

НЕВИДИМЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ

*«Дикие парни», страсть, мораль и любовь:
невидимые параллели между отношениями полов
и антропологией расизма*

Ангелика Эбрехт

«Каков из себя настоящий парень?» – «Настоящий парень – это мужик, который пьёт пиво ведрами и дерётся с другими мужиками; он ничего не боится и у него полно женщин. Короче говоря, настоящий парень – он дикий». С такими и подобными антропологическими клише выросло немало представителей современного поколения. И хотя новое женское движение поставило клише грубой мужественности под вопрос, это вовсе не означает, что опирающаяся на них общественная власть мужчин фактически исчезла. Совсем наоборот: она сохраняется и дальше, опосредованная новым опытом политического господства.

Напомним, что в антропологической традиции концепт «дикость» означает некультурность, необузданность, природное и инстинктивное, указывает на жестокие, эгоистичные, безнравственные, *страстные* и «сырые» инстинкты человека. Но в политической философии начала Нового времени это понятие начинает использоваться для обозначения противоположности политическому порядку – то есть культуре и морали. Само понятие дикий (по-немецки wild, по-итальянски selvaggio, по-французски sauvage), ссылаясь на латинские selvaticus и silvestris и опираясь на неверно понятую этимологию, вплоть до 19-го века исторически возводили к слову Wald (лес). «Диким» (Wild) считался лес (Wald), так как «лес не то место, где может обитать благопристойная нравственность». В целом было принято называть диким «всё, что является необузданным, грубым, своевольным, невоспитанным, неприветливым и склонно жить как ему заблагорассудится»¹. Не в последнюю очередь «дикими» считали те страсти,

которые не подчинялись и не хотели подчиняться буржуазному обществу и его представлениям о морали и нравственности. Согласно словарю Гримма, «в дикости, в противоположность культуре, цивилизации и человечности, содержится что-то от естественного состояния человека, что касается и его образа жизни, и его характера».

И именно в Новое время наблюдается тенденция приписывать дикость исключительно мужской натуре и обосновывать через это понятие претензии мужчин на господство над женщинами. В частности, Карин Хаузен² описала поляризацию характеров по признаку пола как «идеологию господства», с помощью которой с начала 18-го века были созданы ориентиры для формирования идентичности обоих полов и обоснована безоговорочная власть мужчин над женщинами в общественной сфере. Описывая эту власть, часто подчёркивают важность разума и тела в формировании характеров обоих полов: «Если аналогия “мужчина и разум” характеризует мужской принцип политической публичности, то приравнивание “женщины и тела” является основой для исключения её как субъекта и инструментализации её телесности»³. Однако меня в этих общих формулировках интересуют более конкретные вопросы, а именно: какое значение для современных политик насилия имеет приписываемая мужчинам особая склонность к дикости? Какова мера дикости и насилия, допустимая в пределах тех или иных конструкций отношений между полами как отношений власти? Какую роль играют представления о мужчине как «диком парне» во всех этих конструкциях? И как связаны друг с другом власть и насилие в исходном образе *страстной мужественности*?

Моим ответом на эти вопросы является следующий: женщины были не только исключены из сферы общественной власти – этого, как правило, никто и не отрицает, – но одновременно они и особым образом с ней связаны, косвенно обеспечивая властные позиции мужчин.

В этом контексте я хотела бы напомнить, что политическая философия и антропология, начиная с 18-го века, обобщили в понятии «страсть» противоречивые влечения, на которых основывается распределение власти между полами. «Страстями» в первую очередь стали считаться внекультурные, дикое вожеления, в которых выражалась необузданная и деструктивная энергия либидо и агрессии. Они должны были, как надеялись теоретики того времени, окультуриться и превратиться – в процессе жизненного развития – в более мягкие, то есть морально просветлённые чувства. Именно в этой типизирующей и идеализирующей перспективе качества страсти и/или морали приписывались либо одному, либо другому полу. Мужчины, как правило, считались диким и необузданным, а женщины – более мягким и нравственным полом. Другими словами, через прием приписывания определенных качеств представлениям о мужественности в концепте мужественность в результате собирается воедино дикое и неукротимое, неуправляемое и неумное, то есть весь тот потенциал насилия,

который лежит в основе любой культуры. В то же время в этих приписанных представлениях содержится надежда, что взрывоопасную силу мужественности можно направить и на благо культуры: если привить ей путем соответствующего воспитания более возвышенные формы поведения. А так как все эти качества явно приписываются лишь одному из полов, возникает философская иллюзия, что другой пол может воплощать в себе морально окультуренную, свободную от всех разрушительных сил сферу – равно как и сам утопический образ власти, которая чужда любого насилия и базируется исключительно на разуме и морали. Способная к насилию реальная власть деструктивно концентрируется на мужчинах, а власть женщин в этой концептуальной перспективе редуцируется к тому тезису, что именно женщины нейтрализуют и предотвращают своей покорностью взрывы мужского насилия. Парадокс при этом, на мой взгляд, состоит в том, что, с одной стороны, мужчины осознают собственный латентный потенциал насилия, однако, с другой – отказываются от явного использования насилия в собственных интересах.

