

И. А. Исаев

ТЕНЕВАЯ СТОРОНА ЗАКОНА

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ПРАВЕ



Электронные версии книг на сайте

www.prospekt.org



• ПРОСПЕКТ •

Москва
2015

УДК 340.130.53
ББК 67.022.12
И85

Электронные версии книг
на сайте www.prospekt.org

Исаев И. А.

И85 Теневая сторона закона. Иррациональное в праве: монография. — Москва : Проспект, 2015. — 368 с.

ISBN 978-5-392-16456-1

Монография профессора И. А. Исаева посвящена одному из аспектов проблемы, давно разрабатываемой автором, — проблеме взаимодействия власти и закона. В данной работе выделены иррациональные моменты, действием которых обусловлено развитие правовых идей и властных институций, рассматриваемых в исторической ретроспективе. Миф, мистика и магия — ключевые понятия данного анализа, крайне редко используемые рационалистически ориентированными правоведами. Гностицизм, схоластика, ренессансная магия были факторами, так или иначе повлиявшими на всю европейскую и мировую историю права и правовых идей.

Книга предназначена для правоведов, историков, политологов и всех интересующихся вопросами правовой культуры и проблемами власти.

УДК 340.130.53
ББК 67.022.12

Научное издание

Исаев Игорь Андреевич

**ТЕНЕВАЯ СТОРОНА ЗАКОНА.
ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ПРАВЕ**

Монография

Оригинал-макет подготовлен компанией ООО «Оригинал-макет»
www.o-maket.ru; тел.: (495) 726-18-84

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.004173.04.09 от 17.04.2009 г.

Подписано в печать 15.08.2014. Формат 60×90 1/16.
Печать цифровая. Печ. л. 23,0. Тираж 30 экз. Заказ №

ООО «Проспект»

111020, г. Москва, ул. Боровая, д. 7, стр. 4.

ISBN 978-5-392-16456-1

© И. А. Исаев, 2012
© ООО «Проспект», 2012

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа является заключительной частью семичастного цикла исследований, которые могут быть объединены одним названием — «Метафизика власти и закона»¹. Метафизика в данном случае понимается как сфера предельных целей и средств, присущих закону (в самом широком смысле). Современный правовой позитивизм и нормативизм исключили это понятие из научного оборота. Но вместе с этим право утратило многие свои особенно тонкие и глубокие черты, а «буква убила дух». Правовая реальность намного глубже и многообразнее, чем набор кодифицированных норм. В задачу автора входила попытка взломать догматические границы позитивистской юриспруденции и на широком историческом материале показать всю неоднозначность, заключающуюся в существовании закона на разных этапах его формирования. Из результатов этого анализа очевидным становится как относительный и прикладной характер позитивного права, так и проистекающий из позитивистской установки правовой нигилизм, эта наибольшая и реальная опасность для права. Как ни странно, но нигилизм вполне может уживаться с существующим порядком, который вскоре сам становится его жертвой.

Хронологически работа охватывает исторические этапы становления и развития закона, предшествующие тем, что освещались в предыдущей работе автора «Идея порядка в консервативной ретроспективе». Переломным этапом в развитии закона и приходом господствующего позитивизма становятся Новое время, Ренессанс и Реформация. Просвещение окончательно оформило идейный переход от одного воззрения на закон к другому, сохраняющемуся и поныне.

Устойчивое мнение о сущности права настаивает на его рациональном характере. Причинно-следственные связи и формальная логика как бы подтверждают такую оценку. На правовые нормы и решения ссылаются как на последний авторитет, и современная научная теория права на этом настаивает.

В данной работе сделана попытка выявить иные основания права, взятого в исторической ретроспективе. Предполагаемые цели и смысл нормы на стадии ее применения часто полностью изменяют свои первоначальные качества. Норма и правоприменение расходятся между собой категорически. Причина заключается не в дефектах исполнения

¹ *Исаев И. А. Politica germetica: скрытые аспекты власти. М., 2003; Он же. Власть и закон в контексте иррационального. М., 2006; Он же. Топос и номос: пространства правопорядков. М., 2007; Он же. Господство. Очерки политической философии. М., 2008; Он же. Солидарность как воображаемое политико-правовое состояние. М., 2009; Он же. Идея порядка в консервативной ретроспективе. М., 2011.*

права (или не только в них), но в некоей онтологической сущности права, когда в результате действия многообразных факторов право изменяет свою направленность.

Иррациональные элементы укоренены в самом существе и структуре права, идее права, норме и правоприменении. Особенно наглядно это показывает историко-правовое исследование. Условно можно определить три этапа и три цикла иррационального бытия права (или закона в самом широком смысле этого слова) — это эпоха мифа, время мистики и период активизации магического восприятия и толкования права. Миф, мистика и магия — основные символические формы, в которых право зарождается и от которых, несмотря на последующую его рационализацию, оно так и не в силах отказаться.

Другие великие символы, с помощью которых описывались процессы рождения и развития права, это символы «света» и «тени». В работе они используются на протяжении всего исследования как аллегории и метафоры. «Теневая сторона закона» — это та часть правовой реальности, которая существует и действует незаметно и невидимо, однако весьма действенно и ощутимо. Закон при этом олицетворяется «светом», беззаконие — «тенью». Именно непознанное, «теневое», заключенное в самом законе, и может быть определено как иррациональное.

Символ «зеркала», характерный для средневекового мышления (кодексы и энциклопедии этой эпохи в большинстве носили название «зеркал»), позволяет описывать игру «света/тени» и процессы диалектического взаимодействия таких категорий, как добро и зло, справедливое — несправедливое, правое — неправое. Одно отражается в другом, дополняет и отрицает другое. Новое в законе, отрицая старое, в то же время базируется на нем. Теория «двух градусов» (бл. Августина) сформулировала не только государственно-правовую парадигму Средневековья, но и семантически обусловила все дальнейшее развитие политических идей и правовых конструкций. «Платоновская пещера» стала символическим образцом для политико-правовых интерпретаций Возрождения, заимствованным из античной трагедии.

Наконец, символ фаустовского «Гомункула» уже выражает все черты грядущей эпохи: Ренессанс и Новое время заявили о «новом человеке», создающем самого себя. В мировой реторте современности родился новый человек, которому предстояло жить в искусственно созданном государстве в окружении искусственно созданных законов и побежденной им природы. Закон, нареченный им «естественным», был «произведением искусства»...

Каждая историческая эпоха порождает собственное иррациональное (как и собственное бессознательное). Оно становится противовесом логике и аналитике. Органические качества, «естественность»

ближе иррациональному, чем рационализму. Для иррационального в праве характерно еще одно важное свойство, это – его близость и связь с сакральными и религиозными элементами бытия. Религия и философия права прошли долгий совместный путь, дополняя и взаимовлияя друг на друга. Многие важнейшие ценности оказались для них общими, связкой между ними долгое время оставались нравственность, справедливость, истина: рационально представить и описать эти категории весьма затруднительно из-за вечно живущих и скрытых в них иррациональности и стихии.

Стереотипные представления о Ренессансе и Реформации как о прогрессивных и «просвещенных» временах кажутся слишком односторонними (так, активная работа инквизиции с ее откровенно магических процедурами и техниками начиналась именно в эти эпохи, будучи стимулирована соответствующим расцветом демонологии и оккультных наук. Инквизиционный судебный процесс также возростал и оформлялся именно на этой мотивации). Проявившиеся в Ренессансе антитезы между «тьмой» и «светом», «слепотой» и «видением» были заимствованы из Библии, как и сам термин «возрождение». Две тенденции – подражание природе и подражание древним – составили его содержание. Обратной стороной Ренессанса был разгул страстей, своеволие и распущенность. Детищем эпохи Ренессанса стала инквизиция (официально учрежденная в Испании в 1480 г., в Италии – в 1542 г.). Средневековье и Контрреформация продемонстрировали значительно большую склонность к иерархии, системности и упорядоченности, рационализм же Нового времени был весь пропитан иррациональными и мистическими элементами, и победа «естественных наук» (как и «естественного права») ничего не меняла в этой ситуации, породив только новые формы, формулы и ритуалы.

Мы не вправе связывать наши представления о праве с какой-либо одной теорией или представлением. Часто архаика оказывается более современной, чем недавнее вчерашнее, и обращение к традициям дает значительно больше, чем все отрицающий модернизм. Правовая реальность – это пространственно-временной континуум, в который мы погружены и где ушедшее непостижимым образом соседствует с грядущим.

В своем исследовании автор попытался подойти к самым глубинным истокам закона: в недрах мифа и бессознательного лежат те пласты правовой реальности, которые могут так никогда и не выйти на поверхность правового сознания, но которые оказывают на него решающее влияние. Колоссальным ресурсом, порождающим закон, является область священного и религиозного. Разорвать связь этих факторов с правовыми явлениями невозможно, так же как и абстрагировать право от всех сфер культуры, не опасаясь превратить его в мертвую схему.

На наш взгляд, само исследование проблемы может осуществляться только на грани взаимодействия рационального анализа и иррациональной по сути интуиции.

Автор старался как можно точнее, подчас дословно выразить те идейные позиции, которые были определены выдающимися мыслителями и правоведами прошлого. В сложном континууме, который составляет история идей, место истории права и теории права оказывается особенно заметным. Эволюция норм и право порядков зеркально отражает движение политических и правовых идей.

В работе сочетаются методы исследования, характерные для таких юридических дисциплин, как теория права и государства, история государства и права и история правовых и политических учений. Она предназначена для философов права, историков и теоретиков права и правовой мысли, но прежде всего для молодых ученых, аспирантов и студентов, решивших в своих исследованиях проблем права выйти за установившиеся границы наук о праве, преодолев догматический и буквально нормативистский подход к праву. Наука о праве – открытая наука, ее развитие отражает развитие правовой реальности и правового мышления на каждом историческом отрезке времени, но в ней существуют и некие неизменные основания и принципы. И то и другое обстоятельство необходимо непременно учитывать в исследованиях о праве и законе. И всегда следует помнить слова апостола: «Буква убивает, а дух животворит».

