



ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ, КУЛЬТУРА

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ САКРАЛЬНОГО И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ВЛАСТИ: ОТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ К ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЕ*

© М. А. Корешкая

Корешкая
Марина Александровна
кандидат философских наук
заведующая
кафедрой философии
Самарская
гуманитарная академия

Цель этой статьи заключается в предварительном обосновании концепта амбивалентности власти в контексте амбивалентности сакрального. Власть в современной философии является одной из привилегированных тем, и в то же время само понятие власти двусмысленно: начиная с философии Ницше, власть понимается и как творческий потенциал, и как репрессивная машина господства. Гипотеза состоит в том, что философская концептуализация власти неоднозначна, поскольку власть как социальное явление имеет амбивалентный характер. Традиционный способ легитимации власти заключается в ее сакрализации. Однако из-за того, что сакральное амбивалентно (одновременно связано как с благодатью так и со скверной), те же характеристики амбивалентности могут быть присущи власти.

Ключевые слова: амбивалентность, власть, сакральное, суверенность, энергия, табу.

Будучи в центре внимания философии в течение всего XX века, проблема власти на сегодняшний день приобрела своего рода классический характер, а стало быть, отчасти тривиализировалась, не перестав при этом быть в значительной степени неловкой. В самом деле, любые попытки теоретизирования на данную тему вынуждают интеллектуала ерзать и оправдываться. Разрываясь, как и в старые добрые времена, между острым желанием отправить восвояси вечно глухих к Логосу эфесцев и на-

* Данное исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 14-03-00218.

вязчивым соблазном в очередной раз навесить Сиракузы, современный профессионал от философии вынужден еще и самым унижительным образом доказывать, что его мнение на сей счет заслуживает быть публично высказанным и выслушанным, поскольку по-прежнему является экспертным, несмотря на все те громкие провалы Просвещения, о которых столь красноречиво в «Критике цинического разума» писал П. Слотердайк. Иными словами, проблема власти вписалась в практический поворот постметафизической мысли как-то чересчур буквально. Ведь она по своей сути является не абстрактно-теоретической и отвлеченной, а этической и политическая, в том смысле, что метафизические (онтологические) выкладки по поводу природы и устройства власти по факту легитимируют (либо проблематизируют) практические властные стратегии. Поэтому концепции власти никогда не нейтральны. Неоднозначное, полное двусмысленностей описание природы власти в философии¹ может быть понято в том числе и как проекция всегда проблемных и неоднозначных отношений интеллектуалов и власти: то ли они должны власть (в лице имеющихся институтов) легитимировать, то ли воспитывать правителей и совершенствовать институты исходя из идеи справедливого правления, то ли заниматься радикальной критикой властных структур и поиском стратегий автономии-автаркии. Причем по большому счету ни одна из этих позиций не может похвастаться этической безупречностью — всегда есть неприятное подозрение, что умные слова и увещательный тон оказываются лишь способом самооправдания в ситуации если не ангажированности, так ressentимента (и еще вопрос, что из этих двух вариантов с точки зрения чистоты мысли менее непристойно). Не говоря уже о том, что любая философия власти, неизменно начинаясь с гуманистических установок или просвещенческого пафоса на стадии практических выводов, если доводить все импликации до конца, непременно даст повод усомниться в этической или психической вменяемости ее автора. Нет, конечно, всегда можно доказать, что Ницше не нацист, Юнгер не фашист, а Делез не шизофреник, но регулярность, с которой приходится оправдывать и оправдываться, наводит на подозрения не только о каверзности самой темы, но и о весьма умеренной способности философской рефлексии на деле гарантировать автономию мысли.

¹ Начиная с Ницше, впервые придавшего власти статус ключевого философского концепта, власть понимается то как креативная мощь, которая только и способна действительно освободить мысль и вернуть ее к жизни, то как репрессивная машина господства, ориентированная на подавление и всюду внедряющая идеологический контроль. Другой аспект проблемы заключается в неопределенности онтологического статуса философского концепта власти. Ницше изобретает «волю к власти» как понятие, должностное увести мысль из сферы метафизики и сформировать философию нового типа. Однако и саму концепцию Ницше часто называют метафизической, и последовавшие за Ницше в тематизации власти философы XX века (М. Фуко и Ж. Делез, например) оказались втянуты в построение квазионтологии власти. Постметафизический потенциал понятия власти парадоксальным образом не отменяет его же метафизической инерции, связанной как минимум с его происхождением от аристотелевских «дюнамис» и «энергейи».

