

назначен к «символизации» не в силу хитроумия элит, но в силу «природы человека», природы *неестественной, нуждающейся в постоянной подпитке*).

Поскольку пункт этот принципиален и вместе с тем отрицается современной рефлексией, акцентируем его: существо человечности не обусловлено «наличием разума» (определяемого вдобавок в позитивистском ключе, через «интеллект», обусловленный нейрофизиологией), но непрерывными усилиями суверенности, подогревающей «состояние одухотворения» прямо, через экспансионизм и (возможно, имитируемые) внешние угрозы, косвенно инкорпорируя в ткань мирной жизни (не только символические) конструкции ее «разогрева» (конкуренцию, как и «дух наживы», и пр.) и помещая их в (универсальные, трансцендентальные) формы.

Эта общая рамка не в силах, разумеется, заменить конкретно-исторический анализ, но способна исполнить роль общей его направляющей. Об этом, в частности, напоминает Гегель, говоря о том, что *разумное упорядочивание жизни отдаляет* граждан друг от друга и, как следствие, возвращает им исконную (по отношению к их животной обособленности) природу. «Для того чтобы последние (т. е. формы изоляции от целого. — Д.С.) не укоренились и не крепились в этой изолированности, благодаря чему целое могло бы распастись и дух улетучился бы, правительство должно время от времени <...> потрясать их (индивидов. — Д.С.) посредством войны, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок <...>; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к... для-себя-бытию и личной безопасности, дать почувствовать... их господина-смерть» [19, с. 241—242].

Единственным «подлинным символом», к которому постоянно отсылают современные структуралисты, постструктуралисты и пр., в истории выступает кровавая жертва. Разжигая в сердцах древних воинов самоотверженность; от истоков она имитируется подобиями, которые а) делят подобный энтузиазм за пределами ритуальной площадки, храня его на поле боя, б) ту же по сути, но ослабленную интенцию (сплочения) разжигают в пределах рутины быта.

В глубинах суверенности тлеет огонек древнего противоречия: удовлетворяя общинный эгоизм, суверенность реализует функции сплочения (альтруизма); воплощаясь в форме внешней экспансии, власть рекрутирует подданных как «материю насилия»; распространяясь на новые территории, она несет в себе «тайну суверенности» (человечности); позднейшие политические, имущественные, идеологические нюансы взаимодействия завоевателей и аборигенов целиком заслонили архаичную реальность, прямо связывающую доступ к сакральным ритуалам с ничем не заменимым *условием одухотворения* (сохранения родового, народного и прочего духа). В начале истории господствует «монополия на человечность», позднее растворяемая в универсализации средств ее поддержания (языке, сознании, культуре), но не в глубинных мотивах. Вместе с тем, что менее очевидно, тайна суверенности

заключена не только в необходимой экспансии, но и в непрестанных усилиях поддержания человеческого потенциала, «внутреннего напряжения», не дающего населению (и аристократии, и рядовым подданным, гражданам и пр.) скатиться к тому «существованию» (индивидуализму), которое неотлично от животного.

Суверенность скрывает в своей глубине «ключи очеловечивания». Ее выражением служит наличие *двух* различных путей к человеческому бытию: идущему изнутри, от «священного огня одухотворения», и извне, от вменяемых регламентов и средств, понуждающих к соблюдению *формы* человечности (это различие, чрезвычайно явственное «на заре истории», преобразуется в «содержание и форму» — взаимно дополнительные — онтогенеза по мере становления цивилизации); вместе с тем эта оппозиция, рожденная на поле боя (вечно сталкивающего энтузиазм с дисциплиной и логикой управления массами), на нем же регулярно подвергается проверкам, выдвигающим на передний план либо «дух», либо «разум». Последние также должны быть восприняты достаточно реалистично — в отсылках к своим источникам, к «священному безумию» сакральной природы и внешнему принуждению дрессуры.

С этой точки зрения следует критически взглянуть на известное противопоставление духа и тела.

Дух (душа) *не может* противостоять телу просто вследствие того, что в рамках подобной оппозиции «духу» неоткуда появиться; и «дух», и «тело» выступают абстракциями активности, причем абстракция «телесности» соответствует активности, основанной рефлексией, целиком заключенной в рамки отношения «стимул — реакция» и погруженной в ведущий мотив страха (самосохранение). «Тело» манифестирует погруженное в инстинкт выживания существование особи (животное существование; это архаичное предопределение сохраняет свое значение и в отношении вполне цивилизованного быта, в рутине повседневности, основанной повторяемыми неизменными реакциями и столь «естественным» стремлением к благополучию; в течение веков «тело» пестовалось в этом значении, сводящем индивида к этому символу косности и уязвимости, приковывая к ним дух и тем его умаляя, вместе с тем умаляя значимость общей и свободной активности).

