Філасофія

А.Я. САРНА

ПРОБЛЕМА ОСМЫСЛЕНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ ПРИРОДЫ ВЛАСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Современная трактовка феномена власти в западной социальной философии "стремится учитывать общественный характер власти, интерпретировать ее как специфическую разновидность общественного *взаимодействия*, а не просто как способность добиться проведения своего личного решения"[1]. Это позволяет рассматривать власть в предельно широком плане – не только как политический, но и как социокультурный феномен с его универсальной функцией опосредования всех общественных отношений. В таком случае власть становится явной или скрытой предпосылкой коммуникативных процессов, происходящих при взаимодействии агентов или групп в сфере социальных практик. При этом новые подходы не опровергают тех постановок вопроса о власти и ее природе, которые сложились в классической традиции, "они скорее конкретизируют их и рассматривают в качестве частного случая, подчеркивая лишь то обстоятельство, что власть в любом современном обществе как бы разлита по всему социальному пространству, сосредоточиваясь в его некоторых центральных местах в особо концентрированной форме"[2]. Более того, заслугой современной социальной теории следует считать скорее не "открытие" коммуникативных аспектов феномена власти, но лишь акцентирование внимания на них как на приоритетных в анализе данной проблемы. В данной статье рассматриваются их общие черты на нескольких этапах теоретического движения западной традиции, соответствующих применению различных мыслительных схем и когнитивных процедур по выявлению и "опознанию" посреднических функций власти, а также философские и мировоззренческие основания этого движения.

Такой подход предполагает абстрагирование от конкретного контекста рассматриваемых теорий (культурные традиции, политическая ситуация, мистический опыт) и акцентирует внимание на следующих моментах: 1) осознанные или неосознанные допущения (посылки) как основы концепций; 2) специфика интерпретации власти как объекта исследований; 3) методы, соответствующие специфике объекта; 4) уровень анализа, зависящий от степени обобщения и абстрагирования от эмпирического материала.

Рассмотрим условно три периода развития представлений о природе власти в классическом наследии социальной и политической философии, представленном трудами Платона, Ф.Ницше и М.Фуко. Их отличает специфический тип рефлексии над фундаментальными понятиями социальной философии, сохраняющими свою значимость и поныне. Поэтому будем считать именно эти фигуры ключевыми в развитии теорий власти, признавая, что каждый из названных мыслителей своей концепцией открывает новую парадигму в данной исследовательской традиции: Платон – классическую, Ницше – модернистскую, Фуко – постмодернистскую.

Первые версии социального знания возникли в древнегреческой философии и опирались на представления о разумном, логически упорядоченном устройстве

всего мироздания в соответствии с вневременными, идеальными моделями-образцами, как это зафиксировал Платон в своих диалогах "Федон", "Пир", "Федр", "Государство". Такое расчленение единого универсума на "потенциальное" и "актуальное", "бытие" и "сущее", "причину" и "следствие", "форму" и "содержание" становится основным методом в метафизической традиции, для которой характерно решительное отстранение от всего "чувственного" и акцентирование внимания на чисто "рациональном", опознаваемом как "объект" лишь интеллектом. "Позже Филоном Александрийским и Плотином эта сложная сфера платоновской умопостигаемой реальности будет названа "ноэтическим космосом". Здесь Платон выстраивает некую тотальность бытия, мыслимого во всех его связях и отношениях, – того, что в диалоге "Федр" названо Гиперуранией или Долиной Правды, т. е. некой обители, где души блаженствуют, созерцая"[3]. При этом Платон понимал свой "мир идей" как иерархически организованную систему, в которой идеи нижнего яруса подчинены более высоким вплоть до идеи Блага на вершине иерархии, которая есть условие всех остальных, т.е. абсолютна. Считалось, что для достижения наилучших форм общественного устройства следует привести их в полное соответствие с "идеями" и упорядочить таким образом, чтобы получилась точная копия идеальной гармонии "небесной иерархии". Такая процедура конституирования социальной реальности с необходимостью предполагала у Платона следование *закону* как высшей форме идеального соответствия гармонии с целью возникновения "космоса" из "хаоса". Для объяснения этого процесса Платон вводит фигуру посредника – Демиурга, который, взяв за образец "мир идей", сотворил "мир вещей" (материальный космос). Схема универсума в целом представлена следующим образом: модель (идеальный мир), копия (материальный мир) и творец – Демиург, автор копии модели. Модель-образец вечна и неизменна, вечен также творец, но чувственный мир рожден изменчивым "для добра и из любви к благу". Тем самым наибольшими властными полномочиями (вплоть до креационистских возможностей) наделяется фигура Демиурга, выполняющего коммуникативные функции, – установление всех видов связей и отношений между идеальной и материальной сферами универсума. Демиург в качестве посредника обладает абсолютной властью утверждать космический порядок, поддерживать единство и целостность универсума. Таким образом, в философии Платона власть есть средство объединения отдельных частей в единое целое, реализации и регуляции взаимодействия элементов системы между собой. Здесь носителем власти и ее субъектом становится антропоморфное существо, персонифицированное в образе "идеальной личности", признаки которой сохраняются у всех персонажей политического пантеона европейской культуры вплоть до нашего времени: Бог в христианской традиции, Государь у Макиавелли, Левиафан у Гоббса, Господин у Гегеля и т.п. Такому абсолютному (трансцендентальному) субъекту была необходима и абсолютная форма организации правления: стремление к "должному" подменяло "сущее" и проявлялось в целевой направленности этических и политических концепций. Здесь предпочтение отдавалось рациональному началу в политике и всех общественных отношениях – вплоть до их нормативно-правовой регламентации.

