

УДК 316.6

М.А. Корецкая

Идеал автаркии: от суверенной власти к биополитике¹

Аннотация:

В статье автаркия как идеал «власти над собой» рассматривается в качестве цели античной практики заботы о себе. Генеалогическое родство концептов автаркии и суверенности, учитывая проблемную неоднозначность последнего, позволяет поставить вопрос о цене автаркического идеала и его перспективах в горизонте биополитики. Поскольку суверенность связывает право на свободу с готовностью умереть и причинить смерть другому, а биополитический диспозитив рассматривает жизнь как ключевой ресурс управления и лишает насилие легитимности, практическое осуществление свободы как власти над собой для современного индивида оказывается сопряжено с травматическими противоречиями.

Ключевые слова: автаркия, забота о себе, суверенность, свобода, право на смерть, чрезвычайное положение, биополитика.

Об авторе: Корецкая Марина Александровна, кандидат философских наук, Самарская гуманитарная академия, доцент, заведующий кафедрой философии.

Речь пойдет, конечно, об автаркии не как о хозяйственной политике изоляционизма с установкой на нулевую степень импорта², а об автаркии как об античном идеале самодостаточного независимого существования³, что в качестве позитивно понятой свободы являлось целью заботы о себе (*epimeleia heautou*) и имело долгую историю.

Затейный М. Фуко проект по переоткрытию античной *эпимелейи* как практики обретения свободы не в политической борьбе со злыми и репрессивными тотальностями, а в методически пронизывающем повседневность процессе учреждения себя при помощи аскетики и эстетики, с одной стороны, был, конечно, новостью⁴. Он вполне отвечал задаче, сформулированной Фуко и для

¹ Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты» (проект РГНФ № 14-03-00218).

² Эта не слишком уважаемая концепция, восходящая к работам И.К. Родбертуса, использовалась в период между 1-й и 2-й мировыми войнами для укрепления идеологической базы политики изоляционизма и экспансии.

³ Употребление концепта автаркии принято возводить к Демокриту, который с его помощью характеризовал природу *фюсис* как самодостаточное сущее. Далее, и Платон, и Ксенофонт вкладывают его в речи Сократа, рассуждающего о достоинствах умеренности, поскольку последняя позволяет ни в чем не нуждаться. Платоном и Аристотелем обсуждалась также тема автаркичности полиса. Одно из наиболее компактных определений автаркии принадлежит стоику Хрисиппу: «Автаркия есть состояние, которое удовлетворяется необходимым и которое способно приводить жизнь к должному». Как пишет Н.В. Брагинская по поводу этимологии этого концепта, «корень *ἄρκ* обладает не абстрактным значением “быть достаточным”, а более конкретным: “удерживать и отклонять все плохое от живого, защищать от гибели живое и защищаться”; оркюс — надежный, или обеспеченный, причем тоже с точки зрения сохранения жизни. В слове “автаркия” *αὐτό-* обозначает усиление выраженной в корне способности жить и сопротивляться гибели, поэтому автаркийным греки называли не любые вещи, но живые существа в их полноте и неуязвимости». Приставка *αὐτό* весьма любопытна, поскольку имеет смысл, во-первых, возвратности (то «само», которое присутствует в «заботе о (самом) себе», а во-вторых - тождества (τό *αὐτό*). В качестве формулы онтологического тождества *αὐτό* оказалось включено в состав многих, прежде всего платонических концептов, обозначающих идеи [5].

⁴ В частности, новостью было обнаружение в качестве фундамента столь важной для истории Запада зарождающейся формы субъектности вовсе не привычного гносеологически-рефлексивного постулата «познай самого себя», а практики «заботы о себе», что позволило Фуко в рамках проекта по генеалогии субъекта противопоставить гносеологической форме философии «духовность». «Можно было бы назвать духовностью те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине» [15, 27]. Когда Фуко утверждает, что доступ к истине – практическая, а не

себя, и для других – «мыслить иначе». Но, с другой стороны, благополучно содержал в упакованном виде все ключевые гуманистические идеалы, на которые пристало ориентироваться интеллектуалам в их нелегком и неблагодарном труде. Здесь и задача самосовершенствования, и поиск себя, и обретение свободы мысли, слова и экзистенциального самоопределения, образование, воспитание, этическая ответственность и гражданская вменяемость – все то, что входит в джентльменский набор представлений о человеческом достоинстве и в важности чего в приличном обществе не принято сомневаться. Позитивный и вполне гуманистический смысл заботы о себе очевиден, но есть соблазн задать вопрос о цене этого идеала и поговорить о вещах довольно мрачных, которые так же трудно принять, как и отказаться от означенного выше идеала.