Но и «дух» укоренен в естественной истории и также представленную форму активности, в животном мире явленную весьма скромно и *лишь человеком востребованную* (иначе, человека *сформировавшую*). «Дух» (энтузиазм, пафос, священное безумие, экзальтация и пр.) в животной своей естественности выражен оборотничьим инстинктом — единственным среди инстинктов антропоидов, понуждающим к совместной реакции. Инициация именно подобной реакции погружает особь в состояние самоотверженности и само-исступления; «человека» же характеризует *преимущественная* опора на такого рода реакцию (в борьбе с конкурирующими общностями первично востребованную и основанную реакциями *спонтанными*).

Энтузиазм и дисциплинарные практики — две стороны «медали человечности», прообразы «духа и тела» и прочих распространенных когнитивных оппозиций.

Коллизия духа, сохраняющего до-сознательные «практики» приобщения к горнему и его образ как сердцевину народного, национального и прочего сплочения, и совокупности регламентов и дисциплинарных практик как его оболочки, представляет центральную проблему рефлексии. В такой связи гипотеза исследования состоит в связывании диалектики суверенности с двумя ее оправлениями: эзотерическим, от века заключенным в круг посвященных, и экзотерическим, с первых шагов ориентированным продуцированием вовлечения «неэлит» в круг их задач, в мир, в котором (трансцендентные) мотивы элиты обретали бы облики имманентных задач и целей. В кругу рациональных трактовок это содержание и обретает форму диалектики души и тела, также идеи и материи, культуры и природы и пр.; в рамках экзотерической прозрачности вовлечение (политика) предстает универсальной идеологией, маскируемой «естественными влечениями», к числу которых и относятся жажда славы, секса, злата, «спасения души» и пр.

Вместе с тем поддержание «вечного огня» тлеющей человечности вступает в коллизию с удержанием его в рамках дисциплинарных уставов; «тление» должно перерасти в «пламя» в рамках общей мобилизации, но ни в коем случае не самопроизвольно (оно должно обретать пути разрешения напряжения, «выплескивания» в сублимированных формах).

Эту тонкую задачу каждая система власти решает по-своему, но общей формой решения в данном случае выступает структурирование общности (иерархия), из глубин древности несущее квадригу браманов, кшатриев, вайшья и шудр (схожие конфигурации намечает Платон в своем идеальном государстве), ранжированных по отношению к ведущим мотивам очеловечивания и наделяемых различными путями сублимации энтузиазма.

Отметим еще одно обстоятельство, существенное для дальнейшего: по мере становления власть претерпевает перерождение, обусловленное девальвацией духа (энтузиазма), длительное время реализуемого *исключительно элитами и на поле боя* обретающего воплощение (вместе с тем подобный метаморфоз завершает пространный период исчерпания антагонизма яростного — безумного — духа и целиком противоположенной ему рефлекторной животности; первый в меру сил остывает до «душевности» и «креативной воли», «инсайда» и прочих проявлений спонтанности внутренней жизни, вторая усложняется, преобразуясь в «разумное следование правилам»).

Неуклонное развитие техники, и в значительной мере техники военной (под ней подразумевается в том числе становление дисциплинарных практик и организационных приемов), медленно, но настойчиво вытесняет аристократические традиции на периферию, вызывая к жизни образ Дон Кихота как образ комический. «В конце XV века появляются ландскнехты с огромными барабанами <...> [они] знаменуют разительный переход

от эпохи рыцарства к милитаристскому духу нашего времени: это один из элементов *процесса механизации войн* (выделено мною. — Д.С.)» [20, с. 108]. «Пушка, какой бы ничтожной она ни казалась, уже возвещала грядущие перемены в ведении войн. Была какая-то символическая ирония в том, что Жак де Лален, краса и гордость странствующих рыцарей “a la mode de Bourgogne” (в бургундской манере), был убит пушечным выстрелом» [20, с. 110].