Принципиально новое понимание природы власти как феномена изначально иррационального открыл Ф.Ницше, осуществивший модернизацию классической западной традиции социальной философии. В критической теории Ницше развенчиваются все попытки идеализации и абсолютизации разумно постигаемых и рационально объясняемых форм культуротворчества: все эти формы суть лишь инструменты тотальной "воли к власти", которая бессознательно проявляется в любых претензиях на утверждение истины. При этом Ницше однозначно устраняет сверхчувственный и гиперрационализированный "мир идей" как "истинный мир". С этого момента любая попытка утверждать нечто "истинное" сразу вызывает подозрение и идентифицируется как "воля к истине" – частный случай "воли к власти". Ницше убежден, что "волю к истине" нужно исследовать психологически, поскольку она "не есть моральная сила, но форма воли к власти, которая... пользуется средствами метафизики"[4]. Принципом изучения власти

скорее не как политического, а общекультурного феномена теперь может служить указание на ее опосредованный характер, обусловленный влиянием более фундаментальной биологической детерминанты ("жизни"). Такая позиция означает попытку преодолеть классическую парадигму, ее традицию формализации власти в праве и законах, а также переход от политических теорий государства к проблемам культурной антропологии и социальной онтологии власти. Однако необходимо отметить, что у Ницше при этом сохраняется метафизическая традиция рассечения универсума на "подлинный" мир *жизни* и "ложный" мир *культуры*, а соответственно – и стремление проникнуть в "глубинную суть" явлений, выяснить "истинные" цели и мотивы поведения людей, не "искаженные" культурным влиянием, а затем убедительно объяснить их. Заслуга Ницше в том, что он поменял метафизический ракурс на антропологический, но, проецируя вслед за Шопенгауэром психологическое понятие *воли* на весь окружающий мир, опять возвращается к "антропоцентристской идиосинкразии", которой так стремился избежать. В результате построенная им "коммуникативная модель" универсума сохраняет свою формальную структуру при общей содержательной смене ее элементов: позиции "идеального" и "материального" миров в ней занимают "культура" и "жизнь", а функции посредника, связующего звена между ними выполняет теперь не Бог-Демиург, а *человек* как объективный носитель субъективной "воли к власти". Именно он становится "неявной предпосылкой", "скрытым источником" всякого стремления к господству в любых формах деятельности. Таким образом, используя понятие "воля к власти" в качестве "методологического принципа при истолковании процесса мирового бытия"[5], Ницше абсолютизирует его, возвращаясь тем самым в лоно метафизической традиции. Поэтому для последователей Ницше становится ясна необходимость полного отказа от любых претензий на установление исчерпывающей дефиниции феномена власти.