Итак, выстраивая генеалогию европейского субъекта, Фуко обнаруживает в античной *эпимелейе* точку его фактического учреждения. Конечно, для Платона с его онтологическим реализмом пресловутое «самое само»⁵ в качестве предмета попечения трактуется как «душа», наиболее бытийно подлинное в человеческом существе начало, с чем коррелирует знаменитое пиндарово «стань тем, что ты есть». Однако постструктуралистская оптика склоняет видеть в этих поворотах к себе, обретениях себя, скорее, некие перформативные акты, позволившие античным грекам выстроить специфические отношения с собственной человечностью, на которые мы и опираемся до сих пор, изрядно их трансформировав. В этом смысле сформулированная в платоновом «Алкивиаде» задача « позаботиться о себе », с точки зрения Фуко, представляла собой вовсе не метафизическое событие первого откровения истины о человеческом бытии (в духе Хайдеггера)⁶; скорее, здесь имела место вполне случайная, хоть и судьбоносная конфигурация истории. То есть речь идет не об откровении о себе, а об изобретении себя, почему у Фуко все время и говорится о конкретных практиках, техниках (в том числе и техниках тела) и их эффектах⁷.

Забота о себе и в более ранней сократо-платоновской воспитательной редакции «учиться управлять собой, чтобы управлять другими», и в поздней эллинистической и римской редакции обеспечения достойной и блаженной жизни для себя самого, а не ради полиса и империи, в качестве цели ориентировалась на такой экзистенциальный и этический режим, который помимо автаркии (самодостаточности) характеризовался такими понятиями как *enkrateia* (воздержанность, умение контролировать свои страсти и желания, чтобы жить и поступать как должно), *ataraxia* (невозмутимость, покой совпадающего с самим собой духа), *apatheia* (неподверженность патосу, страстям, которые грозят поработить и причинить страдания – душа, претерпевающая страсти, пребывает в пассивном состоянии, оказывается подчинена), *anakhoresis eis heauton* (отрешенность, способ уйти от мира «в себя», не покидая своего фактического места в мире). В этом смысле

теоретическая задача, изменение себя, а не рефлексия над своим бытием, он, по сути, в очередной раз дистанцируется от трансценденталистской традиции, и его цель – не просто голословно утверждать, что субъект формируется конкретными практиками, а не предсуществует по отношению к опыту, но и показать, как именно это формирование происходит. Об этом и о сложных отношениях Фуко с картезианской традицией в целом подробно пишет А.Г. Погоняйло в послесловии переводчика к «Герменевтике субъекта» [10].

⁵ Знаменитая формулировка Платона «*auto to auto*» (в привычном переводе «самое само») весьма существенна и многослойна, поскольку располагается в самом фундаменте метафизики. И трактовать ее можно и как отсыл к человеческой сущности, обосновывающей метафизику тождества, и как просвет в онтологическое различие, поскольку, как пишет А.Г. Погоняйло, «Самого «самого само», тождества, или, как предпочитает В.В. Библихин, *тожества* (оно же не-тожество, стало быть, Различие), чувственное восприятие нам не показывает, хотя без него никакое восприятие невозможно и невозможен сам мир, который – всегда целый, хотя бы даже и рушащийся, хотя бы и бесконечный» [10, 619]. Однако весьма характерно, что все эти тонкие онтологические дистинкции Фуко не интересуют практически вовсе, поскольку его подход одинаково радикально требует покинуть территорию как классической метафизики, так и фундаментальной онтологии.

⁶ Впрочем, в «Герменевтике субъекта» странным образом встречаются довольно хайдеггеровские по духу и настроению пассажи. Так, Фуко сетует на то, что, забыв о духовности и вытеснив ее задачей познания, европейская традиция ушла «не в том направлении», в каком следовало, и плоды этого заблуждения мы пожинаем до сих пор. «Об истории духовности и ее требованиях не вспоминают. А между тем, ценой этого ухода в сторону, этой подмены вопросов, относящихся к теме «истина и субъект», разговорами о принадлежности (группе, школе, партии, классу и т.д.) оказывается как раз забвение вопроса о том, как соотносятся между собой субъект и истина» [15, 44]. Эта вполне очевидная стилистическая перекличка с хайдеггеровской деструкцией истории метафизики исходя из подлинности *алетейи* плохо вписывается в свойственную самому Фуко манеру проблематизации и иллюстрирует эпизод внутренней работы мысли Фуко по преодолению влияния Хайдеггера.

⁷ В каком-то смысле, методологическая установка Фуко может быть названа даже позитивистской: ««Счастливый позитивизм» Фуко позволяет ему видеть социальное как данное первично, а не конституированное исходя из способностей разума, то есть как исторический факт, как «редкость», (по выражению того же Вейна), а не как универсалию. Он не занимается интерпретацией, вернее, признавая за исследователем право интерпретировать, никогда не забывает о том, что за любой интерпретацией остается еще текст как таковой. Этот последний и занимает Фуко, что позволяет П. Вейну говорить о его «герменевтическом позитивизме»» [9, 411].