Дикое как внеобщественное пространство и дикость как чрезмерная страстность

В детской книжке Мориса Сендака «Там, где живут чудовища» (в немецком оригинале «Там, где живут дикое парни» – *Wo die wilden Kerle wohnen*, Sendak 1967 – Л.Л.⁴) маленький мальчик по имени Макс, которого мама называет «диким парнем» и запирает в наказание в детской, тайком предпринимает ночное путешествие из реального, упорядоченного мира взрослых в нецивилизованную выдуманную Страну Диких Парней. Там он резвится со страшными, но безобидными чудовищами, и они даже избирают его своим королём, ибо он смог их приручить. Вернувшись из воображаемого мира дикости, Макс спокойнее приспособляется к миру взрослых. Звериный облик человекообразных монстров, костюм волка, который носит Макс, и лес, внезапно заполонивший всю комнату, указывают на то, что Дикое выступает как сила, уводящая в сферы животного и даже растительного мира. В молодых людях как в «диких парнях» заключено, таким образом, нечто звериное/животное, а детская комната (мальчика), таким образом, не так уж сильно отличается от лесной берлоги, скрытой среди растений. И там, и тут можно обнаружить остатки дикой, повинующейся только инстинктам природы, не покорной до конца правилам цивилизации. Для того, чтобы ориентироваться в просвещённом обществе, надо сначала научиться справляться с опасностями и риском, которые скрываются во тьме дикой природы.

Такого рода вылазки в непроницаемое и мощное царство звериной и растительной дикости отнюдь не редкость в западной истории идей. В них область дикого, внеобщественного пространства располагается на границах политиче-

ского порядка, создавая для него потенциальную угрозу. В некоторых эпических средневековых текстах придворное общество отвергает героя-мужчину или даже изгоняет его в результате конфликта. И тогда он попадает в дремучий лес, где должен справиться со многими испытаниями, чтобы в итоге обрести способность ещё лучше включиться в общество. Дремучий лес тут выступает как символ внесоциального, иными словами естественной, инстинктивной основы общественных отношений; способность справиться со всеми конфликтами и опасностями, связанными с изгнанием из общества, является предпосылкой восстановления мира и порядка. После всех своих приключений герой, как правило, обретает не только власть и социальное признание, но ещё и получает руку барышни благородного происхождения, а вместе с ней – и право на политическую власть. В этой литературной традиции дикость тесно ассоциируется с приключениями, вырабатывающими мужество, и со сферой страстных мужских влечений. Дикость бросает вызов знатным молодым людям и даёт им возможность обратить на пользу общества свою инстинктивно-агрессивную, воинственную потенцию.

Но дикость в подобных историях репрезентирует ещё и сильнейший соблазн, который женщины представляют для мужчин. Мужчины ощущают опасность стать жертвами женской сексуальной притягательности вместо того, чтобы посвятить себя задаче обеспечения своего внедомашнего господства, а тем самым – и феодального порядка в целом.

Таким образом, «дикое» присуще не только и не обязательно мужчинам. Соблазн, исходящий от женщин, чреват угрозой лишить мужчин их силы; потенциально женщины могут подорвать их способность к власти, доказав тем самым силу своей собственной женской власти.

«Дикое» в виде инстинктивной основы любой цивилизации заключает в себе моральную разнузданность, жестокое насилие и безудержную оргиастическую сексуальность. Этим оно создаёт угрозу не только обществу, но и психической стабильности во взаимоотношениях обоих полов. В качестве примера укажем на культ Диониса и феномен карнавала в политической антропологии. Фридрих Ницше в «Рождении трагедии» назвал дионисийские празднества, часто сопровождавшиеся фаллическими процессиями в честь греческого бога вина и плодородия, «отвратительной смесью сладострастия и жестокости»⁵. Им сопутствовало неумеренное потребление алкоголя, сексуальные оргии и кровавые ритуалы. Было принято наносить себе увечья, а иногда даже приносить в жертву детей. Зачастую эти ритуалы достигали кульминации в бесконтрольной сексуальности и в экстатической разнузданности. Например, менады и вакханы, неистовые почитательницы и почитатели Диониса, приносили в жертву своему богу не только отвары из спермы, но и поедали в своём безумном буйстве сырое мясо молодых животных, которых они собственноручно ловили в лесах и рвали на куски. Наследие этой неуёмной дикости *обоих* полов в Средние века и в на-

чале Нового времени вылилось в практики карнавала⁶. «Карнавал – это праздник всеуничтожающего и всеобновляющего времени. Так можно сформулировать его главную идею». Наряду со многими другими обычаями, в ходе карнавала происходило ритуализированное переворачивание традиционных половых ролей в противоположные⁷. Именно женщинам карнавал давал возможность временно получить большую свободу поведения вне брака. Он позволял «в равной мере для мужчин и женщин легитимировать политическое неподчинение в обществе [...], которое не оставляло низшим слоям никакого пространства для возможности выразить свой протест».