И. А. Исаев

Июнь 2011 г., дер. Голубино

ГЛАВА I. СВЕТОТЕНИ ЗАКОНА: ПРОСТРАНСТВО МИФА («ПЕЩЕРА»)

1. «Платонова пещера»: свет и тень

...В пещере с длинным входом, открытым проникновению света, находятся прикованные к одному месту люди. Свет проникает к ним сзади и сверху, его источником является огонь, кем-то зажженный. Он приходит как бы с небес и из прошлого. От света люди защищены экраном, за которым проносят различные предметы и изображения. Тени от этих предметов падают на стену пещеры, обращенную к фиксированно прикованным к месту зрителям. Их неподвижность символизирует инертность человеческого сознания. Комментируя увиденное, наблюдатели дают имена видимым отражениям вещей, будучи уверенными в их адекватности самим вещам. Люди убеждены, что истинно сущее не что иное, как тени предметов. И всякий раз, когда кто-нибудь из них получал возможность освободиться от пут и обернуться к свету, его сверкание не позволяло разглядеть вещи, тени которых он видел прежде... Даже полученная свобода не позволяла счастливчику узреть истину. Реальные вещи, тени которых он видал ранее, покажутся ему менее реальными, чем те отражения этих вещей, которые он увидел в пещере. Иллюзии и фантазмы оказываются реалистичнее истинно сущего, ведь важнейшая роль в процессе познания принадлежит созерцанию и образам — познавать в соответствии с установкой греческого мирозозерцания — значит видеть.

Платоновский миф о пещере многосмыслен. Во всяком случае он позволяет сделать вывод о том, что «свет» может одинаково ясно высвечивать как реально существующие и видимые вещи, так и формировать «тени», представляющиеся действительностью. «Тень» действительна, хотя не имеет ни веса, ни массы и неосятима. Она лишь видима. «Свет» диктует условия существования «тени», она противоположна ему по сути, но полностью зависит от него. Идея борьбы «света» и «тени» (тьмы) проходит через всю историю мировых религий и культур. «Свет знания», истины остается неуловимой целью религиозного и культурного поиска: в таком контексте понятие «просвещение» утрачивает свою временную актуальность, существуя в веках без особых изменений. Действие «света» приобретает нормативный характер, он дает, очерчивает формы существующих объектов, которые признают за истинные. «Тень» же со свойственной ей иронической подражательностью всегда готова исказить результат «светового» воздействия. Из этого онтологического (но внешне гносеологического) противостояния вырастают все возможные взаимодействия вещей и идей.

Аналог «пещеры» применим к античному пониманию Закона. Свет Закона распространяется в пространстве и времени, высвечивая соответствующие образы и картины. В соответствии с ним строится поведение людей. Им недоступны истинные цели Закона, по-разному могут быть истолкованы и его предписания. Однако они убеждены, что правильно понимают его, и на этом основании они либо применяют его, либо отвергают. Действительные последствия его действия им неизвестны либо непонятны. Закон и человек живут в разных планах, выход из «пещеры» невозможен, и тайна остается тайной.

Платоновский миф о природе познания в своей основе имеет понятие «тени», составляющей границу, нуждающуюся в преодолении. Творчество, питаемое «светом», возможно как процесс, отталкивание от тени. Без «тени» невозможно было бы дойти до материальной сущности вещей¹. Без света не было бы отражения, но без «отражения — тени» не было бы познания. Во взаимодействии «света» и «тьмы» истинное и ложное отходят на второй план, во всяком случае в их человеческой трактовке и интерпретировании. «Свет» представлял собой могущество, а «тьма» — форму, и здесь активное и пассивное еще не были окончательно разделены, так же как субъект и объект.

В Законе субъект и объект принципиально разделены. Платоновский закон существенно объективен, поскольку он божествен, т. е. трансцендентен. Он оставляет свои следы на субстанции, будь то человеческие действия или переживания. Воспринимающий субъект имеет дело только с его «отсветами» и «теньями». «Тень» здесь — полноправный партнер «света», ведь именно она очерчивает формы и конфигурации правового поля. Она сама составляет часть истинного и объективного. Граница между истинным (справедливым в Законе) и ложным размывается. Без уверенности в том, что субъект в состоянии адекватно воспринять предписание закона, этот последний теряет эффективность. Другое дело — неожиданные результаты воздействия, до поры скрытые от понимания. «Тень» остается тенью со всей своей многозначительностью (в «Теогонии» Гесиода вначале возникает хаос, пустота, затем Гея (земля) и Тартар в ее недрах. Из хаоса рождаются тьма и ночь, а затем — длинная череда «детей ночи»: сон, смерть, страдания, обман и раздор. Затем идут голод, тяжкий труд, убийство... и только затем земля порождает небо и море². Тьма всегда оказывается первичной).

Негативной оценке роли «тени», которую дает Платон, была противопоставлена точка зрения, согласно которой, чтобы познать мир,

¹ См. об этом: *Ордине Н.* Граница тени. СПб., 2008. С. 264–267.

² См. подробно: *Джеймсон М. Г.* Мифология Древней Греции // Мифология Древнего мира. М., 1977. С. 272.

необходимо в любом случае начинать именно с «тени». Более того, без «тени» кажется вообще невозможно было бы дойти до материальной, телесной сущности вещей. Суть закона в такой интерпретации всегда состоит из «явной» и «теневого» составляющих, и именно негатив стимулирует здесь поиски позитивного содержания. Мартин Хайдеггер заметил: быть может, нам потому так трудно дается отыскание истинного и потому мы так редко его находим, что ничего не знаем и не хотим знать о сущности ложного. В «Бытии и времени» он называет процесс познания истинного «прояснением и просветом»: прояснение изначально обнаруживается в прохождении пронизательного, т. е. ясность и свет, светоносное самораскрытие проявляется как сияние солнца: видение есть изначально способ восхождения в светлое и вхождения в несокрытое¹.

Греки, по Хайдеггеру, были «людьми глаза», и представленная картина заставляла их размышлять прежде всего о свете и ясности. Для греков истинное всегда было неким самоутверждающимся на тех или иных основаниях, неким пребывающим «наверху» и нисходящим сверху, повелением, причем сам «верх», «высшее», «господин» того или иного господства могли проявляться в различных обликах — разума, духа или воли к власти.

Высшим символом света всегда признавалось Солнце. Начиная с египтян и Платона Солнце рассматривается как символ могущества и высшей власти. Ощутимой формой его воздействия является свет, феномен, очень скоро приобретающий очевидно этический признак, — с этого момента категория «просвещение» имеет исключительно позитивное значение. Понятие власти и могущества, по своей сути нейтральное, окрашивается в благотворные тона, когда становится «просвещенным». Закон, цель существования которого заключена в разъяснении, поучении, доведении до сознания, свои позитивные результаты также связывает с «просвещением», откуда проистекает и просветительский теологический статус законодателя. «Свет» очень скоро приобретает преимущественно метафизическое значение.

Весь платонизм есть философия и мистика света. Всякий символизм так или иначе связан с интуициями света. Он представляет собой перевод интуиций светотени в область чистой мысли, «ибо определение через антитезис есть... проведение границы и очерчивание некоей фигуры, ...непохожей на окружающий ее фон, т. е. разной по свету... с этим окружением». Платон, Дионисий Ареопагит, Фихте, Шеллинг, Гегель — все они служители света. «Световое учение» Платона формулировано в его «Государстве» — «идея блага» трактуется в форме света и Солнца, весь «миф пещеры» строится на антитезе «света» и «тьмы»:

¹ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 101.

борьба и объединение света с тенью есть основной миф учения об идеях, сами идеи суть свет; ум, созерцающий идеи, «световиден», и эта основная интуиция Платона в высшей степени оказывается развитой у Плотина и Прокла¹. Платон говорит: «Солнце не есть ни зрение само по себе, ни то, в чем оно находится и что мы называем глазом... Глаз есть только самое солнцеобразующее... из всех чувственных орудий. Так и сила, которую имеет это орудие, не получается ли как бы хранящаяся в нем в виде истечения? Полагай же... что это-то называется у меня порождением блага, поскольку оно родило подобное себе благо» (Государство. 508 ав).

Солнце не только делает предмет видимым, оно доставляет предметам способность существовать, получать от него сущность, но благо не есть только сущность, оно по достоинству и силе стоит выше пределов сущности. Идея блага есть причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть ее (Государство 517 вс). (В «Законах» Платон, кроме прочего, говорит уже о «злой душе мира»: если воление идет безумно и нестройно, то, очевидно, надо признать, что это — дело «злой души» (894 са), другими словами, это — «материя» или «необходимость», упомянутые в «Тимее», вносящие в движение беспорядок и смуту).

Античный Закон весь погружен в миф, и мифология составляет повествовательное тело греческой религии. (Порфирий упоминал, что еще персы, изображая в священнодействиях нисхождение душ и их возвращение, выбирали сакральные места, назначая именно пещеру местом для своих мистерий. Зороастр первым освятил пещеру, посвятив ее «творцу Вселенной» Митре, понимая «пещеру» как символический образ мира. Зороастрийцы сделали пещеру символом невидимых сил. «Из-за материи мир так сумрачен и темен, но благодаря общей связи идей и упорядоченности — отчего он был назван космосом (порядком) — мир прекрасен и восхитителен»². Дионисийский энтузиазм нашел свое продолжение в орфизме, а орфизм — пифагорействе; завершающим этапом стал платонизм, чьи мифы были по-прежнему погружены в атмосферу тайны. Внерациональная сила породила рациональное развитие, доведя его до предела но уже по ту сторону разума, до мистического состояния, исходным принципом которого и были мистерии Диониса и Орфея. И Плотин доходил до грани, где человеческая воля сталкивается с волей божества, но не шел далее, будучи убежденным в том, «действие есть ослабление созерцания», и оставаясь верным греческому интеллектуализму.

¹ Лосев А. Ф. Очерки античной мифологии. М., 1993. С. 676.

² Плотарх. Исида и Осирис. Киев., 1996. С. 204–205.

Анри Бергсон явно преувеличивал роль рационализма в платоновском учении об идеях. До сферы человеческого существования их свет доходит все же в искаженном виде. Законы не предполагают их буквального исполнения, и достаточно только следовать их духу. Оформляясь в материю, идея выдыхается, утрачивая свой первоначальный и вечный пафос. Движение марионеток в платоновом мифе об управлении людьми определяется не только вибрациями одной лишь золотой, т. е. истинной, нити. Сам человек хранит в себе врожденную неопределенность и непредсказуемость. Он по-своему понимает и толкует божественный Закон, так же как и по-своему понимает благо. Темная, инстинктивная и биологическая сторона его существа часто оказывается сильнее рациональной стороны. Поместив над чувственным миром иерархию идей, где властвует такая «идея идей», как «идея блага», Платон рассудил, что идеи вообще и тем более блага воздействуют через притягательную силу их совершенства. Но демиург из «Тимея», выстраивающий и организующий мир, явно отличается от идеи блага. Эстетическое незаметным образом подчиняет себе онтологическое у Платона в идеальном обществе, но деформирует его в человеческом. На «подрывную» роль Демиурга позже указали и гностики.