автаркия вынесена в заглавие статьи несколько условно, как представитель этого ряда. Собственно, за всеми этими понятиями стоит идеал «власти над собой» (своего рода *autokrátēia* – не в узком смысле «самодержавия», конечно), задающий в античной перспективе единственно достойный свободного человека способ существования. Античная этика предполагала, что заботиться о себе следует для того, чтобы в любых обстоятельствах индивид мог не просто, что называется, «держать себя в руках», но и быть главной верховной властью для себя. М. Фуко в книгах и лекциях, посвященных античной эпимелее, неоднократно подчеркивает тот момент, что ни предписания морали, ни религия и право, ни государство не говорили древнему греку, как именно он должен поступать в каждой конкретной ситуации. Стало быть, свобода в этом контексте – это и есть власть над собой во всех смыслах этого слова.

Не удивительно, что, поясняя все эти понятия скопом и по отдельности, Фуко прибегает к концепту суверенности⁸, впрочем, делая это чрезвычайно осторожно, поскольку концепт этот, во-первых, исторически связан со средневековой монархией и христианской политической теологией (концепция сакрализованной верховной власти) и, во-вторых, имеет довольно мрачный шлейф коннотаций. Вполне можно сказать, что между автаркией и суверенностью есть генеалогическая преемственность, тем более, что они обе отсылают к абсолютности божества как к источнику обоснования.

В греческих текстах от Демокрита и до Плотина автаркичен, прежде всего, Бог. Или, точнее, философское «божество», *to theion*, которое, в силу своего совершенства и полноты бытия (далее идут ключевые метафизические формулы, восходящие к Пармениду), ни в чем не нуждается, совпадает с собой, мыслит о себе и суть (по Аристотелю) чистая *energeia*, или, как принято переводить, «абсолютная действительность», в том смысле, что в божественном бытии нет ничего только лишь потенциального, всякая возможность полностью актуализирована. Для античной мысли совершенство понимается как завершенность и определенность, а не бесконечность (отсюда и *sfairos* как метафора совпадения с собственными границами). Человек может быть автаркичен в силу причастности этой божественной полноте, восхождения к ней (мыслью или с помощью практик)⁹. С суверенностью как принципом верховной власти действовала во многом схожая схема, с учетом, конечно, креационистских корректировок (государь есть проекция божественного всемогущества, он занимает по отношению к социальному телу то самое место, которое в силу своей трансцендентности не может занимать Бог)¹⁰. Однако суверенность – концепт крайне неоднозначный и его проблемность заставляет проблематизировать вторым шагом и автаркический идеал заботы о себе. Об этой амбивалентности пишет, в частности, Ж. Батай, когда, опираясь на лекции Кожева о Гегеле и имея в виду пресловутую диалектику господина и раба, связывает в суверенности право на свободу с готовностью умереть и причинить смерть другому. Суверенен тот, кто в схватке за чистый престиж либо побеждает, либо предпочитает смерть участи раба.

То есть, суверенность господина находит свое обоснование в совершенно избыточном и потому свободном смертельном риске, при этом «побуждения суверенного человека фундаментальным образом делают его убийцей» [4, 331]. Это разговор о суверенности в экзистенциально-антропологическом ключе. Фуко в конце первого тома «Истории сексуальности»,

⁸ Вот пара типичных примеров такого словоупотребления: «Воздержность, понятая как один из аспектов власти [soveranite] над собой, является не в меньшей степени, чем справедливость, мужество и рассудительность, отличительной добродетелью того, кто должен осуществлять начало над другими. Наиболее царственный человек – царь самого себя (*basilikos, basileuon heautou*)» [16, 127]. В записях к лекциям «Герменевтика субъекта» есть такой пассаж, характеризующий старость как исполненность отношения к себе: «Это – этическая форма, которой присуща одновременно и независимость от всего того, что от нас не зависит, и полнота отношения к себе, когда осуществление этого суверенитета – уже не борьба, но удовлетворенность» [8, 581].

⁹Если божественный Ум энергичен, то человеческий логос нуждается в дополнительной актуализации – таково онтологическое обоснование причастности философии к политике, ее внутреннего долга быть «действенной» (*ergon*, «дело», «действие» восходит к тому же корню, что и *energeia*, «действительность»), о чем речь идет в VII письме Платона, объясняющем его поездку в Сиракузы. В этом контексте Фуко формулирует вопрос: «При каких условиях философский дискурс может быть не просто *logos*'ом, но и *ergon*'ом, в сфере политики? Иначе говоря: при каких условиях философский дискурс может столкнуться с собственной реальностью, выказать собственную реальность для себя и для других» [15, 241].