Однако парадокс карнавала состоит в том, что в его политических стратегиях «дикое» выступало не просто как враждебный цивилизации принцип и угроза насильственного разрушения политического порядка. Наоборот, из года в год «дикое» выступало и как глубинная основа порядка и человеческого общежития. Будучи интегрированной в культуру, дикость в различных формах служила целям разрядки посредством катарсиса, позволяя на короткое время «выпустить пар» мощному потенциалу сопротивления и разрушительным тенденциям, накопившимся в обществе. В краткосрочной перспективе это давало возможность их сдерживать, а в длительной перспективе – способствовать их нейтрализации.

Запрет на страсти и власть страстей

Страшную и деструктивную взаимосвязь насилия-дикости, с одной стороны, и цивилизации-регулируемости – с другой, с их политическими предпосылками и последствиями анализировали по-разному.

Например, детально разработанная теория человеческих страстей Гоббса стала прочным антропологическим фундаментом понятия блаженного состояния. Страсти, по Гоббсу, порождаются неукрощённой дикостью, ибо каждое исполненное желание влечёт за собой, по его мнению, новые желания. Страсти и влечения активизируют у каждого отдельного индивида волю к власти, которая принципиально противоречит страстным желаниям и воле к власти других. Власть превращается в ресурс, потенциально доступный всем людям, и из-за него разгорается борьба, которая становится основой политики. Для Гоббса иметь власть значит обладать (естественными или искусственными) средствами, которые позволяют, преодолевая власть других, присваивать себе блага, кажущиеся необходимыми для сохранения собственного благополучия: «И вот на первое место я ставлю как общую склонность всего человеческого рода вечное и беспреостанное желание все большей и большей власти, желание, прекращающееся лишь со смертью. И причиной этого не всегда является надежда человека на более интенсивное наслаждение, чем уже достигнутое им, или невозможность

для него удовлетвориться умеренной властью; такой причиной бывает и невозможность обеспечить ту власть и те средства к благополучной жизни, которыми человек обладает в данную минуту, без обретения большей власти»⁸.

Страсти, по Гоббсу, направлены на усиленное присвоение власти, а заодно и на овладение властью другого как объекта, с целью использовать его для исполнения собственных желаний. На этом этапе власть пока ещё не деструктивна. Она становится деструктивным насилием только тогда, когда тот или иной объект власти, необходимый для исполнения желаний или для самосохранения, становится объектом вождения и для других: «Если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоём, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга»⁹.

Но так как война всех против всех наносит вред, то такую насильственную форму разрешения конфликтов необходимо пресечь. В итоге страсти обосновывают и легитимируют общественный *договор*: именно потому, что страсти, по Гоббсу, содержат в себе «необщественные», т.е. антисоциальные тенденции, их необходимо держать под контролем ради самосохранения и стремления к счастью и удовольствию.

Чтобы удовлетворить всеобщую потребность в счастье, каждый должен, как пишет Гоббс, передать своё личное право на насилие высшей инстанции, «добровольно» подчинившись её воле и приговору. Представители и гаранты общественного договора выступают у Гоббса, с одной стороны, как воплощение экстернализованного и поставленного выше внешней саморепрезентации *самопринуждения*; с другой стороны, Гоббс утверждает, что «соглашения являются лишь словами и сотрясением воздуха и обладают силой обязать ... лишь постольку, поскольку им на помощь приходит меч государства»¹⁰.

Однако такой подход к проблеме страсти как принудительной взаимозависимости в 18-ом веке попытались заменить концепцией буржуазной обходительности в смысле морального закона как морально-нравственного обхождения людей друг с другом. В своей работе «*Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми*», направленной против Гоббса, Руссо заявляет, что дикарь подвержен страстям как «простому природному инстинкту», в то время как у человека нравственного «через воздействие страстей совершенствуется разум». Когда же Руссо начинает думать об отношениях между полами, одной из наихудших страстей он называет любовь, которая «... как и все прочие страсти, приобрела лишь в обществе тот неукротимый пыл, который делает ее столь часто губительною для людей...»¹¹. Руссо убеждён, что у дикарей никогда не бывает такой сильной любви, доводящей до безумия: «Он послушен только своему темпераменту, который получил от природы, а не вкусу, которого он не мог еще приобрести, и любая женщина хороша для него»¹². Женщин Руссо

также признает «разумными существами», однако им так и не удалось получить равное право на образование и, как следствие, равное с мужчинами право на использование своих умственных способностей в обществе.