Притягательная сила блага оказывается принципом обязанности. Первая обязанность, являющаяся принуждением и существующая как факт, закреплена в правах, идеях и институтах — она субрациональна; вторая является стремлением, порывом и связана с целостной жизнью, творящей природу, которая сотворила социальную потребность, и она суперрациональна. Рациональность ищет мотив для каждого из предписаний, его интеллектуальное содержание, и поскольку разум всегда систематизирует, то он полагает, что проблема и состоит в сведении всех моральных мотивов к одному-единственному. Интеллектуализм всегда подразумевает, что мотив, на который он ссылается, самый предпочтительный и что существует некий общий идеал, с которым соотносится рациональность. Но «идеал не может быть обязательным, если он не стал уже действующим, но тогда уже обязывает не его идея, а его действие»¹. И здесь Бергсон противоречит себе, явно снижая значимость интеллектуализма (с которым он отождествляет оперирование идеями), предпочитая отдавать приоритет фактам, суть которых не может быть иной, чем природной и иррациональной.

У Платона низшее пронизано высшим, тело — умом, мир, умопостигаемый посредством власти, соединяется с миром видимым. «Свет» проникает в толщу «тьмы», освещая ее, но при этом теряя часть своих свойств, тускнея и слабея. Реализовавшись в мире, «идея» приобретает форму, которая никогда не сможет адекватно выразить ее, поэтому

¹ Бергсон А. Два источника морали. С. 291–293.

онтологически всякое «просвещение» заранее обречено на неудачу: сам «свет» порождает «тьму» (позже апостол скажет: «закон порождает преступление»).

Греческому сознанию, однако, еще неизвестно понятие греха. Его вполне удовлетворяет представление об ошибочном мнении или противостоянию судьбе. Теневая сторона бытия для него столь же загадочна, как и жизненная сфера Солнца. Однако, следуя персидской традиции, именно в «тени» помещается источник зла. Теневая область, центром которой является Аид, столь же бескрайна (но не безгранична), как и соляная область. Человек же подвергается формирующему воздействию, идущему из обеих сфер неземного бытия: подземное и надземное — как раз те места, из которых «демоническое» проливает — снизу или сверху — свой свет на землю. В местности, «пронизанной непривычным», встречаются явления, приходящие из подземного или надземного, «прежде чем вновь отправиться в чреватое смертью странствие по земле», и пройти весь «топос». Последним таким местом будет «равнина отъемлющего, опустошающего сокрытия в смысле забвения», здесь то демоническое, которое свойственно всему пространству, достигает своего предела и высшего смысла. Местность платоновской «политеи» поэтому обнаруживается не на небе и не на земле, но лишь под или над землей (М. Хайдеггер)¹.

«Пещерный свет» у Платона — это свет трансцендентного. Он преобразует материальные вещи в образы, доступные восприятию. Непознанными при этом остаются как сам «свет», так и материя. Оказывается, что человек живет только в мире воображаемого. Законы божества и природы так и остаются для него непознаваемыми. Факт присутствия пещерной «тени» в отраженном (на стене, «экране») образе настойчиво указывал на большую вероятность ошибочного восприятия и ложного мнения.

Божественный Закон в пространстве мифологической «пещеры» проявляется только в форме колеблющихся и неясных образов. Демиург как бы вовсе и не собирается доводить до человека истину, ему достаточно, чтобы тот верил в истинность проецируемых образов и исполнял необходимые действия. Один смысл скрывается за другими смыслами, мнимость подменяет истину. Закон выглядит как фантазмагория, игра, мистификация. «Если существует обман, тогда все по необходимости должно быть полно отображений, образов и призраков. Божественная демиургия создает реальные предметы и одновременно их мнимые подобия, образы, которые «днем называются естественными призраками, тени, когда с огнем смешивается тьма, затем двойные отображения, когда собственный свет предмета и чужой

¹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 257–258.

сливаются воедино... и порождают отображения» (*Платон*. Софист. 260 с, 266 в, с). Рядом со сферой мнимого, созданной коварным демиургом, существует еще более темная сфера подражания мнимому, «отражение отражения», по сути, область нереального (в манихейской религии и некоторых мистериальных культах упоминалось сразу о двух видах тьмы: есть «тьма», являющаяся только тьмой, она способна перехватывать и получать свет, держать его в заточении. Но есть и другая «тьма», которую именовали «черным светом», и которую алхимики назовут «черным солнцем». У Авиценны также проводилось различие между тьмой на подступах к «полюсу» (непознаваемому) и тьмой, представляющей крайним «западом» материи и небытия, где вообще исчезают все чистые формы)¹.

2. Власть Солнца

Но «свет» же оправдывает и освещает создаваемые им статусы, могущества и власти. В античной истории царская власть очень скоро и естественно сливается с могуществом Солнца. (Египетские фараоны и римские императоры подали пример позднейшим европейским «королям-солнцам».) Светоносный огонь становится атрибутом властвования. В иранской мифологии «огонь славы» озарял правителя, законного монарха, освящал его власть. Сверхъестественный божественный свет озарял власть римского императора, перенявшего этот восточный сакральный символизм, приближая его по статусу к небесному божеству. «Солнечное» происхождение власти уже в III в. вводится в состав официальной формулы, и титул «непобедимый» свидетельствует о близком родстве императора с Солнцем, достигнутом благодаря общности их природы. Окруженная лучами корона наглядно доказывала слияние образа монарха с образом бога: представления о том, что Солнце охраняло императора и что «сверхъестественные токи исходят от одного к другому», мало-помалу приводили к признанию в них единой сущности². Душа монарха получала от Солнца его властное могущество в форме «искры», проникающей в нее сверху, и постепенно этот божественный огонь («хварно» по Авесте), превращался в «фортуну царя», скрытое, но очень мощное качество властвования.

Солярный пантеизм, сформировавшийся у сирийцев под влиянием халдейского звезднопоклонства (Солнце — царь светил и законодатель мира) в течение всего эллинистического периода, в эпоху империи достаточно быстро навязал себя и римскому обществу. И в этом вопросе

¹ *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме // Волшебная гора. VIII. С. 218.

² См.: *Кюмон Ф.* Мистерии Митры. СПб., 2000. С. 135.

учителем оставалась Сирия: «Единое, всемогущее, вечное вселенское, неизреченное божество, выказывающее себя во всей природе, самым великолепным и мощным проявлением которого служит Солнце, — на этой окончательной формулировке остановилась языческая религия семитов, а впоследствии и римлян»¹. Уже у Плиния Солнце выступает как верховный правитель природы, но здесь это — внутренний «умственный свет», управляющий разум, а не слепая сила. Франц Кюмон замечает, что существовала несомненная связь между доктринами поклонения императору и почитания «непобедимого Солнца»: когда цезари в III в. стали выдавать себя за божества, сошедшие с небес на землю, следствием этой гипотезы стало учреждение культа поклонения тому божеству, эманацией которого они себя представляли, политика, проводимая империей, первое место в официальной религии отводила именно Солнцу, чьей эманацией и признавался монарх.

Христианство, придав солнечному символу ярко выраженную этическую окраску, противопоставило языческому «непобедимому Солнцу» свое «Солнце правды» (метафору когда-то ввел в оборот еще пророк Малахия). Небесные светила созданы для знамений как символы духовного: подобно Солнцу и Христос, одаривал свою Церковь, давая ей знамения своими заповедями, «дабы она знала, что всякий восприимчивый знамение избегнет грядущего гнева: Христос есть свет истинный, как и Церковь, которая становится светом мира» (*Ориген. Гомилии на Книгу Бытия. 1.6*).

Дионисий Ареопагит заметил, что богословы часто под видом огня описывают некую «сверхсущностную сущность» Чувственный огонь присутствует везде и освещает все, не смешиваясь ни с чем. Его мощь простирается повсюду, перерождает все сущее своим животворным теплом (О небесной иерархии. 15). Осмысление мира как теофании, составлявшее величие древних религий, нашло свое место и в христианстве. У Ареопагита есть специальный гимн Солнцу, сияние которого символизирует и воплощает чувственное излучение славы Божией. Ареопагит исходит из платоновского понятия «блага»: своим теплом солнце свидетельствует о другом Солнце: «свет солнца происходит от Благого и сам есть образ Блага... Взывая к свету, мы восславляем Благо», которое пронизывает все, просвещая, оформляя и животворя, являясь мерой и целью сущего. Божественное Благо — великое Солнце, которое сущему есть свет, оно является источником всякого строения и существования, собирая воедино все разрозненное. Его называют Солнцем, его невидимая сила проявляется через видимые творения (Об именах божественных. IV. 4): здесь сама форма становится свидетельством реальности невидимого.

¹ Кюмон Ф. Восточные религии в римском языке. СПб., 2002. С. 173.

Император Юлиан (Отступник) наиболее открыто уже в христианскую эпоху заявлял себя последователем «царя — Гелиоса»: «и этому у меня есть подтверждения, ведомые лишь мне одному и передать которые никак не смогу. Но... решусь сказать, что... в моей душе поселилось томление по божественному сиянию». Император-философ связывал Солнце с платоновской идеей блага и господством над «умными богами и умопостигаемыми сущностями»¹. То общее, что объединило здесь Гелиоса и Зевса, — это единство их верховной власти над миром, естественные законы Солнца совпадали с божественными законами Зевса: царь-солнце связывал между собой мир чувственный и мир умопостигаемый, разделяя свою демиургию с Аполлоном и Дионисом. Это была последняя попытка языческой контрреформации, которая теперь уже вынужденно проходила под знаком солнечного монизма и идеи централизованной власти.

Мирча Элиаде подчеркнул особую близость древней солярной теологии к проблематике верховной власти и элиты, независимо от того, идет ли при этом речь о владыках, посвященных героях или философах. В отличие от других космических кратофаний солярные иерофании имеют тенденцию превращаться в исключительную привилегию замкнутых групп, в особое достояние меньшинства избранных². Особое положение, которое занимал в мистериальном культе Богочеловек Митра, связывало его непосредственно с могуществом Солнца (это могущество соответствовало категории «славы», закрепившейся еще в древней иранской традиции), изображающегося в образе сверхъестественного огня: считалось, что онтологический статус царя, на которого снизошла «слава», превосходит статус всех других царей (Юлиус Эвола замечал, что мистерии Митры ведут к самой сердцевине магической традиции Запада — миру, характеризующемуся самоутверждением, светом, величием и царственной духовностью, «путь Митры — это путь действия солнечной силы и духовности»).

В связи с этим М. Элиаде делает интересное наблюдение: Солнце, которое с точки зрения поверхностного рационализма можно было бы счесть иерофанией по преимуществу небесной, дневной и прозрачной, в действительности могло восприниматься и как источник темной энергии. Гелиос оказывается связанным с двумя главнейшими сферами «мрака» — подземным царством и колдовством (при этом сам вход в Аид называли «вратами Солнца»). Свет и тьма, хаотическое и солярное могли восприниматься как две чередующиеся фазы одной реальности. В солярных иерофаниях обнаруживались мотивы и смыслы,

¹ См.: Юлиан. Император. К царю Солнцу // Соч. СПб. 2007. С. 93–98, 113.

² Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 2. СПб., 2000. С. 284–285, 272–273.

которые Солнце как таковое утрачивало в профанной и рационалистической перспективе. Но упрощенное, сугубо рационалистическое понимание преимуществ солярного не позволяло при этом адекватно оценить действительное состояние проблемы. Вся ситуация здесь описывалась на языке мифа, допускавшего совпадение противоположностей, беспредельность властного могущества и универсальность мирового закона одновременно. Сфера властвования оказывалась той областью, которая связывала человека с богами. (Солярные архетипы могли проявлять и негативные аспекты, таковым было «черное солнце» алхимиков и оккультистов. По воззрениям древних материальное Солнце представляло только символ невидимого «противосолнца». (В северных мифах упоминалось о взаимодействии сразу трех солнц.) Деградация солнечного символа выражалась в чисто материальном стремлении к власти. Солнце наделялось атрибутами власти и воли владыки. Приписываемые ему свойства господства и управления различались тем, что первое качество выражалось в упорядоченности и развитии системы, второе – в выходе за пределы порядка, развитии личности и порождении греха¹. Логика мифа не боялась парадоксов: хаос оказывался частью мирового порядка, а капризная воля богов вполне вписывалась в предначертание судьбы. В этом контексте царская власть становилась отражением божественной власти и одновременно ее эманацией.

Героический элемент проявлялся прежде всего в целеполагаемых и волевых действиях властителя, способных преодолеть действие злого рока, однако не выходящих за пределы божественного плана. Миф о солярном герое насыщен элементами, связанными с мистикой верховного государя или демиурга. Соляризация верховных существ и связь Солнца с верховной властью приобрела достаточно быстро устойчивую позицию как в мифологии, так и в политической символике. Царской божественности традиционно соответствовал и солнечный символ; королю присуждали «славу», которая изначально принадлежит Солнцу и свету. В этом сходились египетская и персидская сакральная традиция. Солнечная «слава» или «победа» сами определяли королевскую природу и ее право на господство, реализуемое в ритуале, обеспечивающем способность власти притягивать «силу» и «жизнь». Различные элементы сакральной политической теологии сосредотачивались исключительно на идее власти «неземной природы», которая осыпала победоносную солнечную природу царя: «Цари имеют свой сан вследствие того, что они являются жрецами общественного культа» (*Аристотель*. Политика. VI.5, 11). В основании царской власти был положен духовный авторитет, внешние факторы (назначение, избра-

¹ *Мунд Р.* Миф о черном Солнце. Тамбов, 2011. С. 35.

ние и пр.) имели только вспомогательное значение. На мистериальном уровне это выражалось в восходящем, ведущем за пределы «сфер необходимости» и обусловленности движении души, очищающей от материальных элементов в «своем стремлении достигнуть “конечного принципа” или безусловного»¹.

Священный огонь, однако, мог легко превратиться в огонь разрушающий и революционный, но и в этой ситуации он по-прежнему оставался включенным в парафраз властеотношения и постоянно обращенным к идее могущества. У Гастона Башляра в «Психоанализе огня» огонь определяется как нечто глубоко личное и одновременно универсальное. Из всех явлений и элементов он один столь очевидно наделен свойством принимать противоположные значения — добра и зла: огонь — это «сияние Рая и пекло преисподней». Огонь изначально подлежит всеобщему запрету и это и есть наше первое всеобщее знание об огне.

Но если идея огня возникла из протеста и отчаяния, сам огонь родился из мифологической надежды. В мифе о Прометее уже прослеживается тесная ассоциация огня с цивилизацией и ее прогрессом и вместе с тем «темная тень тягостной беды» (*Эсхил*. Освобожденный Прометей)². (У Рембо поэт выступает как «похититель огня, на которого возложено управление человечеством», т. е. огонь и власть определенно ассоциированы.) Герой использует огонь для преобразования мира, либо устраивая «мировой пожар», либо строя «город Солнца», о котором мечтал Кампанелла. То, что было внутренним светом, превращается в пожирающее пламя, обращенное наружу (Карл Маркс), и абсолютные цели («рай на земле») соединяются здесь с террористическими средствами, — это происходит, когда «огонь» перестает быть только светом.

В отличие от античного восприятия света христианское учение делало акцент не на натуральной, а на умозрительной и духовной стороне явления. Свет понимался как условие умозрительного восхождения к образу трансцендентного Бога, и Климент Александрийский заметил: «Законодатель хотел возвысить наши умы в области созерцательные, а не останавливать их на материи». Неверно, что величие Божие потеряет в своем блеске, если Божество не будет представлено обыденным искусством, напротив, поклоняться существу бестелесному, доступному лишь духовному знанию, изображая его в чувственной форме, значит только унижать его»³. Идея демиургического истечения

¹ Эвола Ю. Мистерии Митры; Сакральный характер королевской власти // Традиция и Европа. Тамбов, 2010. С. 68–77.

² См.: Ласки М. Утопия и революция // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 200.

³ Цит. по: Лиманская Л. Ю. Оптические миры. М., 2008. С. 141.

света, где каждый уровень был отражением высших уровней и служил прообразом для нижних, был заимствован у античных неоплатоников, а Блаженный Августин ввел емкую метафору «умного зеркала», отражающего единую и неизменную истину, и одновременно призрачные образы материального мира.

Нематериальный характер Закона только увеличивал его силу. Так, незнание предполагаемой кары всегда страшнее ее самой. Древний Закон как бы нависал над человеческим сознанием, угрожая и направляя его. Было неизвестно, когда он появился и чего он в действительности хочет. Он абсолютно трансцендентен и чужд. Он натурален как часть окружающей природы, но материализуется только в своих действиях, которые предписывает посредством знаков и знамений. Свет Солнца слишком далеко, и он слишком ярк, чтобы рассмотреть его по-настоящему.

Свойственная мифологическому мышлению уверенность в полной и окончательной победе избранного им фактора, будь то божество, герой или безличная сила, в любом случае обеспечивала Солнцу высшую роль законодателя, диктующего свои правила всему космосу. Закон природы был весь пронизан нормативными элементами, предписывающими человеку определенный тип поведения, солнечное имя давалось властителю, трактующему эти законы и на их основе создающему новые человеческие установления. Всепроникающие лучи Солнца порождали и самого человека (Юлиан), вкладывая в его душу частичку божественного света и разума. Гелиос оказывался срединной фигурой между «видимыми богами», расположенными по периферии космической сферы, и нематериальными, умопостигаемыми богами, группирующимися вокруг идеи блага. При этом срединность трактовалась Юлианом не как равноудаленность от крайних понятий, но как категория, обеспечивающая единение и связь отдельно стоящих вещей, как гармония: вещь и ее имя соединяются здесь воедино.

Уже у Платона связь между вещью и именем, означаемым и означающим, обеспечивалась посредством «синхронности называния», при котором они сливаются воедино. «Тело» Закона составляют письменные предписания, а его душу (архе) — невидимый, но подразумеваемый смысл слов: душа открывает и раскрывает символы, приводя «обнаженные идеи к свету». Буква закона, как позже будет утверждать апостол Павел, должна подчиняться его духу. Поэтому власть вынуждена манипулировать символами: она формируется и сохраняется только путем преобразования и создания образов, путем манипуляции символами и их организации в ритуалы: «Мы управляем символами и символы управляют нами» (*Тодоров Цветан*. Теория символов).

Идея Закона сама насквозь символична. Он отражает действие божественного света, который не поддается описанию, он же опосредует

трансцендентные влияния, действующие на мир. Он обусловлен, хотя в определенном смысле обладает самостоятельным существованием. Закон «светоносен» благодаря своей близости к Аполлону и дифференцирован и расчленен по аналогии с метафизическим телом Диониса. Желая обеспечить гармонию в мире, он сам постоянно вынужден ее нарушать. Наконец, он является полем непрерывной борьбы между силами «света» и силами «тьмы» — первые делают его своей тенью, вторые угрожают поглотить его в собственных глубинах, — во многих мифологических системах Солнце подвергалось угрозе быть проглоченным небесным драконом или силами тьмы. И только движение и борьба позволяют божественному светилу перманентно утверждать свою власть и сохранять жизнь.

3. Рождение Закона из мифа: судьба и «искусство»

Юлиус Эвола пишет в своем эссе о «естественном праве»: в верховенстве государства и его закона выражалось то верховенство, которое древний человек индоевропейского происхождения признавал за «отцовскими потенциями Света и светоносного Неба» в противоположность женским божествам земли, что и позволяет говорить о «светоносных богах политического мира». Именно с олимпийскими богами связывались понятия космоса и порядка, такая эллинская концепция космоса как упорядоченного и артикулированного целого пронизывает и римский идеал государства и права: в отличие от концепций «естественного права», делающих акцент на равенстве отдельных особей перед лицом «Великой Матери» и Закона, «солнечное и отцовское» право отличалось избирательным подходом и наличием иерархического принципа. В противоположность «социальной этике», опирающейся на начала «равенства, свободы и братства», этот тип «политической этики» основывается на иерархии с соответствующими идеалами единства героического и мужественного типа, в отличие от натуралистического общинного и братского типа он культивирует этику чести¹.

Но первоначальное представление о священном Законе, лежащем в основании разного рода политических устройств, полисов, государств и империй и черпающем свою законодательную силу не только из человеческих, но и трансцендентных источников, в ходе последующей инволюции уступило место приоритету «естественного права». Его очевидный натурализм и спонтанность были противопоставлены позитивной и артикулированной системе, поскольку ему приписывалось сразу и естественное, и божественное происхождение.

¹ Эвола Ю. Олимпийская идея и естественное право // Лук и булава. СПб., 2009. С. 128–129.

Более поздняя логика эллинизма удачно согласовала восточные учения с философией стоицизма, создав свою воображаемую вселенную. Вместе с тем иррациональное и магическое понятие о «симпатии» превратилось здесь в ощущение сродства человеческой души, огненной по своей сути, с сущностью божественных звезд. (Франц Кюмон заметил, что халдеи первыми додумались до того, что вместо богов, действующих в мире (как и человек в обществе) исключительно по собственной прихоти, над вселенной довлеет непреклонная необходимость. Движением небесных тел правит незыблемый Закон, и это следствие они распространили на все моральные и социальные явления.) Во всех постулатах астрологии оказался заключенным некий абсолютный и жесткий детерминизм. Сознательная воля играет незначительную роль в удаче и успехе, и случай становится единственным законодателем судьбы народов и властителей: фаталистическое предствление, выйдя из Вавилонии, уже в александрийскую эпоху разнеслось по всему эллинистическому миру, позже проникнув и в христианскую апокалиптику. (Этому космическому фатализму Церковь противопоставила детерминизм, упраздняющий награды и наказания, восприняв от стоиков установку непокорности судьбе и почитания верховной силы, правящей вселенной.)