¹⁰ Весьма подробно эта тема суверена как репрезентанта сначала божественного могущества, а затем «народа», а также кризис суверенной власти рассматривается в книге М. Ямпольского [20].

говоря об исторических диспозитивах власти, также связывает суверенную власть со взятием жизни и принуждением к смерти. Суверенная власть – это во всех смыслах власть крови. Агамбен, отталкиваясь от Шмитта, определяет суверенность в политическом ключе как право принимать решения, и прежде всего, решение о чрезвычайном положении. Чрезвычайное положение предполагает приостановку действенности нормального правового поля и в этом смысле в большей или меньшей степени характеризуется состоянием аномии, что потенциально чревато началом террора¹¹. Суверенное решение – это решение о смерти, суверенная власть в пределе – это право на смерть. Таким образом, понятие суверенности связывает в фигуре полновластного субъекта, принимающего решения, божественную свободу и полноту с божественным же насилием, так что впрямь это становится проблемой: возможно ли самоопределение без террора?

Имеет ли все это отношение к античной заботе о себе и автаркии? Полагаю, что да, и самое прямое. По крайней мере, в силу того, что исторически по Фуко античная эпимелейя попадает в зону суверенного диспозитива власти (другой, современный диспозитив – биополитика). А значит, власть над собой и другими приобретет соответствующую окраску. Поэтому привычная благообразная картинка, изображающая философов-мудрецов, предающихся во имя заботы о себе прогулкам, медитациям и разговорам не то, чтобы несправедлива, но не достаточна. Вспомним о социокультурном контексте, делающем эпимелейю столь востребованной. Славная прямая полисная демократия предполагала, что быть свободным гражданином значит участвовать в принятии политических и управленческих решений и разделять ответственность за эти решения (даже в аристократических республиках дорийских полисов гражданин в любом случае имел доступ к процедуре принятия решений на уровне, по крайней мере, народного собрания). Демократический принцип, который мы обнаруживаем в «Политике» Аристотеля – «все правят всеми по очереди»¹² – предполагал, что управлять приходится равными, а не подданными и рабами. Свободный должен уметь руководить и подчиняться, не роняя своего достоинства, потому что подчиняются не господину, а справедливости. Отсюда воздержанность в отношении к другим, озабоченность способностью к публичному высказыванию, то есть такому, которое смотрит дальше частных и клановых интересов, ориентируясь на пользу полиса, всеобщее благо, логос-закон. *Parrhesia* как характеристика мудрой речи, которой так много внимания в «Герменевтике субъекта» и «Управлении собой и другими» уделяет Фуко – не просто откровенность, это честная прямая речь по существу вопроса, обращенная к равным в связи с делами, которые касаются каждого. При этом автаркийность гражданина вовсе не предполагала его атомизации. По крайней мере, известно пренебрежительное отношение к фигуре *idiōtēs*’а как человека, выключенного из публичности и ориентированного на частные интересы. В этом контексте понятны рассуждения Платона и Аристотеля о том, что каждый человек сам по себе от природы все-таки несамодостаточен, он во многом испытывает нехватку, почему люди и объединяются в полис, и уже через принцип автаркийности полиса каждый получает автаркийность как собственный проект.

Однако власть, действительно напрямую осуществляемая многими, предполагала очень сложный аппарат с весьма изощренной системой баланса, который был большой роскошью (хотя бы в том смысле, что афинскую демократию оплачивал весь морской союз), был склонен к всевозможным эксцессам и постоянно давал сбои. Так много идеалов вокруг полисной демократии существует потому, что для того, чтобы работать, этот аппарат требовал по сути невозможного, а именно, массовой подготовки вменяемых свободных индивидов, способных к гражданским

¹¹ Чрезвычайные полномочия перед лицом объявленной угрозы предполагают, что ради общей безопасности приостанавливаются права и свободы граждан, а ради обезвреживания врага потенциально любая жизнь может быть отнята без того, чтобы это убийство считалось преступлением. [2], [1].

¹² Конечно, эти так называемые «все», наделенные полнотой гражданских прав и допущенные в той или иной форме и степени к порядку принятия общих решений составляли не более трети населения. К тому же даже среди полноправных граждан эгалитарность была весьма относительна. При том, что демократический режим в Афинах предполагал принципы равенства всех перед законом (*isonomia*) и право свободного публичного высказывания (*isegoria*), это вовсе не означало буквального равного распределения власти на всех понемногу. Принцип открытой агональности в публичном пространстве позволял выйти на авторитетные позиции – всегда только на время – предположительно наиболее достойным претендентам на влияние, то есть тем, кто не просто выдвигает те или иные инициативы от лица большинства, но и способен доказать в споре, что именно эти инициативы в наибольшей степени соответствуют общим интересам.