Опять-таки, Фуко, обозначая в Предисловии к американскому переводу 1977 года «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари ключевую интенцию этой книги как антифашистскую, выдвигает императив «Не влюбляйтесь во власть!»². Будучи чрезвычайно актуальным для травматичной поствоенной рефлексии 70-х, императив этот, казалось бы, сегодня должен был несколько утратить свою остроту, поскольку современная эпоха «диффузного цинизма» характеризуется скорее уж всеобщей подозрительностью и неспособностью обольщаться дискурсом политической власти³. Однако, судя по всему, жизнь, в том числе и жизнь политическая гораздо изобретательнее, чем интеллектуалы с их прогнозами, и внезапно захлестнувший простых обывателей энтузиазм, кипение страстей вокруг политических событий 2014 года, вновь позволяет вернуться к обсуждению делезианского вопроса о том, «как желание может желать подавления других и себя самого?». А поскольку в ход пошли разного рода «священные идеи», которые в очередной раз продемонстрировали свою способность вызывать серьезный резонанс, возвращение к теме «власть и сакральное» может считаться вполне своевременным.

В основе данной статьи лежит попытка проговорить несколько предположений. Прежде всего, донельзя двусмысленный характер философского понятия власти есть лишь выражение глубокой неоднозначности власти как социального феномена. Последняя, как представляется, весьма симптоматичным образом коррелирует с еще одним неоднозначным феноменом — феноменом сакрального. И этот коррелят не случаен, хотя бы в силу того, что апелляция к сакральности — первый и, пожалуй, самый действенный способ легитимации власти, который, поэтому, вопреки всем декларируемым рациональным установкам, востребован до сих пор. Стало быть, если и искать рецептуры соблазна, движущего как тем, что Августин вслед за апостолом Павлом называет *libido dominandi* (похоть господствования), так и энтузиазмом подчинения, то имеет смысл начать поиски с этой области. Концепция амбивалентности сакрального, наиболее полно сформулированная Р. Кайуа, предполагает, что в сакральном присутствует одновременно два полюса — святость и скверна, причем разделить их часто не представляется возможным. Соответственно, можно предположить, что сакральное, через процедуру легитимации щедро награждает обеими этими характеристиками власть.

Прежде, чем погрузиться в подробности, имеет смысл обозначить некоторые нюансы, так сказать, методологического характера. Речь идет о том, чтобы по возможности избегать трактовки власти как сущей в себе субстанции, или некоторого атрибута бытия сущего. Иными словами, говоря об амбивалентно-

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина ; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. С. 9

³ Как утверждает П. Слотердайт, цинизм представляет собой просвещенное ложное сознание, то есть такое сознание, которое видит все идеологические манипуляции насквозь и не сопротивляется им только лишь из соображений комфортности и конформизма (см.: Слотердайт П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ, 2009.

сти власти, вряд ли стоит претендовать на то, чтобы выстроить очередную метафизику власти. Поэтому, не давая строгую дефиницию самому понятию (поскольку мышление, исходящее из определений, характерно для метафизики сущности и не релевантно в данном случае), вслед за Фуко можно говорить о том, что власть имеет место там, где есть социальные отношения. Более того, можно говорить о перформативном характере власти примерно в том же смысле, в каком Дж. Батлер говорила о перформативном характере пола: власть есть так, как она исполняется участниками социального ритуала. Соответственно, можно утверждать, что у амбивалентности власти перформативная природа. И задача состоит не в поиске метафизической сущности власти, а в проблематизации того, какого рода практики создают эффект присутствия власти и позволяют ей себя репрезентировать и истолковывать.

Справедливости ради надо сказать, что концепция амбивалентности сакрального, которая в данном случае выступает в качестве интеллектуального трамплина, мало того, что мягко говоря, не нова (ее ключевые положения были намечены в работах А. Юбера, М. Мосса и Э. Дюркгейма⁴, а истоки и вовсе относятся к «Лекциям о религии семитов» Робертсона Смита (1889)), но и подвергалась критике, по крайней мере, такими авторами, как Р. Жирар и Дж. Агамбен⁵. И, тем не менее, рискнем предположить, что ее эвристический потенциал далеко не исчерпан, хотя, конечно, к критике в ее адрес имеет смысл прислушаться. Ключевая претензия заключается в том, что, будучи в ходу в течение всего XX века, концепт амбивалентного сакрального в некотором смысле сам мифологизировался, превратившись в универсальную объяснительную схему для всех реалий жизни архаических обществ и не только их. Бинарная оппозиция сакрального и профанного устарела как и всякий бинаризм по причине своей механистичности. Кроме того, амбивалентный характер сакрального лишь указывает на центральное ядро религиозного опыта, но сам еще нуждается в объяснении, и поэтому, будучи применен к конкретным реалиям по сути ничего не объясняет. И, что еще хуже, как подмечает Дж. Агамбен, в редакции таких авторов как Р. Отто⁶ и опирающихся на него многочисленных феноменологов религии этот концепт недопустимым образом психологизировался, поскольку с его помощью была предпринята попытка реконструкции религиозного опыта как такового, как связанного с экзальтацией и ужасом одновременно. По сути же, речь шла о проекции сложного чувства ностальгии, которое переживала рационалистическая гуманитарная мысль рубежа веков, пытаясь выразить свое отношение к

⁴ См.: Мосс М. Социальные функции священного. Избр. произведения / пер. с фр. под общ. ред. И. В. Утехина. СПб. : Евразия, 2000; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М. : Канон+, 1998.

⁵ Жирар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М. : Новое литературное обозрение, 2010; Агамбен Дж. Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011.