Законодательство, согласно Платону, было обусловлено не природой, но скорее «искусством», почему его положения и оказались так далеки от истины. В связи с этим даже справедливость не существует просто по природе (Платон намекал на натуралистические теории софистов), и законодатели пребывают относительно Закона в явном разногласии и постоянно вносят в него все новые и новые изменения, и эти изменчивые постановления законодателей, каждое в свой черед, становятся господствующими для своего времени, причем возникают они «благодаря искусству и определенным законам, а не по природе» (Законы. 889e).

В отличие от права государство органично по своей природе: «чужеземец» в «Политике» удивляется, как вообще государство так долго терпит бесконечное зло в себе, при этом оставаясь нерушимым. (Здесь обнаруживается и парадокс демократии, самой нестабильной формы правления, постоянно балансирующей на грани превращения в иную авторитарную форму, где власть «не способна ни на большое добро, ни на большое зло».) Если монархия и аристократия прочно основываются на законности, то демократия в этом отношении сильно отстает от них; зато если эти благородные формы по сути своей незаконны, то на их фоне даже она кажется наилучшей формой. Однако в условиях нормального порядка жизнь оказывается лучше все же при монархии и наихудшей — при демократии. Как видим, форма правления и режим

даже теоретически не совпадают в конструкции Платона (Политик. 303.6).

У Ксенофонта Закон рассматривается как сила, направляющая людей к определенным действиям, чем также занимается и природа, но Закон, в отличие от нее, обладает силой принуждения. Закон восхваляет естественный порядок, установленный богами. Во всех случаях способ оценки человеческих законов зависит от способа понимания порядка, который не сотворен человеком и только подтверждается законом. Но если происхождение «естественного» порядка возводится к богам, то и принудительный характер Закона отодвигается на второй план. И Закон обретает свое высшее достоинство, если вселенная имеет божественное происхождение¹. Порядок по сути первичен, Закон — вторичен: и он будет «естественным», поскольку производится от божественной «природы».

Закон создается людьми по готовому образцу. Чем ближе изделие к эталону, тем оно истиннее и эффективнее, поскольку искусство законодателя вдохновляется самим божеством. Законодатель не может достичь идеала, но всегда должен к нему стремиться. Но это искусство дано не каждому, а лишь тому, в отношении которого распорядились судьба и боги. Законодатель прежде всего истолкователь, но не изобретатель законов: сама природа человека препятствует его сближению с идеалом.

В античном сознании Закон представлялся вполне «телесным» и объективным множеством сил, смысл и цели действия которого только частично могут совпадать с человеческими представлениями о них. При очевидной плюралистичности его восприятия, предполагающей равноценность действующих сил или их альтернативность, сами эти силы здесь оказывались очевидно неравными, а их число неограниченным. Поэтому с необходимостью требовалось наличие некоего принципа, соединяющего действие сил вокруг единого центра. Таким принципом становился античный рок или судьба.

Халдейские астрологические изыскания оказали решающее влияние на процессы закрепления этой идеи в античном сознании. Борьба и преодоление рока явились главными мотивами греческой трагедии, где темные и непреодолимые черты слепого рока стали приписывать Закону, встающему на пути героев Эсхила и Софокла. Необъяснимые и сухие юридические формулировки противопоставляются ярким и живым страстям и эмоциям Электры и Эдипа. Архаический Закон, затвердевший в своем существовании олицетворяет собой неумолимую судьбу: это и воля богов, и предписания неподвижного Космоса и звездных конфигураций.

¹ Штраус Л. О тирании. СПб., 2006. С. 176.

Небо (или пространство, приближенное к нему, Олимп) играло важную роль в формировании соответствующего возвышенного представления о Законе, то, что «верху» уже само по себе обладало могуществом и сакральностью. Одновременно происходила дифференциация божественных сил, воздействующих на человека, одна часть их оставалась «наверху», другая спускалась «вниз», формируя корпус хтонических богов. Праздник в честь богини подземного царства Деметры (фесмофория) был поводом провозгласить ее в качестве законодательницы, «дающей закон». Одновременно она выполняла также роль и «охранительницы законов». Взаимодействие олимпийских и подземных сил носило сложный характер, вписываясь, однако, в контекст неких общих правил и норм, обязательных также и для людей. Астральный фатализм и судьба сливались в единое понятие, и преодолеть этот неизбежный пессимизм могло только появление божества, стоящего над судьбой и не подчиненного ее законам. Сама судьба (фортуна) должна была стать его символом, как это случилось с Тихе, ставшей служанкой Изиды: ее посвященные становились неподвластными судьбе. Но за это фригийская Кибела, египетская Изида, финикийский Адонис и иранский Митра требовали строго исполнения «законов собственных мистерий».

По своей сути мистерии были ритуалом и игрой одновременно. Мисты формировали воображаемую реальность и трансформировали в ней обыденную действительность. Для успеха операции требовалось благоволение божества. Рок, судьба тем самым теряли свою доминирующую роль, и человеческая воля, поддержанная волей божественной, создавала новые законы общения. Человек принуждался к космическому законодательствованию.

У Платона законодательство — только часть всеобъемлющего «царского искусства», ведь прекраснее всего, когда «сила находится не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом», закон не может «со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписывать». Закон стремится к унифицированию, подобно «самонадеянному и невежественному человеку, который никому ничего не позволяет ни делать без его приказа, ни даже спрашивать» (Политик. 294 в, с). Тот, кого у Платона называют «царем», руководствуется в своей деятельности знанием, тогда как другие, имеющие тот же титул, но не сущность, «руководствуются мнениями и законами». Искусство, которое называется «царским», не должно «само действовать, но должно управлять» теми искусствами, которые предназначены для действия: ему ведомо начало и развитие важнейших дел в государстве, это искусство, которое правит всеми прочими и печется как о законах, так и обо всем политическом (там же, 305 d, e). Сама структура законов

отражает структуру законодательной божественной инициативы; в ней априори выделены элементы более важные и менее значимые: «Вступлений к действительным законам» (такowymi у Платона являются только государственные законы) никто никогда не составлял, а если и составлял, то не обнародовал. Законы выступают как бы в двойственном своем значении и состоят из двух частей – собственно закона и вступления к нему. Однозначный, «несмешанный» закон есть тираническое повеление. Вступление же подобно увещательному рассуждению, которое законодатель приводит с целью подготовить подданных к восприятию основных положений закона (Законы. 722 d, 723 a), законодатель должен сформировать у других ясное мнение. Убеждая их при помощи навыков и рассуждений, указывая на то, что справедливость и несправедливость – точно «свет и тень на картине» – «несправедливость противоположна справедливости, и когда смотришь на нее с ее собственной точки зрения, несправедливой и дурной, она кажется приятной, а справедливость – в высшей степени неприятной» (там же. 663 c). Однако всегда законодатель скрывает нечто эзотерическое и недоступное всем: если сказать, что все «сокровенные знания недоступны, то это будет неправильно, ибо они недоступны в том смысле, что им нельзя предпослать предварительных разъяснений» (там же, 968 e).

Человеческое начало проникает в сферу законодательства через посредство мастерства истолкования. Высшее искусство истолкования демонстрировали софисты. Их комментарии также намекали на присутствие в Законе некоего невидимого заднего плана, и в их задачу входило его раскрытие. Критицизм софистов серьезно угрожал эзотерике божественного законодателя, ведь принцип относительности касался не только человеческого, но и божественного законодательства. Если божественный Закон в принципе непознаваем, то людям требуются законы, которые они понимают и которыми пользуются. Это «положительные» законы. Они искусственны и относительны, но удобны в применении. В них преобладает целесообразность, но не господствует истина. И относиться к ним следует соответствующим образом: они суть инструменты власти и политики. Закон не кажется софистам абсолютom, но произведением законодателя, который всегда может ошибиться и сам не знает того, какими будут последствия его работы. Позитивное право рождается одновременно с представлением о своей относительности и своем несовершенстве.

Уже Протагор признавал необходимость и высокую значимость положительного права с его телеологией и консерватизмом, полагая при этом, что в его основе лежат преимущественно человеческая оценка и искусство – «закон». Природная необходимость – это первое, выбирающая человеческая «мера» – второе, а вытекающее из ан-

титезы «природы» и «установления» «искусство» — треть. (Антитеза «природы» и «закона» — другими словами, учение о «естественном праве», — была выражена еще у Пифагора в мифе о Прометее.) Противостояние «естественного» и положительного права здесь еще не достигает своей критической точки, Протагор только уничтожает в «Закоме» его, пожалуй, самое прочное основание — идею о том, что «закон есть царь всех смертных и бессмертных», который побеждающей рукой «доставляет добродетели превосходство» (Пиндар). Но уже идущий вслед за ним Гиппий определяет Закон как «тирана человека, который часто насилует природу», и рассуждает перед Сократом: «Кто станет думать о законах и о подчинении им как о деле серьезном, когда нередко сами законодатели не одобряют их и переменяют?» И это уже не просто различение «естественного» и положительного права, это проповедь против Закона, опровержение святости Закона, откуда только один шаг до проповеди уже беззакония, полной звериной свободы, воли и чувства. Настоящая свобода и равенство там, где нет никаких законов»¹.

У софистов Закон не «выныривает» из глубин мифа, он становится результатом произвольной и внешней фиксации. Это — заторможенное мгновение (подобное полету стрелы Зенона), случайно выбранная точка, внешний знак, налагаемый сознанием на реальность. Его природа корпускулярна, в широком плане — схематична.

Софисты стали первыми нигилистами. Не приняв истины божественного закона и принизив значение человеческих законов, они волей-неволей обратились к праву «естественному». Природа с ее стихийностью и случайностями поглощала все, небо и землю. Господствующая относительность разрушала структуры бытия и сознания. Только сиюминутный расчет в достижении целей имеет некоторую реальность. Не может быть законов справедливых и несправедливых, есть только законы, как форма, которую можно наполнить любым содержанием. «Рациональная иррациональность» софистов стала духовным истоком нигилизма на долгие времена. Тиран Критий дал свою анархическую теорию о «беззаконном происхождении законов»: страх перед карой божества заставил людей соблюдать законы, потушив ими беззаконие. Наиболее ярко описывает проблему Калликл: «Чернь, поработив себя людям, по природе лучшим, и не будучи в состоянии сама удовлетворить своим похотям, хвалит рассудительность и справедливость исключительно ради собственного малодушия. Но для сильного человека нет ничего хуже рассудительности и справедливости, хуже господства Закона, толков и порицания пустого народа». Роскошь, невоздержание, свобода — вот истинная добродетель и сча-

¹ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 797–801.