В интересующем нас отношении это важно в связи с тем, что утверждение «сакральной природы власти» требует значительной коррекции «здорового смысла», исходящего из логики современной реальности. «Дух», ныне предстающий архаичным предрассудком, на протяжении тысячелетий был наиболее практическим инструментом выживания. Подобный «дух», отнюдь не растворенный в «зове крови» или иных биологических носителях, опирался на специфические инструменты инициации (ритуалы жертвоприношения) и его поддерживающие картины мира. Без такой инициации исторически обусловленные формы союзов (родов, племен, народов и пр.) *не способны были опереться на почву «сплочения» и достаточный для готовности принять смерть на поле боя энтузиазм*. Именно этот дух вытеснен техникой в двух ее основных обликах: техникой уничтожения, заменившей отвагу пулеметом, и техникой дисциплинарной, ведущей к замене «одушевления» простым исполнением приказов, уставов и приемов (такой перелом столь симптоматичен в связи с тем, что от него идет прямая дорога к привычной цивилизации). Однако, в соответствии с ранее сказанным, *вся история человечества может быть рассмотрена через призму последовательного распространения «священного безумия» на повседневность, или вовлечения «естества» в оборот экзальтации, в цепь перерождений: страха — в веру в бессмертие, полового влечения (на фоне его разжигания) — в сексуальность, энтузиазма — в честолюбие, эгоизма — во все более неумное (по мере становления цивилизации) стремление к накопительству и пр.* Такая «дрессура естества» образует стержень внутренней истории суверенности; «пастухи», некогда практически в буквальном смысле водительствовавшие стадами, *вынуждены были* заниматься их дрессурой под давлением внешних угроз.

Вместе с тем начинать аналитику с рациональной модели, в основании которой, с одной стороны, присутствует «фактор страха», а с другой — субъект-власть, *им оперирующая*, было бы методологически неверно.

Зарождение власти не предполагало подобного разделения; *власть* воплощается властью той силы, присутствии которой ощущают участники ритуального действия и в поле которой они обретают «сплочение».

Власть вынуждена «разжигать» население, симулируя «горячие» формы энтузиазма (в их сплавивающих интенциях) «холодными» (жажда славы, секса, богатства). Власть играет этими гранями, периодически заступая за черту в тоталитарных экспериментах (национал-социализм, большевизм и пр.).

### Метафоры смерти и символы-сублимации. «Тело» как «точка сборки» реального

Указание на «смерть» и «умирание» как центральные означающие культуры не является чрезмерно оригинальным. Не вдаваясь в их онтологические промеры (бытие-к-смерти и пр.), акцентируем их культурологические интерпретации. Р. Барт связывает их распространение с историей языка и со «смертью смысла»: «...миф — язык, не желающий умирать; питаясь чужими смыслами, он благодаря им незаметно продлевает свою ущербную жизнь, искусственно отсрочивает их смерть и сам удобно вселяется в эту отсрочку; он превращает их в говорящие трупы» [21, с. 243]. Говорящие трупы — образ достаточно обязывающий — и плохо раскрытый, апеллирующий к наивному дикарю Руссо, в нем воплощенной первозданности, искаженной искусственностью цивилизации (столь же логически неопределенна концепция подлинника, от которого ведут к копиям и «мифам» линии искажений и «растворений в имитациях»).

Ж. Бодрийяр существенно расширяет намеченную интенцию, утверждая, что борьба со смертью ведет к переносу ее в жизнь, превращая последнюю в «последствие, пережиточность, доживание» (*survie*), в модус призрачного существования, в котором место реальности занимает симулякр, оставивший реальность в далеком, забытом прошлом. Бодрийяр констатирует: «Все инстанции подавления и контроля утверждаются в пространстве разрыва, в момент зависания между жизнью и ее концом, то есть в момент выработки совершенно фантастической, искусственной темпоральности...» [22, с. 273]. Это смелое суждение верно по крайней мере в том, что «все инстанции подавления и контроля» оперируют не только с данным, скоротечным и бранным существованием, но и с иным — что, впрочем, отсылает к их первым шагам, к «сакральной природе власти» (которую Бодрийяр не понимает совершенно, как не понимает и того, что его «искусственная темпоральность» (та, что Кожев именует Вечностью) открывает историю-как-хронологию). «Церковь живет отсроченной вечностью (так же как государство — отсроченным общественным состоянием, а революционные партии — отсроченной революцией: все они живут смертью)» [22, с. 259]. Церковь наследует архаичным институциям священного, рожденным культовым преодолением смерти, и распространяет практики «одухотворений» на «холодные состояния» повседневности.