Однако в конце 18-го – начале 19-го века немецкие работы о природе полов положили начало повороту, который уводил прочь от трансцендентальной философии разума (в том числе кантовского чистого разума) в сторону признания естественных основ восприятия, желания и мышления в человеке. Этот антропологический «поворот к телу, к чувствам, к инстинктам» ополчился против «спиритуализации и раздвоения человека» в философии разума кантовского толка¹³. Связь чистого учения о морали и практической антропологии сыграла роль шарнира при переходе от философской рефлексии к эмпирии. Если в первой участвовали только мыслящие существа, соблюдающие кантовский моральный закон во всей его чистоте и подлинности, то в популярной философской антропологии речь шла о мужчинах и женщинах, которые на уровне чувственности неизбежно и каждый по-своему смешивают чистые принципы морали с эмпирическими. И, прежде всего, они усваивают мораль как мужчины и женщины присущими им способами. Это значит, что они должны сразу же превращать её (с женской непосредственностью) в свою натуру, или же усваивать её (путём сильного мужского волевого напряжения, побеждая почти непреодолимое сопротивление). Например, теолог-реформатор Фридрих Эренберг (1776–1852) писал: «Там, где налицо сила воли, обнаружится и *сила действия*, которая не должна отсутствовать в совершенном образе благородной мужественности. Действие – это сущность мужчины. Способность к великим делам дана ему от природы [...] без неё не бывает настоящего характера. Ценность [sic] мужчины для мира совпадает с его деятельностью. Женщину во многих случаях славят за её терпение; терпение – это сила её души. У мужчины терпение – условие его деятельности; он должен преодолевать боль, чтобы она не сдерживала его на его пути. Его терпение – это противодействие, в то время как терпение женщины представляет собой скорее безмолвную преданность»¹⁴. Знаменательно, что в этих доводах уже тогда связь между силой воли и преодолением боли выступает как знак мужского господства над миром (а не только в «мужских фантазиях» 20-го века, которые часто милитаристски героизировали эту взаимосвязь). От женщин же, наоборот (сегодня, как и тогда), требуется терпеливое принятие страданий.

Однако в противоположность этим общеизвестным утверждениям наиболее актуальной и сегодня является происшедшая в это же время радикальная трактовка мужчин и женщин уже не в аллегорических образах Марса и Венеры. Например, как читаем мы у Покельса, «по своему характеру мужчины – это существа, ищущие наслаждения»¹⁵. И дальше: «Опыт повсеместно подтверждает, что, как правило, мужчина гораздо менее чем женщина способен к *отказу*

от наслаждения...»¹⁶. В результате мы узнаем, что именно мужчина наделён большей чувственностью, и этот аргумент имеет центральное значение для всей эпохи. Постоянно повторяется утверждение о том, что мужчина «*более чувственен, более страстен и ненасытен, более подвержен аффектам, чем женщина*»¹⁷. Именно поэтому мужчина, как правило, менее владеет собой, чем женщина, которую недостаток силы и ограниченная деятельность спасают от тысячи чрезмерностей и ошибок, в которые мужчина ввергается исключительно в силу своей большей чувственности»¹⁸.

Что же касается женщин, то популярная философия и антропология этого времени, базируясь в том числе и на сочинении Фридриха Шиллера «О грации и достоинстве» (1793), приписывает ей моральную регламентацию «прекрасной души» как естественной гармонии между долгом и любовью, то есть между моральными нормами разума и устремлениями «естественного влечения». «Единственная заслуга прекрасной души то, что она существует. С легкостью, словно действуя только по инстинкту, она исполняет тягостнейшие обязанности, возложенные на человеческое существо, и самая героическая жертва, исторгаемая ею у природной склонности, кажется на вид добровольным действием этой самой склонности»¹⁹. Согласно Шиллеру, подобное формирование души воздействует не только красотой (*anmutig*), оно ещё и создаёт впечатление, что всё происходит в согласии с исконными и спонтанными потребностями её природы. Такая душа подчиняется парадоксальным (направленным на неё извне) требованиям, спонтанно и добровольно быть целиком и полностью самой собой.