полномочиям. Поэтому предполагалось, что недостаточно родиться в правильной семье¹³ свободным мужчиной, надо научиться практиковать свободу, надо освоить автаркию на уровне этического и политического праксиса, что подразумевает пайдею не только в смысле облагораживания души с ее речевыми и мыслительными способностями, но также и в смысле определенных техник тела. Вплоть до того, что мерой воздержности оказывалось самообладание перед лицом смерти, и поскольку с такого рода испытанием было связано вхождение в полноправный статус, речь, конечно, идет не о принятии смерти от старости и болезней, а о готовности к героической гибели на поле боя.

Иными словами, прямая греческая демократия считалась вменяемой формой социальной организации только при условии, что будущие и действующие граждане инвестируют свое тело в военную машину полиса, и всякий полис обеспечивал своим гражданам такую возможность. Так, граждане Афин являлись военнообязанными с 18 до 60 лет, причем вооружением они обеспечивали себя самостоятельно. А поскольку военные кампании случались регулярно, почетное право сражаться за полис выпадало каждому. Гражданский статус свободнорожденные юноши получали в возрасте от 18 до 20 лет при зачислении в эфебии, своеобразные государственные организации, ответственные за военную подготовку, причем в случае военных действий именно молодежь ставили в авангарде, предоставляя ей преимущественное право быть убитой, так что до полноценного гражданского статуса доживали далеко не все. У Платона проскальзывает интересная мысль – надо бы изобрести наркотик, вызывающий чудовищные видения, чтобы испытывать молодых людей на предмет *arete*¹⁴, получив, таким образом, подлинный опыт смертельного риска без самого смертельного риска [16, 120]. Пресловутая дорийская система воспитания (*agōgē*), напротив, не предполагала никакой щепетильности. Полисы беспрерывно воевали, если не с персами, то друг с другом, что объясняется не только и не столько вынужденным соперничеством за скудные ресурсы, но и экономикой престижных трат, и принципами тренировки-аскезы: следовало не только тренироваться в гимназиях на случай войны, но и саму войну рассматривать как необходимую регулярную тренировку доблести. Как говаривал Герклит, «Война – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными» [7, 202]. В общем, даже дисциплина философского досуга мыслится как продолжение военной доблести другими средствами, поскольку и то и другое предполагает готовность и умирать, и быть безжалостным ради Блага, что и демонстрирует на своем личном примере Сократ, этот образцовый воин экзистенции.

В этом контексте понятно, почему *parresia*, включенная в самый фундамент демократии, имеет, по сути, смертельный и смертоносный характер¹⁵. В общем, эпимелей как забота о себе, пронизывающая повседневную жизнь, была связана не только с созерцательным поиском самопознания, но также вживляла способность к автаркии в тело индивида и габитус в целом, что было непременным условием воспитания этической способности к достойной жизни под сенью *арете*. В этом смысле можно сказать, что суверенность была для этих свободных граждан вполне реальным опытом, что и позволяет некоторым образом ностальгически идеализировать этот давно утраченный уклад, несмотря на его очевидные и вполне чудовищные издержки.

¹³ Полнотой гражданских прав обладали только те уроженцы Афин, и отец, и мать которых были свободными афинянами. Такой подход имел, с одной стороны, идейное обоснование (только уроженцы полиса способны ставить его благо выше своего собственного), а с другой стороны, прагматический смысл, поскольку позволял удерживать количество полноправных граждан в неких пределах, что было чрезвычайно важно, имея в виду хрупкий баланс демократического устройства: слишком большое число граждан означало неминуемое скатывание в хаос. По крайней мере, так было до того момента, когда ряды афинских граждан слишком резко поредели в результате Пелопонесской войны и эпидемий.

¹⁴ Одно из ключевых понятий античной этики, означавшее одновременно добродетель, моральное совершенство и доблесть. В смысле боевой доблести, ярости *арете* присутствует уже в «Илиаде».

¹⁵ Так, рассматривая сцену «Платон у Дионисия» как матричную для понимания сути правильной *parresia* в Лекции от 12 января, Фуко пишет: «субъекты принимают добровольно говорить правду, ясно осознавая, что это высказывание правды может стоить им жизни. Паресиаст – это тот, кто в пределе соглашается умереть ради правды. Или, вернее, паресиаст – это тот, кто говорит правду, будучи готов заплатить за это любую цену, которая может оказаться ценой его собственной жизни. Мне представляется, именно в этом суть *parresia*» [19, 70].