Именно в лоне складывающихся религий формируются «холодные практики» (в их лоне огонь духа подменяется тлением души), подготавливающие трансформацию «энтузиазма» в «идеологии», рассчитанные на «усвоение» и «понимание».

В центре подобных усилий действительно скрывается «смерть» — и в качестве «центрального означающего», и как наследуемая «машина сублимации ужаса» (отношение к смерти в древних культурах, по П.П. Гайденко, «носит эпический характер» [23, с. 59]).

Вместе с тем, содержание монотеистических религий включает гораздо более кардинальные сдвиги, которые здесь могут быть обозначены исключительно вскользь: это, прежде всего, развертывание огня священного безумия от прямого разжигания действия к противоположенной пассивности (чему способствует системное третирование «язычества», воспринимаемого через призму — черной — магии). Между сакральностью и действием возникает недоступный посредник; поступок отдан на откуп этой верховной инстанции и ее представителям. Не менее значима замена инициации, разово «проводящей сквозь смерть» и от страха смерти освобождающей, «путем к спасению», спроецированным на жизненный путь. «Спасение» и «путь к бессмертию» унащаются рядом правил, соблюдение которых ничего не гарантирует, но выступает основным путем регуляции «внутреннего» (в частности, в регулах исповедей). «Страх» видимо элиминируется, но, с одной стороны, подменяется не менее действенным ожиданием «последнего суда», с другой, будучи отсроченным, действительно проникает во все поры жизни, вступая в серьезную конфронтацию с разумом.

Иными словами, Бодрийяр следует путями дескрипции, и следует сугубо критически, не усматривая в многообразных культурных коннотациях смерти их позитивного назначения; однако означенная «отсрочка» обозначает магистральный путь вовлечения в одушевленность «масс», оборотной стороной имеющего их подконтрольность, но следующего по пути распространенности «сакрализаций» (распространения осознанности).

И государство с его «отсроченным общественным состоянием» (партийной программой), если не иметь в виду теократические его модусы, проникает в структуры более посюсторонних настроек. «Отсроченное общественное состояние» выступает дериватом сакрального горнего мира, и именно его посюсторонность свидетельствует о серьезных метаморфозах форм смерти-вовлечения. Еще более очевидна натяжка в случае «отсроченных революций».

Столь же расплывчата и неправомерна интерпретация «первичной реальности», которая и у Барта, и у Бодрийяра мистична и неопределенна. Речь идет о «реальности», которая в свете рациональной установки подлинно ирреальна — и, вместе с тем, наследует откровению, данному свыше. Ее монополизм, неизведавший растлевающего воздействия рефлексии, вариативности поведенческих схем и социальных ролей, а также виртуальности сознательных модификаций, погружен в «единственное и неповторимое здесь и сейчас», в «непосредственность настоящего», которое и замыкает игру страсти, норова и духа в уникальности (раз и навсегда), с состоявшегося в том поступке, который не мог быть иным (не основан «разумным выбором», выступая манифестом реализующего себя через нрав провидения).

И Барт, и Бодрийяр, с одной стороны, мистифицируют эти «первичные акты», не поясняя их содержания, с другой, их подлинный мистицизм (связь с нуминозным,

минующая сознание) остается нераскрытым и в силу того вульгаризируется.

Вместе с тем первобытные синкретичные акты и со-временные их модификации разделяет барьер истории, включающий десятки и сотни новаций, которая затрагивает, помимо культурных и технических инноваций, скрытое постепенностью изменение их общих форм (континуума), в настоящее время воспринятое преимущественно декриптивно.

Затронем буквально один из значимых моментов подобной метаморфозы. Древность не знает привычного нам мерного времени, неуклонно стремящегося из прошлого в будущее и всё происходящее включающее в рамку «теперь» как их перехода. Процессуальность возникает и утверждается в качестве конституирующей сознание категории лишь к Новому времени, вкупе с ей сопутствующими категориями универсальной причинности, механической детерминации и прочими пунктами омертвления (вытесняемого) духа.

Прежде восприятие (реакция) конституировалось категорией «вдруг», ограничивающей всю сферу бытия и последнее олицетворяющей. «Вдруг» не отсылает к вечно иному, как прототипу, и в уникальности происходящего, в буквальной структуре со-бытия («вдруг» и означает вместе, сообща — отреагировать на внезапное) обретает силу (спонтанной манифестации горнего).