Таким образом, мораль в данных теориях приобретает функцию особой политики полов, когда власть произрастает не из прямого насилия между полами, а из взаимного запрета на потенциал насилия, заключенный в инстинктах и ставящий под угрозу морализирующую заповедь гармонии, свойственную эпохе Просвещения. Этот запрет вводится, чтобы предотвратить или хотя бы ограничить насилие. Решающим фактором является морально обоснованная власть между полами (*die moralisierte Macht*), которая функционирует без насилия и принуждения, ибо она и у женщин, и у мужчин прочно опирается на эстетику. У прекрасного несовместимость с насилием коренилась в приписываемом женщине отсутствию какого бы то ни было насилия.

Не в последнюю очередь по этой причине моральные идеалы, которые разрабатывала антропология вслед за эстетикой, могли помочь связать друг с другом «эгоистические инстинкты» обоих полов и, прежде всего, придать социально-конструктивный характер их деструктивному потенциалу. Просвещение попыталось наложить моральный запрет на чувственный соблазн дикости, который исходил от женщины для мужчины, или же так его сублимировать, чтобы он утратил свою остроту и опасность. И именно из мужской власти возникла женская контрвласть.

Таким образом, именно 18 веку принадлежит открытие, что насилие и страсти между полами могут взаимно нейтрализовать друг друга. Просвещение довело дисциплинирующее воздействие этой взаимной нейтрализации до морального перфекционизма; во взаимоотношениях мужчин и женщин это порождало критический, но зато длительный (и временами виртуозно поддерживаемый) баланс. Он обеспечивал надёжное, хоть и не лишённое конфликтов, равновесие сфер власти мужчин и женщин, которое способствовало процессу формирования половой морали в это историческое время. Собственные «дикие страсти», если они позволяли себе в них признаться, женщины должны были преобразовывать в морально приемлемые для общества формы *любви* и формально подчинять их мужским страстям.

Именно потому, что любовь «является одной из самых действенных пружин в человеческой природе», её, как считает Эренберг²⁰, можно облагородить и превратить «в движущую силу всего добродетельного». Это возможно, так как любовь больше, чем все другие формы чувственности, поддаётся окультуриванию. По мнению Поккельса²¹, любовь – это «более благородное чувство», чем «другие страсти», так как она «ближе примыкает к моральной природе человека» и «направлена на благородные цели». Разделенное надвое человечество, которое иначе растерзало бы себя в дикой борьбе полов, с помощью такой нравственно облагороженной любви, взаимно нейтрализующей своеволие обоих полов, становится «крепче, проще и завершённое», короче, становится гармоничным целым.

В результате в борьбе за власть между полами дело не должно доходить до насилия, ибо, как показал еще Гоббс, жертвы для обеих сторон были бы столь велики, что борьба и для тех, и для других не имела бы смысла. Антропология позднего Просвещения использовала здесь искусный приём: мужская власть в отношениях между полами должна устанавливаться не за счёт проявления дикости и грубого насилия, а путем конституирования власти, которая заключается в их укрощении. «Нам, женщинам, совсем не трудно мужскую дикость заглушить», – эта строка является цитатой из Кристиана Фюрхтеготта Геллерта (1715–1769) в словаре Аделунга²². В напряжении между мужчиной и женщиной женская чувственная природа приобретает функцию воспитательного средства: «Любовь воспитывает к добродетели»²³. С помощью эротического напряжения чувственно-телесные влечения и страсти должны были превращаться в чисто душевно-моральные побуждения и ощущения, становясь при этом более надёжными и более длительно управляемыми. Такая «экономика наслаждений» служила не только для того, чтобы укрепить «моральное господство, которое распространяется на самого себя»²⁴: новая половая мораль служила средством власти, которое применялось стратегически более или менее целенаправленно. Окультуривая предположительную дикость в мужчинах, эта мораль включала и женщин в специфическую структуру полового господства: усмиряя дикие

мужские страсти, они как представительницы «морального пола»²⁵ трансформировали насилие во власть.

Парадокс состоит в том, что, расширяя таким образом поле действия мужчин, женщины одновременно способствовали ограничению поля действия их собственной власти. Так устанавливалось шаткое властное равновесие, которое предотвращало по возможности распад отношений власти между полами и переход к использованию насилия. И так устанавливался круговой цикл самообладания и обладания властью в отношениях между полами: женщины должны были держать свои страсти под контролем с помощью моральной дисциплины, чтобы со своей стороны любовно и кротко воздействовать на дикие силы в мужчинах, более высокая моральность которых будет, в свою очередь, оказывать обратное воздействие на женщин в форме великодушного господства. Такая антропологизация морали и отношений между полами переносилась и на область политики. Кристан Готтхильф Зальцман (1744–1811), влиятельный педагог и филантроп второй половины 18-го века, упоминает в своём предисловии к трактату Мэри Уолстонкрафт «*Защита прав женщины*», что «отношения между князем и подданными имеют большое сходство со связью между мужчиной и женщиной». «Умный муж не делает распоряжений в своём доме, не прислушавшись к голосу разумной жены; и умный князь не издаёт закона, не прислушавшись сначала к голосу просвещённых из числа своих подданных»²⁶.