В период Эллинизма и Римской Империи политический уклад меняется, но инерция идеала остается, так что автаркийность впервые становится не только задачей пайдеи, но и проблемой, с чем и связано отмеченное Фуко изменение в проекте заботы о себе. Что значит практиковать свободу, если даже свободный гражданин, по сути, является подданным? В отличие от Сократа и Платона киники, стоики и эпикурейцы начинают свой разговор с тезиса о том, что все люди – рабы и должны обеспечить себе освобождение сами. Уточняется, конечно, что они пребывают в рабстве у своих и чужих страстей, но суть в том, что никакой статус не гарантирует сохранения достоинства: имперские реалии таковы, что любой может обнаружить себя в роли объекта суверенного решения. В качестве спасительной здесь появляется стратегия «жить для себя», организовать с помощью заботы о себе длинную в жизнь зону свободы в частном пространстве. Таков обновленный смысл автаркии. Но опять же, этот проект был возможен постольку, поскольку индивид не менее бдительно культивировал в себе самообладание перед лицом боли и смерти. Только в данном случае на первый план выходит не боевая доблесть¹⁶, а готовность в любой момент в случае необходимости пристойным образом организовать свое самоубийство, улизнув от длинной руки государя.

В любом случае ценой и фундаментом эстетики существования, искусства жизни, власти над собой было практикуемое право на собственную смерть, и чтобы уметь реализовать это право и распознать момент, когда его можно и нужно применить, сохраняя достойное отношение к себе, были разработаны все эти многочисленные упражнения в размышлениях о бедах и смерти, телесная аскеза, привычка проживать каждый день как последний и прочее, и прочее. Смерть считалась перформативным актом, завершающим жизнь и придающим ей смысл как целому¹⁷, отсюда такая озабоченность почти театральной эффектностью этого события¹⁸, но главное – успеть и суметь самостийно распорядиться собой в этом главном акте.

Теперь посмотрим на право распоряжаться собственной жизнью и смертью в эпоху биополитики¹⁹. Биополитический диспозитив власти опирается не на архаическую экономику престижных и кровавых трат, находящую выражение в эксцессах войны и жертвоприношения, а на буржуазную экономику накопления и бережного управления ресурсами (об этой смене экономических политик много пишет Ж. Батай²⁰). Биополитика сосредотачивает свое внимание на жизни (индивида, населения) как на ключевом ресурсе и предпочитает управлять ей, извлекая из нее максимальный эффект, а не растрачивать ее. Эта власть ценит жизнь, и приучает своих подопечных к тому, чтобы они ее тоже ценили, правда декларированная гуманность представляет собой неотразимую и потому тотальную форму контроля в форме бдительной заботы власти о нас, о нашем здоровье, желании, сексуальности.

¹⁶ Хотя, конечно, героическое самопожертвование на поле боя вовсе не сбрасывается со счетов: верх гражданской доблести в римский период – это добровольный ритуал девотии (*devotio*), когда полководец перед безнадежной битвой публично дает обет, обрекая подземным богам врагов и себя с ними заодно, и само собой, он должен пасть в бою, чтобы сделка состоялась [12].

¹⁷ Фуко приводит красноречивый пассаж из Сенеки: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Без робости готовлюсь я к тому дню, когда придется держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны, или также и чувства. Подоспел конец, тогда и станет ясно, что ты успел». Таким образом, именно мысль о смерти делает возможными эту оглядку на свою жизнь и ее оценивание» [15, 520].

¹⁸ В этой связи весьма красноречиво описание последних минут жизни Гая Юлия Цезаря, данное Светонием: «Когда же он увидел, что со всех сторон на него направлены обнаженные кинжалы, он накинуд на голову тогу и левой рукой распустил ее складки ниже колен, чтобы пристойнее упасть, укрытым до пят». [11, 35]. Едва ли современный человек в подобных обстоятельствах вообще задумался бы о благопристойном виде своего будущего трупа. Цезарь демонстрирует совсем другую культуру отношения к смерти, поведения перед лицом смерти. Никакой паники, последние усилия направлены на создание из собственного тела недвусмысленного послания: смерть в священных стенах курии не только не должна быть непристойной, Цезарь оформляет ее как своего рода жертвоприношение (римляне накидывали на голову тогу, закрывая лицо в момент обращения к богам в процессе совершения жертвоприношения). Это своего рода символическое присвоение Цезарем собственного убийства было не только условием его последующей дивинации, но и в некотором смысле позже позволило легитимировать принципат Августа.

¹⁹ Фуко вводит концепт биополитики в «Воле к знанию. История сексуальности. Том I» [14], а также в ряде лекционных курсов в Коллеж де Франс [17;18;19]. Фуко охарактеризовал как биополитику актуальный диспозитив власти вне зависимости от конкретных политических режимов. Причем концепт этот нес на себе антиметафизическую методологическую установку: вместо поиска неких универсалий, бытийной сущности власти, Фуко предпочитал экспликацию исторически конкретных распорядков, устройств, практик и техник власти, т.е. собственно диспозитивов, каждому из которых присущ своеобразный тип конструктивности и репрессивности, своеобразный способ управления собой и другими, определенная конфигурация субъектности. Скорее наметив генеалогию биополитики в общих чертах, чем прописав этот диспозитив в подробностях, Фуко оставил широкое поле для дальнейшей проблематизации.