⁶ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с иррациональным. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008.

религии⁷. В последнем пункте с критикой Агамбена трудно не согласиться. Отметим только, что в случае Р. Отто (а позже и М. Элиаде) речь идет о подводных камнях феноменологического метода, который, предполагая, что оттолкнувшись от индивидуального опыта сознания можно с помощью «эпохэ» сделать выводы на трансцендентальном уровне, рискует выдать типичные для определенной культуры установки, а то и вовсе частные мировоззренческие пристрастия автора за характеристики искомого априорного инварианта, присущего человеческому как таковому⁸. И это проблема не только феноменологии, но и вообще многих направлений модернистской мысли (психоанализа в том числе), под эгидой преодоления метафизики реформирующих ее⁹. Однако, что касается Р. Кайуа, о концепции которого в дальнейшем пойдет речь, к нему эта претензия применима не в полной мере. С одной стороны, он, конечно, видит задачи антропологии в поиске онтологических констант, о чем свидетельствуют даже сами названия его книг: «Миф и человек», «Человек и сакральное»¹⁰. С другой стороны, он целенаправленно трактует понятие сакрального социологически, а не феноменологически, идя, таким образом, вслед за Моссом, а не за Отто. Кстати, свой проект, затеянный вместе с Жоржем

⁷ Как язвительно пишет Агамбен: «В этом определении священного, которое отныне становится синонимом всего темного и неопределенного, приходят к согласию теология, совершенно утратившая опыт божественного откровения, и философия, забывая о научной строгости в угоду чувствам. Религиозное всецело принадлежит к сфере психологических эмоций и имеет дело исключительно с такими вещами, как экзальтированность и священный трепет — вот те банальности, которым неологизм «нуминозный» должен был придать наукообразный вид» // *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь* / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011. С. 101.

⁸ Как на этот счет очень убедительно пишет А. П. Забияко, «Р. Отто включает в состав категории святости такие признаки, которые предполагают денотат, обладающий качествами трансцендентности, совершенной инаковости, абсолютности. Но при этом представления о реальностях, обладающих такими качествами, не могли сложиться в архаическом сознании. Это абстракции достаточно высокого порядка, требующие развитого религиозного языка и изощренного спекулятивными размышлениями сознания. Признаки, выделенные Р. Отто, и особенно иерархия этих признаков, как представляется, не могут претендовать на универсальность и статус первофеномена религии. В категории святости Р. Отто легко просматриваются иудео-христианские представления в их лютеровском толковании, мистические интуиции, а кроме того влияние мироощущования немецкого романтизма» (см.: *Забияко А. П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 196—197).

⁹ А. Н. Красников в статье «Методология классической феноменологии религии» приводит забавный каламбур, отражающий психоаналитический и феноменологический подход к религиоведению в их сходстве и различии. “Students of religion tended to suffer not from neurosis but from numinosis” (исследователи религии страдают в основном не от невроза (речь, очевидно, идет о фрейдистской концепции религии), а от нуминозного) (см.: *Красников А. Н.* Методология классической феноменологии религии. URL: http://religioved.ru/310303/методология_классической_феноменологии_религии.html (дата обращения: 30.03.2014).

¹⁰ *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : ОГИ, 2003.

Батаем, он называет сакральной социологией. Да и поскольку в целом концепт амбивалентного сакрального в гораздо большей степени обязан своим происхождением и содержанием социологам, есть надежда на то, что его сугубо спекулятивный характер сильно преувеличен. Более того, как представляется, этот концепт выражает отнюдь не метафизическое тождество религиозного опыта вне всяких исторических различий, а с точностью до наоборот, проблематизирует сделанное на конкретном этнографическом материале открытие домонотеистической логики, в которой нет однозначного деления на черное и белое просто в силу того, что политеизм плюралистичен. Что касается недостаточной объяснительной силы амбивалентного сакрального как концепта и как концепции, то это более плюс, чем минус, поскольку способность объяснять все — скорее свойство метанарратива, чем вменяемой научной гипотезы. Конечно, простой ссылки на двойственность святости и скверны в сакральном недостаточно, чтобы объяснить, как того требует Агамбен, почему присваиваемый некоторым преступникам в Древнем Риме статус *homo sacer* предполагал одновременно безнаказанность их убийства и невозможность принести их в жертву, однако в высшей степени интересная концепция самого Агамбена, поясняя природу суверенной власти как держащейся на включающем исключении голой жизни¹¹, явно переходит границы разумного, когда претендует на объяснение сакрального вообще как производного от первичного политико-правового отношения¹². Еще более радикальной представляется попытка Р. Жирара объяснить священное как эффект биологически детерминированного насилия, вытесненного культурой в целях самосохранения человечества как вида; насилия, замещенного в жертвоприношении и закамуфлированного мифом и культом. Имея в виду прямые и незатейливые редукции в духе Жирара, служащие глобальной цели объяснить происхождение религии, лишней раз можно убедиться в том, что объяснительная стратегия исследования едва ли более релевантна, чем радикально антиредукционистский настрой феноменологов. В любом случае, к сожалению, у философов и ученых-гуманитариев всегда есть шанс продвинуть тот или иной гуманитарный миф, или даже создать его, и панацеи от такого рода прискорбной склонности не существует. Можно разве что пытаться пресекать аскетическим усилием проблематизации поползновения спекулятивной мысли следуя жесткой логике понятий лихо вывести все многообразие мира из одного тезиса и пары принципов.