В этой новой политической стратегии картины дикого или дикости выступают как концентрированные символические представления о том, что несёт в себе опасность для данного строя, будь то извне или изнутри. Речь при этом может идти об исключении низших сословий или пролетариата из процесса формирования политической воли или же об исключении женщин из широких слоёв публичной общественности. А так как в подобных общественных системах доминируют мужчины, то женское может оказывать обратное воздействие на мужчин в виде наводящих страх картин мстительной, преследующей и злой природы. Этот женственно коннотированный образ дикой природы нередко возникает из-за параноидального возврата в формах *мстительного* насилия того, что раньше было агрессивно вытеснено.

О соотношении понятий власть и насилие

Новейшие политические теории, занимающиеся соотношением насилия, власти и господства, почти не учитывают отношения полов. Но в них более или менее скрыто постоянно встречаются ссылки на власть традиционной мужской страсти под названием «насилие», когда надо объяснить, как функционирует господство. По традиции власть считается отношением подавления, на котором основываются социальные иерархии; как таковая она устанавливается и

структурируется в форме насилия, асимметричного, латентного или явного. Согласно двум чаще всего цитируемым определениям Макса Вебера (1864–1920)²⁷, господство означает «шанс, что приказ определённого содержания вызовет послушание со стороны тех персон, к которым он обращён», а власть, напротив, означает шанс «реализовать свою волю внутри социальных отношений даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чём основан этот шанс». Следовательно, оба эти понятия в такой степени указывают на нечто потенциально насильственное, в какой они, предполагая наличие и уместность применения средств принуждения, ограничивают волю одного или многих других и угрожают санкциями сопротивлению (как всегда косвенно).

Подобным теориям, которые рассматривают власть как «своего рода смягчённое насилие» и придают ей тем самым деструктивные коннотации, Ханна Арендт (1905–1975)²⁸ противопоставляет своё понимание власти как конструктивной силы, которая не ограничивает возможности социального действия, а укрепляет их, связывая силы отдельного человека с сообществом. Для Арендт власть «всегда была внутренне присуща всем человеческим сообществам»²⁹, ибо она отвечает «человеческой способности действовать не в одиночку, а объединившись и в согласии с другими»³⁰. Насилие Арендт рассматривает всего лишь как средство, служащее для того, чтобы приумножить «человеческую силу»³¹. Оно не является ни животным-, ни инстинктивно-иррациональным: оно инструментально и подчиняется рациональности при выборе целей и средств. Насилие способно «уничтожить власть», но оно «совершенно не в состоянии породить власть»³². «Оно возникает именно не из власти, а из безвластия, причём там, где власть находится в опасности». Насилие, вследствие этого, есть симптом процессов социальной дезинтеграции, который появляется, когда распадается политическое действие, основанное на коллективном согласии. Тем самым Арендт помещает понятие власть в контекст политической этики, которая основывает общественное действие на чисто позитивной концепции общественных отношений, противопоставляя им насилие как инструментально применяемую деструктивную силу.

Но Ханна Арендт не замечает в своих размышлениях о власти, что этот феномен невозможно концептуализировать в чистом виде с позиций теории социального действия. Ибо он может, с одной стороны, проявляться чисто физически в виде насильственного действия, но латентно он всегда несёт в себе и психические формы проявления, посредством которых он достигает гораздо более широкого воздействия. Так, власть включает в себя возможность при наличии всех необходимых предпосылок не прибегать к прямому насилию, а всего лишь отдать распоряжение или применить его в межчеловеческих отношениях, чтобы возбудить страх или же предостеречь от дезинтегративных тенденций.

В этом измерении власть было бы трудно отличить от других форм психического или социального воздействия. Власть, подобно деньгам, истине и

любви, можно считать символически обобщённым посредником коммуникации. В роли такого посредника она служит для установления баланса между различными потребностями и мотивами среди любых партнёров по взаимодействию. Если власть определяется в таком реляционном аспекте взаимного влияния, то в принципе у каждого участника взаимодействия в какой-то мере должно быть сколько-то власти. А это, как всегда, влечет за собой существенную «нейтрализацию» классических посылок. Власть уже не обязательно и отнюдь не при всех обстоятельствах ведёт к «преодолению» воли «подчиненных»³³. Ибо в её предпосылки и последствия включаются теперь (иногда во вред себе) диспозиции поведения власть имущих. В таких масштабах посредством власти нельзя достигнуть чего-то большего, чем сужение «пространства выбора» для всех участвующих в исполнении власти, то есть ухудшения их возможностей выбора и действий. А это вызывает (не всегда целенаправленное) влияние на эмоции всех задействованных в осуществлении власти лиц и может принять характер болезненных оглядок (*peinlicher Rücksichtnahme*) или психического торможения (*psychischer Hemmungen*), дойти даже до деструктивного принуждения (*Zwängen*). Оглядка, торможение и принуждение (*Rücksichtnahmen, Hemmungen und Zwänge*) являются властью в той степени, в какой они служат для того, чтобы заставить других совершать действия, которые эти другие иначе не совершили бы.