Именно это размыкание уникального «вдруг» на унифицированное «теперь» как данную точку известного (осознанного и осознаваемого) процесса и выступает фактической канвой суждений Барта и Бодрийяра, не находя в их построениях понятийной ясности. Вместе с тем именно эта экспансия формы на восприятие предпосылает последнему исчерпанность. «Жизнь» в рамках трансцендентальных условий восприятия инкорпорирована в процесс, допускающий модификации, но понятийно сконструированный «началом» и «концом»; смерть механистична, но абсолютно неустраима, поскольку введена в исходные настройки «реализма».

Столь же сомнительны попытки Бодрийяра связать смерть с «символическим обменом». Их нельзя отнести к *чистой фантазии*. Однако все то же непонимание культовых исходов обряда и его символических функций понуждает Бодрийяра к натужным картинам «невозвратного дара», в механике обмена заключающего семена подчинения и рабства: «...власть, вопреки бытующим представлениям, — это вовсе не власть предавать смерти, а как раз наоборот — власть оставлять жизнь рабу, который не имеет права ее отдать» [22, с. 101—102].

Все это, разумеется, чистая фантазия. Рабство исторически связано не с этими хитрыми манипуляциями, но, прежде всего, именно с «властью предавать смерти», с военными захватами и прочими хорошо известными историкам вещами. Рабство рождено войной, и порабощение родичей, невозможное в кругу родового быта, выступает весьма поздним и вторичным явлением (см., напр., [24]).

Осмысление власти и осмысление смерти движутся параллельными путями, заключенные в общую парадигму «тело — сознание» (дух, душа, самость и пр.). И вместе с тем они постоянно сворачивают на тропу индивидуализма и схоластики, подражающей Зенону.

«Только тогда мы обладаем полным пониманием (или самостью) и полностью можем охватить свою сознательную жизнь, когда мы умираем, но когда мы умираем, мы не можем иметь эту сознательную жизнь, ибо она отдалается от нашего психического функционирования, которое ничего не может охватить и которое временно» [25, с. 210]. Суждение, разделяющее схоластичность схожих элоквенций Хайдеггера, вновь всплывающих у Бодрийяра: сцена «зависания между жизнью и ее концом» будоражит нервы, но вместе с тем в теоретическом отношении мало существенна. В формализме «последнего суда», подводящего итоги, целиком проигнорирован конституирующий жизнь статус смерти. История жизни и история смерти нераздельны, и «эпический характер» отношения к смерти наследует архаичной необходимости ее ритуального преодоления. Традиция сохранила в ритуале прямые указания на прохождение сквозь смерть: «...посвящаемым показывали мертвые, изрубленные тела <...> эти тела накладывались на мальчика или он проползал над ними или шагал через них. Этим, очевидно, символизировалось убиение посвящаемого <...> Возможно, что этому заместительному убийству предшествовало настоящее убийство одного из остальных, который в этих случаях поедался <...> Разрубание, растерзание человеческого тела играет огромную роль в очень многих религиях и мифах...» [26, с. 94—95]. В «растерзании тела» и его «огромной роли в очень многих религиях и мифах» следует видеть магистральное направление «расколдовывания мира», проходящее через «смерть и тело». Необходимо отметить, что, подобно суверенности, «смерть и тело» меняют значения на обратные; подобно тому, как суверенность, целиком опираемая на «священное безумие» и прямое насилие, преобразуется в суверенность регламента и дисциплины, тело из временного и в общем подсобного вместилища духа преобразуется в едва ли не единственную реальность — и вместе с тем в ее центральную категорию (и в этом случае секуляризация смерти и тела проходит путь длительной эволюции, в начале которой дух конституирует тело, в завершении — тело обуславливает бездуховный мир, *исчерпанный телесностью*; в начале пути верх и низ, правое и левое обретают смысл через отнесение к сакральному порядку; в завершении его «порядок» *заключен в систему физических взаимодействий и конституирует физический континуум*).

Тело и смерть связаны между собой не только онтически, но прежде всего онтологически. Генезис их отношений включает вменение «человеку» модусов уязвимости: медлительности, косности, болевых шоков, возможности обнаружения, структурности с наличием слабых мест и пр. Эта совокупность в ходе культурного генеза и конституирует «тело», в итоге представляющее

в анатомо-физиологической естественности, именно в онтологии обретающей значение бытия-к-смерти (подконтрольности и уязвимости).