При такой радикальной постановке вопроса в постмодернистской парадигме исключается любая возможность порядка, что придает работам мыслителей этого направления анархическую окраску. "Представление о хаотичности и текучести мира отрицает саму возможность социального теоретизирования, поэтому постструктуралисты, занимающиеся социальными науками, вносят в него определенные коррективы. Они вынуждены определять для себя определенные источники порядка или, по крайней мере, "точки", в которых значения приобретают фиксированный характер. Для создателя постструктуралистской социальной теории Мишеля Фуко такими точками выступает понятие "власти"[6]. Феномен власти у Фуко соотносится с обыденной жизнью общества и рассматривается на "микроуровне" – это власть, посредством которой человек как физическое, биосоциальное существо вовлекается в режим своего повседневного существования. Она осуществляется скорее при помощи административных мер, чем правовых понятий, при помощи нормализующих методов, а не закона, контроля, а не наказания – и тем самым не может быть обнаружена средствами традиционного классического анализа, относящего власть к правовой сфере государства. Власть, по мнению Фуко, – не институт и не структура, но также и не способность навязывать другим волю немногих избранных. Вместо того чтобы выводить все из одного источника (господства класса буржуазии или идеалов метафизики), мы должны исследовать не мотивы и интересы обладателей власти, а практику ее применения и средства воздействия. Поэтому нужно предпринять "анализ власти по восходящей, начав с бесконечно мелких механизмов власти, у каждого из которых своя история, собственный путь развития, особая техника и тактика, и затем посмотреть, как, каким образом эти механизмы власти инвестировались, колонизировались, усложнялись, применялись, изменялись, расстраивались, расширялись (и продолжают это делать) под воздействием более общих механизмов и форм глобального господства"[7].

Такое исследование предусматривает выполнение двух основных условий: наличие определенного рода знаний и форм властных отношений, а также взаимозависимости между этим знанием и этой властью. "Здесь Фуко стремится различать два уровня – смысловую преемственность, выраженную в "истории

понятий", зафиксированных в классических гуманитарных науках, и борьбу, при которой господствующее сознание ставит под вопрос подчиненное сознание в самом его бытии"[8]. Истоки европейской культуры – в метафизике Платона, который абсолютизировал первый уровень как неизменный "мир идей", противопоставляя его миру борьбы и становления "вещей" (второму уровню). Ницше совершил обратную операцию, обнаружив полную обусловленность "метафизического" уровня "физическим" в виде одной из возможных форм его проявления. При этом он ссылался на понятие "жизнь", которая в системе его рассуждений не могла быть обусловлена ничем. Но теперь уже Фуко, в свою очередь, увидел в такой процедуре признаки идеализации, поскольку для него "действия власти в наше время затрагивают саму жизнь. В этих условиях сам факт существования становится объектом политической нормализации"[9]. Таким образом, выводимая Фуко конфигурация отношений "власти" и "знания" соответствует уже использованной ранее модели взаимодействия различных сфер универсума. Но теперь эта модель может выступать объектом теоретического анализа, поскольку включает в себя все возможные комбинации выбора исследовательских процедур на различных уровнях обобщения и абстракции – что, в свою очередь, соответствует трем типам сменяющих друг друга исследовательских парадигм. При этом у Фуко функции посредника выполняет уже не Демиург или Бог, устанавливающий раз и навсегда заданный порядок мироустройства, и не человек, трактующий этот порядок так или иначе в соответствии со своими интересами. Теперь это предельно деперсонализированные анонимные структуры, выявляющие некоторые закономерности, условия появления и правила реализации конкретных речевых практик и языковых полей[10]. Налицо "смерть субъекта" власти, который трактуется уже не как носитель уникально-индивидуального начала, но как точка пересечения коммуникативных потоков, без/раз-личных типов дискурса.

Таким образом, коммуникативные аспекты феномена власти в неявной (имплицитной) форме были обозначены западноевропейской социальной философией еще во времена античности. Этому способствовал анализ посреднических функций власти в общественных отношениях еще до возникновения применительно к данной ситуации самого понятия "коммуникация" и осмысления ее как проблемной. Однако лишь после изысканий Фуко происходит экспликация исходных предпосылок для такого рода анализа и понимания природы власти именно как "коммуникативной". При этом менялся сам статус и содержание понятия, весь объем которого в разное время последовательно раскрывался в диапазоне от *онтологического* до *социального* типов коммуникации. Соответственно меняется и понимание природы коммуникативной составляющей феномена власти. Трем парадигмам развития данной теоретической традиции (классической, модернистской и постмодернистской) теперь соответствуют три различные когнитивные операции или познавательные процедуры, которые использовались тремя названными мыслителями: у Платона это было *описание*, у Ницше – *объяснение*, у Фуко – *интерпретация*. Если Платон описывает власть как феномен политический, опираясь на его "метафизическую природу" и "божественное происхождение" (атрибут Демиурга), то Ницше объясняет власть как феномен культуры, исходя из психологических характеристик человека (субъекта власти), а Фуко остается "всего лишь" интерпретировать власть в качестве социального феномена, отмечая ее коммуникативный характер, поскольку за всякого субъекта "говорит" сам язык.