¹¹ По версии Агамбена, суверенная власть учреждает себя, устанавливая ситуацию чрезвычайного положения (в общем, это формулировка, детально прописанная К. Шмиттом в «Политической теологии»), во время которой любая жизнь может быть беспричинно отнята суверенным решением и при этом убийство не будет считаться преступлением. Голая жизнь, *vita sacra* — это то, к чему суверенная власть редуцирует всех тех, кто попадает в зону ее влияния, в пределе, это жизнь, подлежащая безнаказанному убийству, поскольку она «недостойна быть прожитой». И, соответственно, *homo sacer* — всего лишь носитель такой жизни, заложник суверенного решения.

¹² «Если наше предположение верно, священное представляет собой лишь изначальную форму включения голой жизни в политико-правовую сферу» (*Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011. С. 110).

Обозначим ключевые моменты концепции амбивалентности сакрального в редакции социологически ориентированной антропологии Р. Кайуа, с тем, чтобы затем наметить возможные последствия для сакрализации власти.

Прежде всего, отметим, что почетные и почтенные родоначальники этой концепции Э. Дюркгейм и М. Мосс трактуют сакральное не в интроспективно-психологическом ключе как абсолютную категорию теологии, а как предмет внешнего познания. Иными словами как то, что присутствует на уровне вполне телесных практик, имеет функциональное значение, приписываемое тем или иным фактам реальности в рамках «первобытных» обществ, и это позволяет делать заключения о том, что сакральное имеет социальный смысл. Различие сакрального и профанного описывается идущим вслед за социологами Кайуа¹³ в опоре на материал, связанный, прежде всего, с практиками табуирования. «Tabou» как некий религиозный запрет в его отличии от «поа» («обычного», «доступного»? «свободного») не только позволяет трактовать сакральное как функционально отличающееся от нормальных повседневных практик (т.е. профанного), но и эксплицирует его существенно двойственный характер: под сакральный запрет попадает как ритуально чистое, так и ритуально нечистое. Нечто может быть запретным как из соображений почтения, так и из боязни оскверниться. Соответственно, ритуальное приобщение к сакральному в качестве своих последствий может иметь как благословение, так и проклятье, а само сакральное может пониматься и как святость, и как скверна. Причем в некоторых случаях можно зафиксировать переход от одного полюса к другому, а в других это чрезвычайно затруднительно. К примеру, масса эмпирического материала, касающегося похоронных ритуалов у самых разных народов показывает, что тело мертвого родственника оказывается табуировано, поскольку оно «заражено», осквернено смертью, прикосновение к нему в рамках похоронных обрядов вынужденным образом делает участников церемонии «нечистыми» и исключает их из круга профанного мира. Однако в результате сложных обрядовых действий покойник обретает статус благого предка (то есть от полюса скверны перемещается к полюсу святости), а участники похорон, дополнительным образом очистившись, оказываются вновь допущенными к профанным делам. Но вот территории кладбищ часто совмещают в себе обе характеристики сакрального одновременно. То же самое можно сказать и о различных маргинальных фигурах вроде колдуна или знахаря. Существуют и примеры того, как «нечистая» кровь служит эффективным средством ритуального очищения и т. д. В итоге, в опоре на словарь Эрну-Мейе, определявший латинское *sacer* как «тот или то, до кого или чего нельзя дотронуться, не осквернившись или не осквернив», Р. Кайуа пишет о сакральном следующее. «Мир сакрального, помимо прочего, отличается от мира профанного как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны силы, с другой стороны вещи.

¹³ Сам Кайуа, правда, социологом не является, пополняя ряды филологов, литературных критиков и (о ужас!) литераторов, занимающихся антропологическими изысканиями, к каковым можно отнести М. Бахтина, М. Элиаде, Р. Жирара, Р. Барта, Ж. Батая. Стоит ли говорить о том, что именно эта категория авторов была особенно продуктивна по части производства гуманитарных мифов.