стве. Все же прочие размалеванные представления, все эти противные природе, сплетения есть не стоящая внимания человеческая болтовня». (Платон. Горгий. 491–492 с) – впечатление такое, будто бы читаешь Ницше.

4. Пространство «тени»

«Священное находится там, куда падает тень от Божественного». Там же располагается и тайна. Станным образом обожествление Закона чревато нигилизмом, а ссылка на «природу» как источник права неизбежно влечет за собой все иррациональное, которое только заключено в природе. Декларативный рационализм влечет за собой стигию, «тень» следует за «светом» неотступно...

В «Материнском праве» И. Бахофен подмечал, что древние издавна указывали на «преимущества ночи перед днем, рождающимся из ее материнского лона». Ночь использовалась как единица исчисления времени, именно это время суток выбирали для ведения битвы и осуществления правосудия, предпочитая темноту для культовых действий. Налицо было предпочтение луны солнцу, мрачной стороны природного бытия, связанной со смертью – светлой стороне природного бытия. Религиозный принципат порождающего материнства, внутренняя связь мистерий с хтонически-женским культом Деметры и Кору указывали на определенную направленность мысли к сверхъестественному, потустороннему и мистическому. Бахофен подчеркивал, что гинекократия всегда сочеталась с мистериями хтонических религий, демонстрируя свой приоритет над политическим и правовым бытием и идеями. (Геродот усматривал в египетской цивилизации прямую противоположность греческой. Этот перевернутый мир оказывался стереотипной гинекократией, опирающейся на культ материнства и статусного превосходства Изиды над Осирисом.) Преимущественная ориентация на поддержание и развитие мистерияльного, потустороннего и сверхчувственного сочеталось в эту эпоху со столь большим взиманием, уделяемым внешней телесности и ограждению от телесных повреждений (возведение каменных стен у древних всегда связывалось с хтоническими культурами и посвящалось определенным божествам). «Гинекократическое» бытие стало «упорядоченным натурализмом» с его идеальным законом плотского, его развитием стало преимущественно физическое», и эти формы были связаны с «материнским правом», столь непостижимым для патриархального мышления¹.

¹ См.: Бахофен И. Материнское право // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 239–247.

Эпистемологическая линия «Луна — вода — женщина» в дальнейшем продемонстрировала свою долговременность. Такие элементы «материнского права» как особый порядок наследственных прав женщины, специфическая оценка судебных доказательств, представляемых ими (по системе «формальных доказательств»), специальные виды ордалий и наказаний, применяемых к ним, и т. п., уже будучи формализованными, еще долго будут выделяться в системе европейского права. Что касается метафизических аспектов «материнского права» в их связи с лунной и водной субстанциями, они также будут неоднократно проявляться в области оккультного, столь же резко противопоставленными «мужскому» началу, как представлялось, более упорядоченному, активному и менее стихийному и иррациональному. Ушедшие в подсознание представления о архаическом, «материнском праве» еще длительное время будут определять особое положение и особый статус женщины, даже юридически еще длительное время не способный соединиться с «универсальным» статусом мужчины. Женщина всегда оставалась только его «тенью». (Однако следует заметить, что и в пифагорейских братствах и в мистериях Диониса женщины играли выдающуюся роль. И христианство предоставит женщине почетное место в своих общинах и церкви.)

Согласно Гегелю мужчина является носителем общего «человеческого закона», который становится законом всего общества и также «законом света», сознания и жизни, тогда как женщина — закона божественного, который определяется как «темнота, бессознательность и смерть» (*Гегель*. Феноменология духа).

Философские и психологические ассоциации связывают образ женщины с образом воды (Башляр, Фуко, Юнг), стихии, всячески сопротивляющейся одушевлению. Гегель был уверен, что женщина должна отказаться от своего имманентно присущего ей стремления к единичному и телесному в пользу всеобщего и духовного. В плане социальном ее стремление к единичному представляет собой «вечную иронию общества», необходимую для того, чтобы общество осознавало также свою противоположную сторону, свою «тень». (Гете, принимая гегелевскую сексуальную дилемму двух начал, также подчеркивал противопоставление «женщины — природы» и «мужчины — духа», хотя во второй части «Фауста» откровенно прославляет именно стихию женственную, прежде всего «воды».)

«Огонь» — творческая составляющая Закона, его «мужской» принцип, сила, с помощью которой Закон борется со злом и иными препятствиями на своем пути. Это — его репрессивный аспект («выжечь каленым железом»). «Вода» — диспозитивное описательное состояние, допускающее альтернативные решения и элемент случайности в выборе. (Уничтожение преступника и зла осуществлялось посредством огня,

судебное испытание ордалий — при помощи воды.) «Вода» — более «материальная» стихия по сравнению с «огнем». Вместе с тем психология ассоциирует «воду» с бессознательным (Фрейд) или с «коллективным человеком» (Юнг), в социально-психологической трактовке «вода» выражает стихию движений, стимулированных внешними и трансцендентными факторами. Ей не свойственна активность, ее сила потенциальна и высвобождается, как правило, в чрезвычайных ситуациях. «Вода» символизирует бессознательное, рождающее спонтанные действия. «Широкие потоки» движения человеческих масс являются также видимой субстанцией начинающихся революционных потрясения. Но «очищение» «воды» возможно только посредством духа: Гастон Башмер полагал, что литургические образы благословения изгоняют и обезвреживают все злое, что кроется в глубоких водах, сковывают ее демонические силы, упорядочивают ее непостижимые и таинственные способности, парализуя все, что есть в ней колдовского и дурного. Субстанция материальной стихии символически сцепляется с той субстанцией, из которой состоит человек, и «материальное воображение драматизирует мир вглубь», где оно обретает символы сокровенной жизни человека¹.

«Вода» как символ темной силы всегда противостоит действию «огня», их столкновение никогда не создает синтеза. В философии досократиков каждая из стихий монополюно выступала в качестве создателя или уничтожителя мира. Творческая сила «огня» (у стоиков — «художественного огня») гасилась темнотой и тупой силой водной стихии. «Вода» внушает страх, поскольку ее движения непредсказуемы, она по своей сути антиномична, хотя и подчиняется законам Луны, к стати сказать, столь же темной субстанции.

По замечанию М. Элиаде, образ Луны как бы апеллирует к тем пластам человеческого сознания, затронуть которые не решается и не способен даже самый разрушительный рационализм. С помощью своих законов Луна связывает множество различных реальностей и судеб. Всевозможные соразмерности, симметрии, уподобления, аналогии, соответствия, координированные лунными ритмами, образуют бесконечную «ткань», незримую сеть или паутину, связывающую воедино людей, природу, смерть и возрождение. Именно лунные богини изобрели ткачество, о чем с пиететом говорили Платон и Овидий. Миф наделяет Луну способностью «ткать» человеческие судьбы, поскольку она является «владычицей всего живого и водительницей умерших». «Ткать» означает не только предопределять судьбу и связывать различные реальности, но и творить, производить нечто из собственной субстанции, нечто, что затем входит в состав целого и уже подчиняется судьбе, мойрам, прядущим нить судьбы, которые, согласно Гомеру, определенно являются лунными божествами.

¹ *Башляр Г.* Вода и грезы. Опыт о воображении материи. М., 1998. С. 208.

Закон луны — только сегмент в круге небесных законов. Их значимость связана с системой исчислений, циклов, затмений, приливов и отливов, ритмичностью. То, что повторяется, кажется всегда существующим, вечным. Авторитетность постоянного весьма убедительна для человека, она придает ему уверенность и дает возможность планировать. Лунные боги — сильные конкуренты солнечного бога. Авторитет — основа власти и Закона. Закономерности становятся нормами. Луна — законодателем, господствующим над сферой тьмы и ночи, подготавливающим или отменяющим достижения света и дня.

Луна подчиняется всеобщему закону рождения, изменения и смерти, она имеет свою историю, подобно человеку. Она воспринимается людьми как норма ритмических изменений и закона плодородия, что позволяет легко ассоциировать ее с женским началом в культуре. Силы и ритмы Луны сводят к единому знаменателю бесконечное множество феноменов и символов: весь космос подчиняется определенным законам и поэтому становится постижимым. Эти свойства Луны обнаруживаются не посредством рассудка, но путем интуитивного постижения, а возникавшие в архаическом сознании аналогии упорядочиваются и систематизируются с помощью символов. (Молния — явление лунной кратофании, излучающей властную мощь, сталь, т. е. цикл «свет—темнота», также есть иерофания и знак, с помощью которого человек может перенести на себя свойства ночного светила. Сакральное воплощено здесь самим способом существования и нормой (символически — спираль)).

В ведении Луны находятся также воды, движение которых подчинено ее ритмам. Многие лунные божества сохраняют функцию и атрибуты, связанные с водой. Текучесть становится фактором периодически повторяющегося разрушения установленных форм и восстановления их в универсальном масштабе: память о мировом потоке также является универсальной для всех культур. «Интуиция Луны, как нормы и закона космических ритмов... тклет самую настоящую паутину, создает связь между всеми уровнями космоса, порождая соответствия, аналогии, сходства между разнообразными феноменами» (М. Элиаде).

Луну называют «первым умершим». Во множестве культов Луну называют также «страной мертвых», обителью возрождающихся душ, (манхеи были убеждены, что на Луне происходит первое очищение души от скверны), «островом» блаженных и т. п. Пифагор утверждал, что именно там расположены Елисейские поля, обитель героев и царей. При восстановлении пары *pous—psyche* (ум—душа) Луна оплодотворяется Солнцем — теологический мотив, ставший особенно влиятельным в эпоху Римской империи. Но во всех случаях Луна оставалась преимущественно обиталищем душ умерших: Фюстель де Куланж говорил, что «первой мистерией была смерть, именно она поставила

человека на путь других мистерий». Закон уже будет моделировать такое «царство мрака». Заточение в подземелье, ослепление, осуждение на смерть — все это воплощенные способы «перевода» человека в иной мир, в мир тьмы, страшная мистерия Закона.

Ритмы Луны превращались в законы и календари для людей. Часто именно лунные божества становились первыми законодателями для людей. «Великая мать», мойры, Деметра — всё это женские персонажи — и прежде всего обитатели темного, или подлунного, мира. Ритуалы, жертвоприношения, табу предпочитают темноту солнечно-му свету. Египетский «путеводитель» по стране мертвых представляет собой подробный сборник нормативных предписаний для идущего по пути смерти. Гермес, «трижды великий», создавший египетскую культуру, еще долго будет оставаться тайным богом оккультистов и алхимиков. Все европейские масонерия изберут сферой своего тайного существования «ночное пространство», намереваясь управлять миром из «тени». «Тайные законы», закрытые судебные процессы, ночные расправы «священных фемов» стали теневой стороной жизни Закона, его «лунным аспектом».