Итак, в процессе спецификации феномена власти в социальной философии при расширении на содержательном уровне границ проблемного поля происходит их сужение на уровне формальном в качестве конкретизации объекта изучения: власть последовательно предстает как политический (Платон), культурный (Ницше) и социальный (Фуко) феномен в зависимости от метафизической, антропологической или коммуникативной трактовки ее природы.

[1] Клименкова Т.А. От феномена к структуре. М., 1991. С.35.
[2] Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М., 1995. С.152.
[3] Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. СПб., 1994. Т.1. С.107.

[4] Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С.273.
[5] Рачинский Г. Предисловие // Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.С.14.
[6] См.: Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. Западная теоретическая социология. СПб., 1996. С.237.
[7] Монсон П. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. СПб., 1992. С.361.
[8] Клименкова Т.А. От феномена к структуре. С.45.
[9] Там же. С.46.
[10] См.: Фуко М. Археология знания. Киев, 1994. С.23 и след.; Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

В.Н.СОКОЛЬЧИК

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Эстетические воззрения древних славян (предков русских, белорусов, малороссов, литовцев и т. д.) способствовали формированию своеобразного славянского менталитета, оказали существенное влияние на культурно-историческое развитие наших народов. Сквозь призму эстетического, вероятно, было воспринято славянами и новое для них христианство, поэтому оно не только нашло у многих славянских народов душевный отклик, но и приобрело неповторимый колорит православия.

Интересно, что, изучая истоки славянской эстетики, исследователи чаще всего выделяют так называемый ранний период, очерчивая его временные рамки довольно широко (иногда вплоть до XVI века). В таком подходе проявляется довольно грубое смешение двух абсолютно различных тенденций культуры и эстетики: магической природно-символической линии древнего язычества и духовно-сакральной христианской. Первая преобладала до IX века нашей эры, вторая – в последующие времена; хотя языческое начало ни в коей мере нельзя считать утраченным, а в сфере эстетического отношения к действительности оно даже преобладает.

Не пытаясь определить приоритетную роль христианской или языческой тенденции для формирования облика и духа славянской культуры, необходимо подчеркнуть, что языческая как более древняя нередко "скрыта" от современного исследователя более поздними наслоениями и потому ее значение незаслуженно умаляется. Некоторые ее реминисценции сохранились в народном искусстве, но, как правило, видоизменились под влиянием христианизации.

Наиболее значимой характеристикой древнеязыческой культуры можно считать архетипическую связь человек – природа. Архаичный синкретизм проявлялся, в частности, в незыблемом единстве человеческого существа и макрокосма. Основа этого единства – мировая гармония. Она предусматривает равновесие микро- и макроуровней, добра и зла, красоты и безобразия. Впрочем, выделение подобных полярных категорий – лишь определенная уступка современному сознанию. Для древнего славянина-язычника высшая гармония отражала высшее единство мира, где нет противоположности добра и зла, красивого и ужасного, смешного и печального.

Особенно убедительно это проявляется в русских сказках, где в образной форме, через персонажи сказочных героев проводится идея гармоничной целостности мира. Такова, например, популярная сказка о Кощее бессмертном. Волшебное яйцо, которое таит в себе кощееву смерть, – это прообраз вселенной, необходимо включающей в себя и зло.

В образах древнеславянских языческих божеств также отразилось представление о единстве противоположного и целостности многообразия. Наидревнейшим представляется поклонение славянским божествам Живе и Море. Соответственно их "царствию" на земле год делился на период рождения – цветения и плодоношения – умирания. Важно, что наши предки никогда полностью не разделяли этих божеств, считая их двумя ликами природы-матери. В образной форме древний язычник объединял понятия жизни и смерти, девст-