Отсюда прямо вытекает важное следствие для категорий чистого и нечистого: они оказываются в высшей степени подвижными, взаимозаменяемыми, двусмысленными. В самом деле, если *вещь* по определению обладает устойчивой природой, то *сила*, напротив, может приносить добро или зло в зависимости от конкретных обстоятельств, в которых она проявляется в тот или иной момент. Она бывает и благой и злой — не по природе, а по ориентации, которую она приобретает, или которую ей придают (...) В виртуальном состоянии сила двойственна; в действии она становится однозначной»¹⁴. Если сопоставить эту трактовку сакрального с той, которая присутствует в феноменологической традиции, например, у М. Элиаде¹⁵, то можно отметить следующие любопытные нюансы. Для феноменологов священное¹⁶ понимается, прежде всего, как полнота бытия, совершенство, которое то являет себя в иерофании, то вновь утаивается, и в этом отношении священное присутствие в значительной степени обладает чертами субстанциальности (в том смысле, в каком субстанция есть *causa sui*). Хотя, конечно, и энергийный аспект здесь присутствует, по крайней мере, в силу того, что сакральное по Элиаде связано с космогонической креативностью. Разумеется, оба концепта (и субстанция, и энергия), восходят к аристотелевской «энергейе», но все-таки смысловые акценты будут различаться. Сакральное у Кайюа подвижно, оно меняет полюса и постоянно смещается от одной вещи к другой. Более того, оно как источник мощных сил не только желанно по причине повышенной эффективности, но и опасно, с ним нельзя обходиться как попало и масса практик направлена на то, чтобы избежать неуместного и рискованного столкновения с ним. Для Элиаде же сакральное всегда позитивно, даже если оно вызывает не только экзальтацию, но и священный трепет. Иными словами, если Элиаде подчеркивает стремление мирского к возможно более полному совпадению со священным (что все равно неосуществимо в силу непреодолимой онтологической дистанции между ними), то Кайюа акцентирует внимание на процедурах изоляции, различения. Оба автора, говоря о сакральном и профанном по понятным причинам стремятся выйти за рамки бинарной логики, однако делают они это по-разному. Элиаде, фактически, логику оппозиций заменяет логикой соприсутствия, Кайюа вместо принципа бинарного кода вводит триангулярность, которая сообщает динамизм всей структуре в целом¹⁷. Сам он называет это сложное подвижное отношение

¹⁴ *Кайюа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. С. 164.

¹⁵ См., прежде всего: *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.

¹⁶ В строгом смысле слова, и Отто, и Элиаде используют концепт священного, или нуминозного, а не сакрального, однако нельзя сказать, что эти концепты как-то всерьез принято содержательно различать, например, как применимые один к монотеизму, а другой к политеизму.

¹⁷ «Оба полюса сакрального одинаково противостоят профанной области. Перед его лицом их антагонизм смягчается, почти исчезает. Собственно, точно так же и святость равно опасается как оскверненности, так и профанности — для нее это две разные степени нечистоты. И наоборот, скверна равно способна запятнать как святое, так и профанное, которые будут равно страдать от ее посягательств. Итак, три стихии религиозного мира — чистое, профанное, нечистое, обнаруживают примечательную способность объединяться по две против третьей» (см.: *Кайюа Р.* Указ. соч. С. 186).

диалектикой, но, конечно, это не гегелевская диалектика с последовательным переходом от тезиса к антитезису и синтезу. Скорее, здесь можно говорить о том, что сакральное приобретает черты пустого означающего, которое как пустая клетка разворачивает серии и заставляет их смещаться друг относительно друга. Особенно это заметно, когда Кайуа анализирует (на материале исследований Гране и Ленара) правило экзогамии как правило обмена женщинами, поддерживающее как социальную солидарность, так и различия, описывая его в терминах циркуляции сакральной энергии между фратриями с учетом поколенческих смещений. Не трудно догадаться, что следующим шагом в развитии данной концепции будет знаменитый «Символический обмен» Бодрийяра¹⁸. Таким образом, несмотря на то, что книга была издана в 1939 году, Кайуа, похоже, предвосхитил в ней некоторые методологические интуиции позднего структурализма.

Собственно, описывая сакральное в терминах энергии, циркулирующей за счет того, что силы обладают разным потенциалом, Р. Кайуа совершенно показательным образом приходит к весьма значимой тавтологии: в определенном ракурсе сакральное совпадает с властью. «Сама глубинная природа властного могущества ни к чему другому не сводима (...) Лучше будет удовлетворяться констатацией абсолютной уникальности власти как феномена и подчеркнуть, что по своей природе она тесно связана, едва ли не тождественна с сакральным (...). Она выступает как незримая, прибавляемая извне и необоримая чудесная сила, которая проявляется в вожде как источник и принцип его авторитета. Эта чудесная сила, заставляющая повиноваться его распоряжениям, — та же самая, что дает ветру способность дуть, огню способность гореть, а оружию способность убивать. Именно ее в различных своих формах обозначают меланезийское слово «мана» и множество его американских эквивалентов. Человек, обладающий «маной», — это тот, кто умеет и может принуждать других к повиновению»¹⁹. Не исключено, что в этом тавтологическом совпадении сакрального и власти нет ничего необычного, оно может быть простым эффектом выбранного Р. Кайуа языка описания и интерпретации, поскольку концептуализация сакрального в логике энергии и сил святости и скверны структурно совпадает с ницшеанской концептуализацией воли к власти как дифференцирующего элемента активных и реактивных сил. Безусловно, Кайуа с философией Ницше был знаком, поэтому можно довольно уверенно предположить, что он исходно использует концепты в духе Ницше, правда, трудно сказать, с какой степенью методологической осознанности. Более того, в приведенном выше отрывке (равно как и в ряде других²⁰) можно заметить еще

¹⁸ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : Добросвет, 2000.