Магико-религиозное двоевластие Солнца и Луны давало основное жить по «стихиям» и в соответствии с указанием светил. Закон по сути становится выражением космических ритмов, задаваемых планетами, отражением солнечной или лунной энергетики. Луна была божеством, мужским, с одной стороны, женским — с другой, двуполом — с третьей. (Лунные символы, встречающиеся во всех культурах, — это бык, баран, рыба и змея, ладья мертвых и ковчег). В египетской религии Луна именовалась «господином законов», который упорядочил культовые обряды и таинства. Это — «сияющий господин», который даровал людям свет, принимает решения и держит «воду и огонь в руках». В отличие от Солнца Луна способна умирать и снова возрождаться. Царство мертвых, которым управляет Луна, лежит не в подземном мире, а в одной из небесных сфер, куда на три дня уходит умершее светило: Плутарх заметил, что в царстве Луны «открывается путь к возобновлению жизни — к воскресению»¹.

Подземный мир, мир мрака часто изображается в виде умирающей Луны. Символика «выхода из мрака» присутствует в ритуалах инициации, в мифах о смерти и драмах растительного мира (тьма, из которой рождается восход), разыгрываемых в мистериях. М. Элиаде связывает интерпретацию лунного символизма с историко-космическими циклами, имевшими место во всех культурных преданиях. Характерное для мифологического мышления циклическое представление о развитии мира и космоса вдохновлялось цикличностью лунного умира-

¹ См.: Церен Э. Лунный бог. М., 1976. С. 25–32.

ния — возрождения: окончательной смерти не бывает, и оценить умирание можно только в перспективе последующего возрождения. Часть не может быть определена безотносительно к целому. Разрушение есть только основа для будущего строительства (в этом смысле можно понимать и творческое начало «огня» и «войны» у Гераклита).

Поэтому настоящий Закон тождествен закономерности: необходимо принимать с пониманием то, что уготовили боги и судьба. Даже самые мрачные, темные эпохи времен упадка и разложения могут быть позитивно оценены, поскольку в метафизической перспективе приобретают сверхисторическую значимость. Именно в эти моменты история реализует себя с предельной полнотой, поскольку все прежние равновесия становятся неустойчивыми, а расстройствa всех законов и ветхость старинных рамок благоприятствуют появлению «свободы». «Мрачная эпоха уподобляется космической ночи. Лунная символика трагична и утешительна одновременно. Луна ведает смертью и плодородием, страданием и инициацией. Формы жизни разрушаются и восстанавливаются, таков закон подлунного мира. Попытки превзойти лунный способ существования ведут человека к проблеме реинтеграции, преодолению расколотости и полярности, уничтожению дуализма и отделенности и символически к соединению Луны с Солнцем¹.

Пространство «тени» длительное время оставалось альтернативой световому пространству. Претендуя на равноправность, такая идея утверждала только древний дуализм и двоевластие. «Тьма» и «свет» одинаково почитались в древности (стойки довели эту мысль до совершенства) как «тела» особого рода. «Вода» же есть смесь «тьмы» и «света» и вместе с этим то, что отделяет чистую «тьму» от чистого «света», она же есть стихия, из которой образуются прочие тела...

Поэтому «материнское право» могло быть только «естественным» и только «телесным». Кризис традиционного, основанного на солнечно-апполоническом культе, вновь пробудит к жизни древний субстрат «матриархальный» и натуралистический по своей сути, за счет падения престижа, ранее принадлежавшего отцовскому символу. Материя освободится от формы и получит верховную власть. Принципы античного политического идеала утратят свой патриархально-духовный характер и станут связываться с натуралистической субстанцией, с иррациональностью коллективных чувств, приводимых в движение мифами². Курт Хюбнер находит уже в мифе Гесиода некоторые «просветительские» элементы, которые будут затем развиты в архетипах «темного» и «ночного». Нуминозные существа сливаются в мифе в некое субстанциональное единство, во всем темном и ночном присут-

¹ *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. 1. С. 340–341.

² *Эвола Ю.* Лук и булава. СПб., 2009. С. 133.

ствует Хаос, безобразная «темнота материнского лона стоит в полярной противоположности образу ребенка, выходящего на Свет»¹.

Поэтическая метафизика и «поэтическая юриспруденция» (как ее понимал Джанбатиста Вико) с их недосказанностью и многосмысленностью уступают место буквальному толкованию. Формула кажется более важным атрибутом закона, чем его предписание. Признак «телесности» переходит с аморфного содержания на функционирующую и осязаемую формулу. Суть закона закрыта не просто тайной, но жесткой формой. Лишь в Дельфах можно еще было увидеть, как «косвенность поэтического высказывания» напрямую соприкасалась с политическими интересами²; Плутарх настаивал на внесении большей ясности в высказывания оракулов, правда, при этом признавая, что соображения осторожности оправдывают иносказания: «Итак облекает он откровения в намеки и иносказания, дабы смысл прорицания сокрыт был от посторонних; от тех же, кому нужно, если стремятся в него проникнуть, не ускользнул, но и не уязвил их» (*Плутарх. Об оракулах Пифии. § 26*).

Трагичность человеческого существования задана самой судьбой, и в этом ее высокое предназначение (именно трагедия, в отличие от комедии, становится высоким жанром греческого театра). Человеку предназначено страдать, и Эдип это прекрасно осознает, принимая как должное. Закон неумолим, он требует. «Материнское право» – природное, стихийное, спонтанное рождает только бездушный Закон. Он трансцендентен человеку, непознаваем и жесток. Его «теневая» составляющая обширна. Его напитали темные иррациональные силы: кажется, что божество отдало человека на откуп судьбе и року.

В архаическом сознании очистительные страдания человека если и не приводят непосредственно к истине, то во всяком случае требуют воздаяния. Все существо древнего Закона сводилось к возмещению вреда и возмездию. Это самый непосредственный рефлекс пробуждающегося юридического сознания. «Закон требует» («боги жаждут») – такой императив либо существовал «всегда», либо был дан богами в какой-то конкретный ситуации. Закон неумолим и неизменяем – поразительным и необъяснимым образом эта форма очень скоро получит превосходство над любым содержанием. Все древние судебные процессуальные формы, возникающие прежде форм материального права (во всех древних кодификациях именно им будет отведено первое место), требовали буквального исполнения. Точное произнесение формулы решало исход спора. Магическая сила слова (не простая его убедительность) преобразала любую фактическую ситуацию конфликта и номинировала саму истину.

¹ См.: *Хьюбер К. Истина мифа. М., 1996. С. 100.*

² Цит. по: *Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. М., 2001. С. 60.*

5. Театр Закона: греческая трагедия

Непроявленными оставались сами истоки Закона. Тайна, окутывающая их, придавала Закону больший авторитет, ведь неизвестное одновременно ужасает и восхищает, эффективность Закона выражалась в состоянии потрясения. Наличие рационального здесь могло бы только ослабить воздействие и повести к скептическому разложению. (Поочередно софисты, стоики и скептики довольно скоро это продемонстрируют.) Поэтому корни Закона были погружены в «темноту»; независимо от того, имеет она небесное или подземное происхождение: контекстом существования Закона всегда оставалось мифологическое бытие.

Хтонический миф — это миф о всеобщей матери — Земле-Гее, и ее закон есть прежде всего закон рождения и смерти. Она — первооснова всего, но она же и «хтоническая ночь», священный хаос, в который все погружается. Свет дня, мир разумного и организованного, человеческие законы и государство, полис находились в ведении олимпийских богов. С рождением аристократического гомеровского общества олимпийский «апполонический» миф вытеснил более древний хтонически-дионисийский (Якоб Бурхардт назвал «предвосхищением демократии» ту политическую ситуацию, в которой культ Диониса и реформистские движения Клисфена и Писистрата, тиранов, одержавших победу над аристократией, существовали параллельно¹). Но его возрождение уже можно было обнаружить прежде всего в греческой трагедии, где дионисийский культ и культ героев удачно и органически слились в трагическом хоре (тиран Писистрат сделал трагедию официальной составной частью городских дионисий, о чем упоминает Геродот). Соединенный культ Диониса и героев наполнял человека нуминозным страхом перед демоническим, одновременно с заострением его особого внимания на героя: в сакральном смысле «здесь мы, наряду со ссылкой на хтоническую сторону культа Диониса, одновременно возвращаем и настроение трагедии... тот священный трепет, который навевает трагедийное произведение искусства — это трепет могилы» (А. Боймлер)². Хтонический «теневогой» миф здесь как бы брал реванш у олимпийцев, погружая их светлый рационализм в свой собственный мир темноты и иррационального (уже в древности именно Змей стал символом гибельной силы Земли, — Змей мудрый и «рационалистичный»).

Миф может восприниматься как некая «силовая линия», по которой направляется все развитие бытия. Но в таком понимании неизбежно исключается представление об истории как причинно-следственной

¹ См.: *Бурхардт. Я.* Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 255–256.

² Цит. по: *Хюбнер К.* Истина мифа. С. 202.

последовательности, и тогда иррациональное уже группируется вокруг этих силовых линий, придавая картине вполне определенную «внятность». Фридрих Юнгер замечает, что все инстинктивное, темное в человеке, его смутные волевые порывы и путаница мыслей отнюдь не побеждаются, а только усиливаются при этом. Организация, *ratio*, стремящиеся без разбора подмять под себя все окружающее, не имеют необходимого средства для обуздания самого этого «темного царства».

Разум, нападая на иррациональное в мифе, только творит новое иррациональное и новый миф, будь то софистический, стоический или гностический миф. Все рациональные конструкции держались на зыбком основании иррационального, на подсознательных мотивациях и спонтанности. Закон, вырастающий из мифа, не мог не быть мифологическим и не подчиняться логике мифа. Придаваемая ему форма красочна, пестра и правдоподобна, но неустойчива и ненадежна. «Мир — театр» и Закон — написанный кем-то сценарий драмы. Актеры следуют ему, не зная ни настоящего автора, ни продолжения. Разум не в состоянии остановить нарастание слепой стихийности, более того, «технический» разум только открывает ей более широкую дорогу для проникновения и распространения в жизни. Страх, неуверенность, иррациональность и паника становятся тогда определяющими переживаниями окружающего мира. «Привычное, но боязливое ощущение неизбежной смерти — таковы силовые линии и современного мифа»¹.