Смерть также проходит путь длительной эволюции, тесно связанной с метаморфозами тела. Поскольку тело преобразуется в центр и ключ к реальности (целиком представляющей мир в структурированной процессуальности, имеющей прототипом анатомию и физиологию), смерть также занимает в ней центральное место.

### **Власть как интенция реалистичности, реальность как модуляция страха**

Бурдье подводит под «конструкцию реальности» следующую теоретическую платформу: «Символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение (и в особенности — чувство социального мира) предполагает то, что Дюркгейм называл логическим конформизмом, то есть “гомогенным восприятием времени, пространства, числа, причины, что делает возможным согласие между умами”. Заслугой Дюркгейма, а позже Рэдклифа-Брауна, который основывал “социальную солидарность” на общности символической системы, является эксплицитное указание на социальную функцию (в структурно-функциональном смысле) символизма, истинно политическую функцию, которая не редуцируется к функции коммуникации структуралистов» [14, с. 89—90]. Утверждение достаточно достоверное. Акцентуация «политической функции» открывает новые пути ее осмысления. Вместе с тем подобные описания именно в холодной аналитике скрывают мистику субъекта, способного к столь всеобъемлющему синтезу; если же в целях достоверности подобного субъекта не предусматривать, следует обозначить тот фактор, который изначально, из глубины времен, задавал продуктивную интенцию, не редуцируемую к «коммуникации», но объемлющую «реальность».

И в данном случае интеллектуализм, априори помещающий за «гомогенным восприятием времени, пространства, числа, причины» «возможное согласие между умами», следует смирить реализмом, усматривающим «за» такого рода согласованностью необходимость продвижения энтузиазма, закрепляемого в многообразных горячих узлах сохранения — символах, позднее остывающих до образов и знаков.

Далее следует глава со значимым названием: «Символическая продукция как инструмент господства», указывающая на власть как на субъект подобного господства. Бурдье утверждает: «Господствующая культура вносит вклад как в действительную интеграцию господствующего класса (обеспечивая непосредственную коммуникацию между его членами и отличая его от всех других классов), так и в ложную интеграцию общества в целом, а следовательно, в де-мобилизацию (ложное сознание) подчиненных классов, а также в легитимацию установленного порядка с помощью установления различий (иерархий)

и легитимации этих различий. Господствующая культура производит этот идеологический эффект, маскируя функцию разделения под функцию коммуникации: культура объединяющая (медиум коммуникации) есть культура разделяющая (инструмент различения), которая легитимирует различия, вынуждая все другие культуры (обозначенные как субкультуры) определяться в зависимости от их дистанции от господствующей культуры» [14, с. 91]. И в данном случае последовательная дескрипция вновь попадает в колею мистицизма, придавая «господствующей культуре» демиургические (и вместе с тем отдающие запахом серы) функции. Речь же идет о достаточно известных исторических фактах: диалектика связывает суверенность с ее сформировавшим «сплочением»; «разделение» выступает *той реальностью*, с которой суверенность сталкивается и вынуждена оперировать. Вместе с тем в отношении понимания «символической продукции как инструмента господства» с подобным заделом продвигаться нелегко.

Начнем с того, что то, что Бурдье называет «ложной интеграцией общества в целом», по существу основано ранее рассмотренной совокупностью взглядов, на которые опираются Барт и Бодрийяр. Эти взгляды, как было показано, не столько неверны, сколько абстрактны. Бурдье также предполагает гипотетическую «действительную интеграцию господствующего класса» и не спешит уточнять, в чем заключается такая «действительность» (увы, за нею угадывается уже истоптанная платформа «интересов», «эксплуатации» и «классов»). Терминологически Бурдье прав, если вычестить из его утверждений навязываемые суверенности исключительно корыстные мотивы, заменив их реалистической оценкой совокупного давления окружающего (мира).

К «символической продукции как элементу господства» следует, прежде всего, обратить те же соображения, что и к самой суверенности: это господство не имеет своим субъектом «элиты», а объектом — «массы». Это господство удерживаемого одухотворения над обыденностью, и оно нуждается в символических опорах — к каковым относятся многообразные предтечи боевых штандартов в форме татуировок, боевых раскрасок, боя там-тамов и прочих «узлов возбуждения»; это и более мирные магические инструменты: обереги, амулеты и пр.