¹⁹ Кайуа Р. Указ. соч. С. 211–212.

²⁰ «Какого бы рода ни была власть — светской, военной или религиозной, — она существует лишь как следствие согласия с нею. Дисциплина в армии образуется не могуществом генералов, а послушанием солдат. На каждой иерархической ступени встает одна и та же проблема: как маршал, так и капрал бессильны, если их подчиненные, более многочисленные и лучше вооруженные, откажутся исполнять их приказы. Как хорошо показал Ла Бозси, рабство бывает только добровольным: у тирана для надзора за людьми есть только их же глаза и уши, а для их угнетения — только их же руки, которые они отдают ему на службу» (Кайуа Р. Указ. соч. С. 211–212).

одно влияние — тема ситуативно распределяемого господства и подчинения недвусмысленно отсылает к Ж. Батаю, А. Кожеву и, в конечном счете, Гегелю, то есть иными словами, к диалектике господина и раба и теме суверенности²¹.

Как относиться к этому влиянию — вопрос спорный. Можно, конечно, расценить его как свидетельство общего спекулятивного характера концепции, поскольку выбранные понятия в каком-то смысле детерминируют результат исследования. Можно также поставить Кайуа на вид то, что заявив о себе как о стороннике социологического подхода, он контрабандой проносит в выводы метафизику и даже «самый научный его текст» (по выражению С. Н. Зенкина²²) все же недостаточно научен, — но чего еще ждать от литератора? С другой стороны, независимость от языка и идеал ничем не замутненной эмпирии — пожалуй, всего лишь утопическая идея, даже когда речь идет о полевых, а не кабинетных исследованиях. К тому же рискнем предположить, что в данном случае шаткий баланс между глубокой проблематизацией и соблазном скатиться во вполне «завиральные» теории характеризует и Кайуа и Батая как авторов собственно философских (вне зависимости от того, считать это комплиментом или нет). И в таком случае, коль скоро фальсифицировать философскую мысль через отсылку к фактам, как правило, затруднительно, понимание оптики, в которой была сформулирована концепция, по крайней мере, позволяет очертить ее смысловые и методологические границы, что само по себе может считаться условием внятности. Кроме того, представляется важным, что концепция Кайуа наводит междисциплинарные мосты, создает своего рода платформу (конечно же, не единственно возможную, но, тем не менее), позволяя подходить к эмпирическому материалу этнографии с философскими вопросами о социальном смысле практик сакрализации власти, что, в конечном счете, на пользу и философии, и гуманитарному знанию.

Так как проблема власти вовсе не являлась для Кайуа центральной, объем текста, посвященного этой проблематике весьма не велик, и более того, фрагментарно разбросан по всему пространству книги. Однако имеет смысл компактно эксплицировать те тезисы, к которым он приходит по данному вопросу.

Поскольку власть связывается с сакральным могуществом, которое будучи энергией, онтологически подвижно, она предстает как получаемая извне благодать, которую можно как получить, так и утратить. Стало быть, персонаж, обладающий властью, никогда не является ее субъектом, он лишь агент. Но его наличие в качестве точки полноты присутствия власти имеет вполне определенный социальный смысл, поскольку устанавливает и гарантирует порядок. Соответственно, вопрос в том, по каким правилам распределяется сакральная мана господства. Интересно, что замыкая сакральное и власть, Кайуа,

²¹ Будучи членами сообщества «Сакральной социологии» в предисловиях к своим книгам и Кайуа и Батай (речь идет о его «Проклятой части» и «Суверенности») с благодарностью признают факт, так сказать, взаимного интеллектуального опыления (см.: *Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология* / пер. с фр. С. Н. Зенкин. М. : Ладомир, 2006. С. 316).

²² *Зенкин С. Роже Кайуа — сюрреалист в науке // Миф и человек. Человек и сакральное* / Р. Кайуа ; пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : ОГИ, 2003. С. 24).