Если же рассмотреть отношения власти в их психическом измерении более пристально, то станет ясно, что они распространяются отнюдь не только на межличностные отношения. Они включают в себя и отношение людей к самим себе. Каждый из них как субъект до некоторой степени является самовластным, хотя по закону он едва ли может быть признан субъектом, имеющим право на властные действия. Этот рефлексивный момент в присущей человеку власти – её «обращение на самих себя, или даже *против* самих себя»³⁴ – и есть решающий исходный пункт в становлении человеческой субъектности. Из этого следует, что в трудно определяемом семантическом поле власти едва ли есть что-либо более бессмысленное, чем её приравнивание к институциональному господству. Тот, кто выступает против власти и путает её с господством, должен задать себе вопрос, хочет ли он сам быть и оставаться безвластным. На самом деле нередко презрение к власти оборачивается отчаянием из-за собственного бессилия, а то и того хуже, стремлением и тягой к власти. За любой правомерной критикой власти и господства явно стоит стремление к присвоению власти самому себе и к утверждению самовластия. Именно потому, что серьёзные концепции власти всегда учитывают власть над собой всех участников, в них можно заметить не только агрессивные устремления, но и противоречивые либидозно окрашенные желания и потребности. Только по видимости власть индифферентна по отношению к ним обоим: агрессия и либидозные побуждения очень часто играют определяющую роль в отношениях власти, в каких бы опосредованных формах они не проявлялись.

Так как потенциал влечений в отношениях между людьми коренится, помимо прочего, ещё и в двуполой конституции и развитии человека, отношения между полами по определению становятся социальным полем, на котором власть особым образом конституируется и надолго стабилизируется. То обстоятельство, что люди существуют как мужчины *и* женщины, содержит в себе завуалированное оправдание и обоснование либидозных и агрессивных отношений между ними посредством так или иначе сконструированного разрыва в сфере власти (Machtgefälle). Но при этом слишком бросается в глаза причисление всегда одного и того же пола к одной из сфер влечения, которая затем всегда отделяется от другого пола. Таким путём достигается обманная «натурализация» мужской власти и женской контрвласти.

Заключение

В новом женском движении, образ «миролюбивой женщины»³⁵ был разоблачён как представление, которое служит целям сохранения патриархатного господства и мешает эмансипации. Точно так же можно считать идеологической конструкцией попытки приписать одну из двух сфер влечений (либидо или деструктивность) исключительно одному из двух полов. Эти попытки служат целям представить мужчин как сильных, а женщин – как слабых. Власть произрастает не из прямого применения насилия в отношениях между полами, а из взаимного запрета, налагаемого на потенциал насилия, присущего влечениям. Страсти используются, чтобы предотвратить или удержать насилие, подчинив при этом общественные отношения гармонизирующим моральным представлениям. До тех пор, пока за женщинами не признают равноценной общественной власти, до тех пор, пока отрицают их страстность, они будут и впредь десубъективированы. Один из вариантов такой десубъективизации прослежен в данной статье: здесь была предпринята попытка показать на примере понятия «дикости», каким образом теории, представления и образы, которые приписывают необузданность и агрессивность влечений исключительно мужчинам, служат тому, чтобы исключить женщин из сферы общественной власти и одновременно поставить их в такую зависимость, которая заставляет их косвенным образом обеспечивать властные позиции мужчин в обществе – конструкции дихотомии полов, основанной на влечениях, хотя и служили укреплению мужского господства, но они создавали для женщин возможность извлекать из своего подчинённого положения моральный выигрыш, в том числе и посредством хитрости. Проблема же состоит не только в том, что если дикость чётко приписывается одному из полов, то другой пол может выступать как символ свободной от всяческой деструктивности, морально окультивированной сферы, но в том, что таким способом создаётся образ очищенной от любого насилия, опирающейся исключительно на

саму себя власти, как бы имеющей основания только в чистом разуме и в морали. Женщины укрепляли мужское господство тем, что укрощали его дикость, но из своей власти над влечениями они могли извлекать политический капитал. Если бы женщины попытались вне все ещё действенной половой морали открыть или дать волю своим исконно женским влечениям, то это могло бы дать шанс для появления другой (женской) формы политической субъектности.