Такая элитарно-боевая атрибутика формирует первый эшелон инструментов господства; ее обыденное назначение вторично. Очевидно, к числу первых ее функций принадлежат функции (общей) коммуникации (языка как первого орудия общей коммуникации).

Функции символического господства в том смысле, в котором понимает их Бурдье, могут быть поняты лишь в качестве продолжения и распространения первичной символики на «мир», утверждаемый в качестве человеческого, прежде всего, в символическом отношении, в тесной и непосредственной связи с символическим центром (алтарем, наосом, храмом и пр.).

Обще-ориентирующее упорядочивание мира предстает вторичной функцией, охватившей уже существующую

шие дескриптивные системы (иерархически структурированные отношением сакральное — профанное).

Вместе с тем символическую власть следует реконструировать, прослеживая пути и узлы этих магистральных интенций: *возбуждения*, понуждающего перешагнуть через (заступить за) смерть в многообразных инструментах культуры и политики, и *покорности*, распространяющей страх на «структуры реальности».

«Начала истории» озаглавлены абсолютным дуализмом, с одной стороны представленным «священным безумием» элит, с другой — практиками дрессуры «непосвященных». Эти начала, формирующие символические, политические и социальные узлы реальности, последовательно сближаются, формируя *общую* «реальность» в интерференциях подобных силовых полей.

### Список литература

1. Besson S. Book Review: Sovereignty in Transition / ed. N. Walker // I\*CON. — 2005. — V. 3, № 1.
2. Walker N. Late Sovereignty in the European Union // Sovereignty in Transition / ed. N. Walker. — Oxford: Hart Publishing, 2003.
3. Wallace W. The Sharing of Sovereignty: The European Paradox // Political Studies. — 1999. — V. 47, № 3.
4. Удалова Г.П. Доминирование-лидерство у приматов (эволюционный аспект) [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — Режим доступа: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator>
5. Маритен Ж. Человек и государство. — М.: Идея-Пресс, 2000.
6. Семенов Ю. Как возникло человечество. — М., 1966.
7. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. — М., 2004.
8. Власть. Очерки современной политической философии Запада / В.В. Мшвениерадзе, И.И. Кравченко, Е.В. Осипова и др. — М.: Наука, 1989.
9. Малько А.В. Теория государства и права. — М.: Юрист, 2000.
10. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс. Сочинения: в 2-х т. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2.
11. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс. Сочинения: в 2-х т. — М.: Мысль, 1991. — Т. 1.
12. Локк Дж. Два трактата о правлении // Дж. Локк. Сочинения: в 3-х т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 3.
13. Кожев А. Понятие власти. — М.: Практикс, 2007. — С. 77—93.
14. Бурдые П. Социология социального пространства. — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. — С. 87—96.
15. Империя: чем современный мир обязан Британии. — М.: Астрель, 2013.
16. Шмаков А.С. Международное тайное правительство. — Таллинн, 1999.
17. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М., 1988.
18. Спектор Д.М. Власть времени. — М.: Социальный проект, 2009.
19. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — М., 1959. — Т. IV. Сочинения.
20. Хейзинга Й. Осень средневековья. — М., 1995.
21. Барт Р. Мифологии. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.
22. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000.
23. Гайденко П.П. Смерть // Философский энциклопедический словарь. — М.: Сов. энциклопедия, 1989.
24. Катасонов В.Ю. От рабства к рабству. От Древнего Рима к современному Капитализму. — М.: Кислород, 2014. — 448 с.
25. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. — М.: Школа языка русской культуры, 1997.
26. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986.

УДК 397.4

ББК: Т 63.3(0=Цыг)

**М.В. СМЕРНОВА-СЕСЛАВИНСКАЯ**

## ФОРМИРОВАНИЕ ЦЫГАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ: РАННИЕ МИГРАЦИИ

Рассматриваются факторы, пути и сроки ранних миграций цыганских групп на территорию России, а также типы миграций цыган, с учетом особенностей их уклада и хозяйствования. Особое внимание уделяется миграциям цыган в составе украинцев и их расселению на Слобжанщине и в южных областях России, началу интеграции цыган в российскую сословную систему. В числе введенных автором статьи новых источников — купчая 1699 года — самое раннее из известных в настоящее время свидетельств о цыганах в границах Российского государства.

*Ключевые слова:* миграция цыган, русские цыгане, сервы, влахи, Слободская Украина, расселение, миграции украинцев, переписи, налогообложение, купчая запись.