тем не менее, не утверждает, что принцип сакрального непременно производит в качестве своего эффекта социальную иерархию. Он, фактически, дает две модели социальной организации, одна из которых (более архаическая) построена на принципе равновесия реципрокальных обменов между фратриями, а вторая на принципе соревнования за престиж, лежащего в основании иерархической социальной структуры. Причем потлач оказывается той практикой, которая переключает режим равновесия в режим иерархии, поскольку в нем «воля к сотрудничеству вытесняется волей к власти»²³. В этих рассуждениях опять-таки не трудно увидеть среднее звено между концепциями Мосса и Бодрийяра, но дело даже не в этом. Бодрийяр утверждает, что властная иерархия предполагает закупорку обмена, или обмен в одностороннем порядке, коль скоро престиж начинается с такого дара, который не может быть возмещен. Кайуа же, пусть и вскользь, упоминает о том, что реципрокальность, взаимность обмена в каком-то отношении сохраняется и при наличии иерархии, просто теперь субъектами обмена оказываются не два равных соплеменника, или две фратрии, а правитель и народ как целое, то есть сохранение между ними равновесия обязательств, подкрепляемого циркуляцией благ, гарантирует правильную циркуляцию социальной маны. Связь властного престижа с чрезмерной щедростью даров — мысль, на эмпирическом материале сформулированная Моссом, но на уровне философской концепции прописанная Батаем, который в «Проклятой части» формулирует принципы экономики чрезмерных трат. Последняя, в свою очередь, приобретает черты трансгрессии, эксцесса и жертвоприношения, поскольку максимально щедрая растрата — растрата жизни. Однако до столь радикальных выводов Кайуа не доходит, акцентируя внимание на другом моменте. Поскольку правитель есть точка концентрированного присутствия «благодати», отношение к нему получает те же черты амбивалентности, которые свойственны всякому отношению с сакральным. Прежде всего, он изолируется от профанного мира всеми возможными способами, в частности, его табу оказываются обратными по отношению к табу обычных людей. Любого рода неподобающее отношение к священной персоне может быть смертельно опасно как для нее, так и для святотатца, а оскорбление величества приравнивается к покушению на миропорядок. То есть монарх в этом смысле становится *sacer* — до него нельзя дотронуться, не осквернившись или не осквернив. В идеале его задача просто царствовать, но не править, то есть ровно и постепенно распространять свою божественную энергию на вверенную ему часть сущего.

Теперь попробуем тезисно сформулировать ряд предположений, продолжающих логику переноса на феномен власти характеристик амбивалентного сакрального.

Прежде всего, сакрализация власти должна означать не только то, что правитель табуируется, но и то, что само по себе властное могущество должно пониматься в амбивалентном ключе — власть не только освящает фигуру правителя, но и оскверняет ее. Или, точнее, делегируя как благодать, она

²³ *Кайуа Р.* Указ. соч. С. 210.

становится для своего носителя источником скверны. Амбивалентность как раз в том и заключается, что отследить смену полюсов, точку трансформации энергии и причины этой трансформации трудно, равно как агент власти, по всей видимости, не может при всем своем желании избежать полюса «нечистоты». Соответственно вопрос в том, в каком смысле отправление власти в логике первобытных обществ уже само по себе является скверной, особенно, если учесть, что оно служит поддержанию упорядоченного, а стало быть, благого состояния. Вероятно, одной только концепции порочности злоупотреблений, которые в терминологии Бодрийяра «закупоривают» обмен маной, здесь будет недостаточно, хотя и она, конечно, многое объясняет. Другая возможная версия — постепенное ветшание, иссякание благодати, которое влечет за собой угрозу ветшания мира. Версия, прямо скажем, вполне в духе Фрэзера²⁴: царь есть растительный бог и его вполне естественное «усыхание» может трактоваться в терминах и растраты священных сил и неизбежного постепенного осквернения профанным. Возможна и третья версия — носитель власти, монарх оскверняется ответственностью за причинение смерти. Причем этот пункт отличается от первого, то есть не всегда связан со злоупотреблениями. Две ключевые обязанности правителя — воевать и судить — это обязанности, предполагающие пролитие крови, причем, что особенно скверно, крови соплеменников. Конечно, в случае казни, само исполнение приговора делегируется специальному лицу, причем то известное обстоятельство, что статус палача всегда маргинализирован (это всегда фигура проклятая) позволяет сделать вывод о степени ритуальной нечистоты и опасности убийства «своих», даже когда оно оправданно и необходимо. В любом случае, обязанность выносить такие решения так же как необходимость терять людей в войнах, — все это не может не служить источником скверны для носителя власти. В каком-то смысле этот вариант осквернения не обязательно предполагает темпоральность процесса трансформации благодати в скверну. Вспомним о диалектике господина и раба в редакции Кожева и Батая. Сувереном становится тот, кто в ситуации соперничества готов умереть сам, но также готов и убивать. Как пишет Батай, «побуждения суверенного человека фундаментальным образом делают его убийцей»²⁵. И эта формула во всех смыслах обратима. Совмещая гегелевский сюжет о суверенности (распределении властвующих и подвластных на основании отношения к смерти как критерия) и моссовский сюжет об эскалации щедрости обмена в потлаче и жертвоприношении, можно получить следующий тезис: носитель власти представляет собой отсроченную жертву. То есть право на властную харизму дается авансом в обмен на будущую жертвенную смерть правителя, и тот факт, что практики ритуального умерщвления царей известны в избытке, подтверждает этот тезис. Жертва всегда священна²⁶, поэтому правящее лицо при инаугурации наделяется

²⁴ Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.

²⁵ Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть: Сакральная социология / Ж. Батай; пер. с фр. С. Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. С. 331.

²⁶ Функциям ритуальной практики жертвоприношения посвящена статья «Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов» (Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В. Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 2(12). С. 17–41.