²⁰ Батай поднимает эту проблематику, прежде всего, в «Проклятой части», но также и в «Суверенности» [4].

То есть человеческая жизнь как высшая ценность – это одновременно и гуманистический принцип, и установка биополитики, и едва ли возможно отделить одно от другого. В самом деле, после массовых кровавых эксцессов, имевших место в XX веке, героический энтузиазм нам кажется подозрительным, сегодня нельзя легитимно жертвовать кем бы то ни было ради чего бы то ни было. Право на жизнь и свободу считается неотъемлемым с самого момента рождения, а участие в военных конфликтах, прохождение через боевой опыт в горячих точках никоим образом не считается образцом социализации и способом воспитания вменяемого гражданина. Освенцим не должен повториться... Проблема в том, как уверяет Дж. Агамбен, что он то и дело повторяется. Соответственно, Агамбен корректирует Фуко: биополитический диспозитив не сменяет диспозитив суверенной власти, а, скорее, накладывается на него. Биополитика характеризуется не только вниманием к экономическому и политическому потенциалу жизни, но и механизмами отчуждения, отсутствовавшими ранее, в силу чего приемы классической эпимелейи могут здесь оказаться в решающий момент бессильными. Человеческий конвейер – это биополитическая технология и он предполагает, что индивид перестает быть субъектом собственной телесности. В результате, как пишет Агамбен, в Освенциме никто не умирал, смерть систематически исключалась как человеческий акт конвейером по производству трупов, машиной по редукции людей к статусу «голой жизни», «жизни, недостойной быть прожитой», которая может быть отнята кем угодно без того, чтобы это считалось преступлением²¹. Опыт лагерей полностью деструктивен, поскольку это невозможный и часто необратимый опыт катастрофического разрушения субъектности, полной утраты автаркии.

Похоже, в XXI веке отчуждающий разрыв между индивидом и его правом на жизнь и самоопределение тоже никуда не делся, почему и чрезвычайное положение, виртуализировавшись, воспроизводится с регулярностью системной ошибки. Имеется в виду, что при общей биополитической установке на недопустимость насилия и террора, тем не менее, чрезвычайное положение оказывается чем-то вроде исключенного основания системы, поскольку именно оно предьявляет/конституирует «просто-жизнь» как ключевую биополитическую ценность. Показательным образом в рамках такого диспозитива всякая война квалифицируется как *гуманитарная катастрофа*, а террор приобретает виртуальные формы – он реален везде, но в качестве угрозы и локален в качестве Страсти Реального (невозможного, непереносимого опыта, абсолютного зла) в отдельных спорадически учреждаемых террористической практикой зонах. Современная форма террора в виде практики взятия в заложники предполагает, что любой обыватель, когда угодно и где угодно вне зависимости от своих планов, взглядов, предпочтений, гражданской позиции, может быть мгновенно редуцирован до «голой жизни», объекта насильственных манипуляций. В этих обстоятельствах возникает вопрос по форме риторический, а по сути патовый: каково наше практическое отношение к нашей свободе, если по сути субъектность, (в виде прав человека) дарует нам и гарантирует только власть в лице в лучшем случае правового государства, а у мирных граждан есть лишь обязанность выживать и быть хорошими налогоплательщиками? Правильное поведение в чрезвычайной ситуации предполагает, что следует дожидаться, когда о тебе позаботятся профессионалы – какая уж тут автаркия и власть над собой? Мы мирные, просвещенные и гуманные, и в наши планы никак не входит ни своя, ни чужая смерть, и это не трусость, это этическая позиция, но с другой стороны, наша субъектность максимально уязвима и скорее виртуальна, чем актуальна.

С этой проблемой показательным образом коррелирует странная трансформация способности к публичному высказыванию и формированию гражданской позиции. Казалось бы, благодаря сетевым медиа всякий может не просто высказаться, но и быть услышан сколь угодно большой аудиторией, так что предположительно возможно даже возвращение к прямой демократии, тем более, что сетевые платформы с очевидностью доказали свою способность обеспечивать

²¹ «Первые уничтожение людей в лагере сравнил с конвейерным производством эсэсовский врач Фридрих Энтресс. (...) Применительно к лагерю речь идет не о смерти в собственном смысле этого слова, а о чем-то бесконечно более оскорбительном, чем смерть. В Освенциме не умирали, там производились трупы. Неумершие трупы, не-человеки, чья гибель была обеспечена тем, что поставлена на поток» [3, 77]. Техничность и рутинность этого производства позволяла персоналу лагерей относиться к собственному участию в этом процессе без особых угрызений совести: они просто по инструкции манипулировали с некими объектами.