-
- 1 Zedler, Johann Heinrich. «wild», in *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 61 (Halle und Leipzig: Verleger Johann Heinrich Zedler, 1748), S. 681.
 - 2 Hausen, Karin. «Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerb- und Familienleben», in *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*, Hg. Werner Conze (Stuttgart: Klett, 1976), S. 377.
 - 3 Kerchner, Brigitte und Wilde, Gabriele. «Die Politisierung des Körpers. Eine Einleitung», *Femina politica. Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft*, 1999, Nr. 2, S. 13.
 - 4 Sendak, Maurice. *Wo die wilden Kerle wohnen* (Zürich: Diogenes, 1967).
 - 5 Ницше, Фридрих. *Стихотворения. Философская проза*, пер. с нем. Г. Бергельсона (СПб., 1993), с. 142.
 - 6 Ebrecht, Angelika und Bettinger, Elfi. «Einleitungssessay», in *Transgressionen: Grenzgängerinnen des moralischen GeschlechtS. QuerelleS. Jahrbuch für Frauenforschung. Band 5*, Hg. Elfi Bettinger und Angelika Ebrecht (Stuttgart: Metzler, 2000), S. 16f.
 - 7 Davis, Natalie. *Zemon Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich* (Frankfurt/M: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1965/1987), S. 142f. und S. 170.
 - 8 Гоббс, Томас. *Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского* (М., Мысль, 2001), с. 68.
 - 9 Там же, с. 86.
 - 10 Там же, с. 122.
 - 11 Руссо Ж.-Ж. «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре. Трактаты* (М.: КАНОН-пресс-Ц, 1998), с. 101.
 - 12 Там же, с. 100.

- 13 Schings, Hans-Jürgen. «Vorbemerkungen des Herausgebers», in *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992*, Hg. Hans-Jürgen Schings (Stuttgart und Weimar: Metzler), S. 5.
- 14 Ehrenberg, Friedrich *Der Charakter und die Bestimmung des ManneS. Ein Gegenstück zu des Verfassers Reden an Gebildete aus dem weiblichen Geschlechte* (Leipzig: bei Heinrich Büschler in Elberfeld gedruckt, 1808), S. 23f.
- 15 Pockels, Carl. Friedrich *Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines GeschlechtS. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des Weiblichen Geschlechts* (Hannover: Ritscher, 1805/1808), S. 151.
- 16 Ibid., S. 100f.
- 17 Ibid., S. 99.
- 18 Ibid., S. 103.
- 19 Шиллер, И.Х.Ф. *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 6. (Москва-Ленинград, 1950), с. 188–189.
- 20 Ehrenberg, Friedrich. *Euphranor Über die Liebe. Ein Buch für die Freunde eines schönen, gebildeten und glücklichen LebenS. Elberfeld und Leipzig. Zweyter Theil 1806* (Elberfeld und Leipzig: Heinrich Büschler, 1806), S. 192.
- 21 Pockels, Carl Friedrich. *Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines GeschlechtS. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des Weiblichen Geschlechts* (Hannover: Ritscher, 1805/1808), S. 7.
- 22 Adelung, Johann Christoph. «wild», in *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 3. Teil (Wien: B. Ph. Bauer), S. 777.
- 23 Ehrenberg, Friedrich. *Euphranor. Über die Liebe. Ein Buch für die Freunde eines schönen, gebildeten und glücklichen LebenS. Elberfeld und Leipzig, Erster Theil 1805* (Leipzig: Heinrich Büschler, 1805), S. 147.
- 24 Foucault, Michel. *Sexualität und Wahrheit. Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste* (Frankfurt /M: Suhrkamp, 1984), S. 308.
- 25 Steinbrügge, Lieselotte. *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung* (Weinheim und Basel: Beltz, 1987), 153 S.
- 26 Salzmann, Christian Gotthilf. «Vorrede», in Maria Wollstonecraft. *Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem*

- Englischen übersetzt. Erster Band* (Schnepfenthal: im Verlage der Erziehungsanstalt, 1793), S. XVII.
- 27 Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen und Leipzig: J.C.B. Mohr, 1972), S. 28.
- 28 Arendt, Hannah. *Macht und Gewalt* (München: Piper, 1970), S. 39.
- 29 Ibid., S. 53.
- 30 Ibid., S. 45.
- 31 Ibid., S. 47.
- 32 Ibid., S. 57.
- 33 Luhmann, Niklas. *Macht* (Stuttgart: Ferdinand Enke, 1975/1988), S. 11f.
- 34 Butler, Judith. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997/2001), S. 9.
- 35 Mitscherlich, Margarete. *Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter* (Frankfurt/M: Fischer, 1987), 224 S.