благодатью наперед. И в этом нет ничего особо странного, если время понимается циклически: он просто посвящен-обречен, и уже в этом смысле сакрален. Но поскольку вместе с инсигниями правитель получает и право на причинение смерти, он также сразу наделяется и скверной. Что, кстати, отнюдь не означает снижения энергетического потенциала — негативное, нечистое сакральное тоже представляет собой весьма действенную силу. В конце концов, когда ритуал жертвоприношения царя имел место, с его помощью и возвращалась задолженность по благодати, и компенсировалось причинение смерти внутри племени. Еще одна небезынтесная тема — различие светской и духовной власти, которое в свете проблемы амбивалентности может быть истолковано как эффект специализации на легитимном пролитии чистой и нечистой крови. Тот факт, что до появления монотеизма эта специализация была относительной, и правитель окончательно утратил жреческие функции только в христианстве, наводит на определенные размышления. Если при политеизме амбивалентность святости и скверны в отношении сакрального вообще и сакрализации власти в частности была внутренне оправдана и логична, и потому правитель мог демонстрировать обе эти стороны, чтобы доказывать свой авторитет, то монотеизм оказался перед проблемой теодицеи вообще и оправдания жестокости светской власти в частности. В силу того, что правитель обязан причинять смерть, оскверняющая сторона не может быть снята со светской власти, но и не может быть оправдана. Поэтому едва наметившееся разделение сакральных полномочий царя и жреца стало значительно более радикальным: полностью освящающим характером теперь стала обладать власть духовная, а не светская, причем возник острый вопрос об их субординации.

Конечно, все это только гипотезы, нуждающиеся в продумывании и обосновании или опровержении конкретным этнографическим материалом (пусть и кабинетным, а не полевым способом). Но эти гипотезы позволяют сформулировать ряд проблем. Например, смысл фактического совпадения циркуляции «маны» и циркуляции смерти в случае сакрализации власти требует дополнительной экспликации, и тот факт, что на него так или иначе указывает с большими или меньшими пояснениями значительное число авторов (Ж. Батай, К. Шмит, Дж. Агамбен, М. Фуко, Ж. Бодрийяр) еще не снимает проблему как таковую. Например, Агамбен показывает, что логика суверенной власти, производящей эффекты сакрализации, на пределе обретает свою истину в лагерном режиме (концлагаре в частности) как режиме тотального чрезвычайного положения, в котором всякая жизнь рассматривается как *vita sacra*, а потому в любой момент может быть подвергнута насилию, отнята или использована как политический аргумент. При этом практический вывод впечатляет своей утопичностью: если мы не желаем жить в лагере, следует отказаться от суверенной власти, и, соответственно, от порочных процедур сакрализации. Однако проблема, как минимум в том, что суверенная власть с ее логикой жертвенного эксцесса по-прежнему чрезвычайно соблазнительна, причем, прежде всего, для тех, кто потенциально может оказаться в статусе *vita sacra*. Смерти, имевшие место при разного рода политических конфликтах, до сих пор проходят по категории жертвы. И, похоже, власть они не только оскверняют, так что складывается ощущение, что действительно десакрализованная власть никому

особо не интересна. Как представляется, амбивалентность сакральной власти оказывается и практической и теоретической проблемой, по крайней мере, постольку, поскольку чем больше эксплицируются ее механизмы, тем сложнее занять по отношению к ней однозначную и при этом вменяемую позицию. «Все, что не сжигается — гниет²⁷» — не просто тезис сакральной социологии, но своего рода императив, обладающий и убедительностью, и определенным романтическим обаянием, но если принимать практические выводы из него всерьез, можно с удивлением себя обнаружить в весьма нелицеприятной роли. Можно ли из этого затруднения сделать вывод о том, что амбивалентность — характеристика не только сакрального и сакральной власти, но и власти как таковой? И если это так, то каков статус этого утверждения? Имеет ли он, скажем, онтологический смысл, даже если его происхождение сугубо перформативно? При этом вполне может статься, что амбивалентность — пустой концепт, что, правда, еще не обязательно делает его концептом бессмысленным, по крайней мере, если он послужит тому, чтобы провести различия и выстроить серии феноменов, провоцирующих мысль на добротное философское недоумение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агамбен, Дж.* Номо сасет. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: Европа, 2011.
2. *Батай, Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология / пер. с фр. С. Н. Зенкин. — М.: Ладомир, 2006. — С. 316.
3. *Бодрийяр, Ж.* Символический обмен и смерть / пер. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: Добросвет, 2000.
4. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
5. *Дюркгейм, Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. — М.: Канон+, 1998.
6. *Жиран, Р.* Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. — М.: Новое литературное обозрение, 2010.
7. *Забияко, А. П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. — М., 1998.
8. *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2012. — № 2(12). — С. 17–41.
9. *Кайуа, Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: ОГИ, 2003.
10. *Мосс, М.* Социальные функции священного. Избр. произведения / пер. с фр. под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000.
11. *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с иррациональным. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
12. *Слотердайк, П.* Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева. — Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2009.
13. *Фрэзер, Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. — М.: Политиздат, 1980.
14. *Элиаде, М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994.

²⁷ *Кайуа Р.* Указ. соч. С. 254.