консолидацию, так сказать, «снизу». Однако вместо парресии в виртуально организованном пространстве публичности мы видим скорее бесконечные потоки рессентимента, и при том, что все знают почти все обо всем, все обо всем имеют мнение, и могут даже коллективно заявить свои позиции, много ли это в итоге меняет на уровне решений? Отсюда, с одной стороны, полуосознанный массовый запрос на фигуру репрезентанта, когда нехватку моей автаркийности должна восполнить некая авторитетная фигура²². Другая тенденция связана с ростом патологического интереса к экстремальности и экстремизму. Заметно возросшее число смиренных обывателей, внезапно обнаруживших в себе готовность убивать и быть убитыми за некие идеи, говорит об их насущном желании перевести свою суверенность из эфемерного состояния правового *arbitrii* в реальный, пусть и не слишком легальный и легитимный опыт. Они сами, часто из романтически-экзистенциальных соображений ищут выход в зоны аномии и находят его, не слишком удручаясь тем фактом, что остальной мир, глядя на них, не может сформулировать внятных критериев, чтобы различить революционеров, экстремистов, добровольцев, боевиков, сепаратистов, террористов, иными словами, отличить легитимное насилие от нелегитимного.

Библиографический список:

1. Агамбен Дж. *Nomo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: «Европа», 2011 а. – 256 с.
2. Агамбен Дж. *Nomo sacer*. Чрезвычайное положение. М.: Изд-во «Европа», 2011 б. – 148 с.
3. Агамбен Дж. *Nomo sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Изд-во «Европа», 2012. – 192 с.
4. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. / Пер. с фр. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
5. Брагинская. Н.В. Автаркия. Новая философская энциклопедия /Под редакцией В. С. Стёпина. В 4 тт., *Т 1*. – М.: Мысль. 2001. **URL:** <http://iph.ras.ru/elib/0048.html> (дата обращения **02.09.2015**).
6. ВЦИОМ. Пресс-выпуск №2735 от 10.12.2014 **URL:** <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115087> (дата обращения: 05.08.2015).
7. Гераклит. Фрагменты. // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. С. 176-273.
8. Гро Ф. О курсе 1982 года// Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1881-1982 учебном году/ Пер. с фр. А.Г. Погоняйло – СПб.: Наука, 2007. С. 549-597.
9. Дьяков А.В. Послесловие переводчика // Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982-83 учебном году/ Пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2011. С. 332-351.
10. Погоняйло А.Г. Мишель Фуко: история субъективности// Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1881-1982 учебном году/ Пер. с фр. А.Г. Погоняйло – СПб.: Наука, 2007. С. 597-663.
11. Светоний Гай Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей/ пер. с лат., предисл. И послесл. М. Гаспарова. – М.: Художественная литература, 1990. – 255 с.
12. Сморгчов А.М. Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. – М.: РГГУ, 2012. – 602 с.
13. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году./ пер. с фр. В.Ю. Быстров, Н.В. Суслова, А.В. Шестакова. – СПб.: Наука, 2011 а. – 544с.
14. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / Составление, перевод с французского, комментариев и послесловие С. Табачниковой – М.: Касталь, 1996. – 448 с.

²² В конституциях большинства стран, и нашей в том числе, написано, что субъектом суверенности является народ, но «народ» – это абстракция, которая в той или иной форме нуждается в конкретном воплощении, которым может считаться либо всякий конкретный индивид (такова либеральная модель), либо, напротив, наделенный полномочиями репрезентант «общей воли». Опрос ВЦИОМ от 29 - 30 ноября 2014 года показал, что 55 % наших соотечественников считают, что суверенность в России принадлежит президенту [ВЦИОМ, 2015].

15. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1881-1982 учебном году/ Пер. с фр. А.Г. Погоняйло – СПб.: Наука, 2007. – 677с.
16. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т.2 / пер. с франц. В. Каплуна – СПб.: Академический проект, 2004. – 432 с.
17. Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году./ пер. с фр. Е.А. Самарской – СПб.: Наука, 2005. – 312с.
18. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году./ пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2010. – 448с.
19. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982-83 учебном году/ Пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2011 б. – 432 с.
20. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.

Koretskaya M.A. The ideal of autarky: from the sovereign authority to geopolitics

In the article the autarky as the ideal of "the power over self" is considered as a purpose of ancient practices of care for the self. Genealogical relationship of the notions of sovereignty and autarky, given the problematic ambiguity of the latter, allows us to raise the question about the high price of the ideal of autarky and its prospects in the horizon of biopolitics. Insofar as sovereignty connects freedom with readiness to die and cause the death of another, and on the other hand, the biopolitics considers life as a key resource of governance and denies the legitimacy of violence, the practical realization of freedom as "the power over self" for the modern individual is associated with traumatic contradictions.

Key words: autarky, care for the self, sovereignty, freedom, right of death, state of emergency, biopolitics.