У Гесиода, как позже у Софокла, боги упорно противятся любому успеху и любому счастью, возвышающему человека над миром, поскольку в этом они резонно видят реальную опасность вторжения этих смертных существ в сферу их безраздельного господства. Власть и Мудрость постоянно указывают человеку на его действительное и незавидное положение. В платоновских «Законах» неоднократно указывается на сходство человека и марионетки: «человек-игрушка» подвешен на ниточках — надеждах, страхах, удовольствиях и страданиях. Здесь Бог, а не человек является «мерой всех вещей». Внедренное божеством в человека «демоническое» действует под влиянием неких тайных сил. Даже человеческая добродетель оказывается основанной не на знании или на «правильном мнении», а на привыкании к условиям жизни и определенным «благодетельным мненим». Платон был уверен, что большинство людей могут быть вполне добропорядочными и законопослушными гражданами, обходясь лишь «правильно подобранными напевами», т. е. назидательными мифами и этическими лозунгами. «Можно сказать, что в принципе Платон принимает дихотомию Буркхардта: рационализм для немногих, магия для многих».

¹ Головин Е. По направлению к снежной королеве. М., 2009. С. 117–118.

Однако и сам платоновский рационализм сформировался из идей, которые сами до недавнего времени были магическими¹. В «Поэме о законности» Солон уподобляет «канон, т. е. правило и руководящее начало, которым следуют подпевающие в хоре, закону, установленному властью на основе божественного предписания. (Макс Шелер отмечал склонность эллинистического мышления к непременному упорядочению и космозации картины мира, предполагающей априорную иерархию ценностей: «Чем выше формы бытия, тем больше они возрастают не только в своей ценности и смысле, но и в своей силе и власти», – и указывал на неизбежную реакцию на это упорядочение, обнаруживаемую уже в дионисийском движении и эллинистической догматике². Природа воспринималась тогда как изначально стихийная и иррациональная сила, противопоставленная рационализму вообразяемого.) Истинно античным представляется определение мифа как запечатленного в образах познания мира во всем его великолепии, ужасе и двусмыслии его тайн. Страшные и переплетенные между собой корни земли и всесущего, пребывающие в вечной бездне вихрей над Тартаром, вызывали у греков одновременно трепет и отвращение (*Гесиод*. Теогония). «Чудесный мир эллинской мифологии был насквозь материален и чувствен. В нем все духовное, идеальное, ментальное – вещественно»³. Логика мифа утверждала мнимую возможность как вполне представимую, создавая тем самым особый вид иллюзии, амфиболию, именно таковой и является «тень», этот «беспредметный предмет». Любой чудесный акт в мифе – всегда естественно-законный акт, который не нуждается в дополнительном рациональном интерпретировании: закон абсолютного достижения цели определяет здесь и абсолютность преодоления любого препятствия или разрешения любой проблемы. Любое желаемое мгновенно реализуется.

У Гесиода справедливость Зевса касается только мира людей, у Гераклита она уже переходит с морального уровня на космический, Зевс становится конечной причиной, которая приводит вселенную в движение и придает ей смысл. Однако эта причина все еще скрыта от глаз и истинная гармония не может быть иной, как одновременно присутствующей и отсутствующей. Человек же может найти истину и тайну вещей в самом себе, обнаружив, что «все есть одно», и это единство целого и есть сама цель Бога, который изнутри вещей управляет ими⁴.

¹ См.: *Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 315.

² *Шелер М.* Положение человека в космосе // Избранные произведения. М., 1994. С. 170.

³ *Голосковер Я. Э.* Логика мифа. М., 1089. С. 19.

⁴ См.: *Фестюжьер А. Ж.* Личная религия греков. СПб., 200. С. 58.

Рок, абстрактный или персонифицированный, диктовал нормы жизни, вычисленные при помощи звезд или объявленные оракулом, которые в силу этого становились неоспоримыми. Отказ от их исполнения означал смерть. Нормы божественного Закона были растворены повсеместно, смутно проявляясь в знаках, знамениях и пророчествах, законы, устанавливаемые царями и реформаторами (Солоном, Ликургом) были лишь угадыванием, узнаванием уже существующих предписаний. Законодатель выступал не более чем комментатором и чтецом законов. Отраженный «свет» законов, несомненно, был более тусклым, чем сам его первоисточник, а судьба или рок были записаны на языке звезд или пророчества и оставалась непреодолимыми. Предопределение делало малоэффективной свободную волю, еще не ставшую грешной, но уже бывшую преступной. Могущество Закона казалось абсолютным и непоколебимым.

Напрасно искать смысл в явлениях природы или действиях богов. Человеческому сознанию он недоступен, да и сам человек обречен на жизнь, заранее предначертанную ему. Однако греческая трагедия уже знала кое-что о человеческом бунте против слепых сил рока и попытках сопротивляться ему. Человек попытался разгадать тайну (Эдип у Сфинкса) и смысл божественного Закона (Райнхальд Нибур говорил о неизбежных «полутенях тайны, окружающей любое проявления смысла»): у греков судьба или мойры представлялись началом, поставленным выше свободы действия и выбора людей и богов и делающим из мира нечто, что действительно олицетворяет собою порядок. Греки представляли вселенную как одно целое, организм, управляемый собственными законами, поэтому задача человека состояла в том, чтобы проникнуть в тайны уже существующего мирового порядка. Трагедия же охраняла этот порядок, позволяя гражданам эмоционально и гармонично разрешать в том фиктивном мире, куда она вводила зрителей, все страдание и конфликты повседневной жизни: она хоть и была консервативна, но не мистифицирована¹.

Герои Софокла искали величия перед лицом богов, полагающих этим поискам предел. Мысль колебалась между ужасом и надеждой, и эта двойственность всегда делала трагедию незавершенной: свет и тьма попеременно одерживали здесь свои победы. Казус Антигоны особенно показателен для оценки этой двойственности. Героиня оправдывает свой поступок подчинением божественному Закону, «неписанному и вечному», открытому ей ее же совестью, который должен возобладать над указом, изданным безрассудным владыкой. С самого начала драмы героиня олицетворяет «свет», как бы гарантирующий, что человеческое существование вовсе уж не окончательно обречено

¹ *Боннар А.* Греческая цивилизация. От Илиады до Парфенона. М., 1992. С. 216–217.

на беспросветную тьму. В Креонте же олицетворен тот самый порядок, в рамках которого государство руководит мыслью и действием. Даже его боги подчинены этому порядку, подобно всем простым гражданам. В то время как Креонт соотносит и подчиняет человека, богов и всякие духовные ценности представляемому им политическому и правовому порядку, Антигона, не отрицая в целом прав государства, ограничивает их своими действиями: «декреты человека... того человека, который говорит от имени государства, не могут взять верх над вечными законами, которые хранит в себе совесть». Тем самым Антигона утверждает более высокую реальность мира духовности, стоящую над политическим порядком. Но это уже есть порождение совершенно новых принципов «естественного права»¹.

У Эсхила боги, прежде бывшие исключительно существами со сверхъестественной силой и человеческими слабостями, наделяются атрибутами благодати и правосудия, приобретая тем самым этическое значение. Понятия безнравственности и правонарушения у него уже малоразличимы. Эта тенденция становится особенно очевидной с точки зрения теории возмездия и искупления. Здесь ареной божественного правосудия становится земная жизнь. Правосудие имеет по преимуществу карательный характер, и кара постигает не только виновного, но распространяется на потомство. При этом Эсхил наделял наказуемого за грехи предков определенными негативными качествами, которые сами по себе уже обуславливали новое преступление. Здесь играл роль не только слепой рок, но и свободная воля человека (умиротворение совести и очищение символизировались различными внешними церемониями: погружением в воду, вытиранием тела преступника и пр.)².

Человек изначально обречен на страдания в этом мире. В греческом сознании, правда, еще не появилась категория греха, которая должна была стать устойчивым состоянием воли и болезни человеческого сознания, ее место здесь занимало понятие «нечистоты». Причем у Гомера нет четкого представления о нечистоте как наследственном или заразном заболевании, и это всего лишь «пятно», которое имеет внешний характер, вполне натуралистический. В моральную сферу это представление перейдет позже, как и соответствующее ему понятие очищения. (Хотя уже архаическая эпоха сделала акт очищения основой своего религиозного института — Дельфийского оракула, а позднее это понятие незаметно превратится в устойчивое гнетущее чувство и категорию вины.) Вина появляется, когда проявляется Закон. Кроме того, вина предполагает наличие свободной воли. Но еще у Эсхила че-

¹ См.: *Боннар А.* Греческая цивилизация. От Антигоны до Сократа. М., 1959. С. 37–39.

² См.: *Качаров Е. Г.* Эсхил как религиозный мыслитель. М., 2010. С. 19–40.

людей вообще почти что не участвует в драме, главные действующие лица здесь боги и герои, олицетворяющие силы и принципы. Люди карают нарушителя Закона из страха, как бы высшее возмездие не обрушилось и на них самих, если они будут терпимы к тому, кого преследует божественное мщение. Они не наказывают, а изгоняют из своей среды осужденного, делают изгоем. Преступивший Закон ответствен перед Богом, и общество не смеет его прощать.

Виновность является только результатом некоего объективного вменения: неотвратимый «талион» расположился на месте, которое по праву должна была бы занимать справедливость. Однако еще у Ксенофонта справедливость надзаконна, поэтому и власть без закона вполне может быть справедливой, хотя и абсолютной. Это — власть человека, который знает, как править, ведь правитель — это «живой и зрячий закон», тогда как сами законы «незрячи», а законная справедливость слепа. Хороший правитель с необходимостью творит добро, тогда как законы вовсе необязательно благотворны. Существует только одно оправдание власти — знание, но не сила, обман или избрание. Правление, «внимающее разуму», более легитимно, чем правление «выборных магистратов»¹: «видеть» в этой ситуации означает познать, т. е. быть просветленным.

Фемида (у которой, кстати сказать, глаза закрыты повязкой) приносит порядок в мир с помощью трех своих дочерей: Дике, отвечающей за право и судопроизводство, Эйрене, гарантирующей мир, и Эвномии, обеспечивающей правовой порядок. Возмездие соотносится здесь прежде всего с деятельностью судопроизводства: в «Оресте» Эсхил уже представляет, как на месте массового применения насилия появляется легальная судебная институция. В отличие от Фюстель де Куланжа, видевшего истоки права в религиозных феноменах, Дж. Фрэзер находил их исключительно в магии. Архаическая преемственность трона осуществлялась посредством убийства предшественника (психоаналитический аспект этой гипотезы можно найти уже у З. Фрейда). Это было связано с желанием сохранить нетронутой и в полноте сил магическую власть убитого царя и передать ее в целости преемнику. Идея жертвы, однако, не учитывает сакрального и религиозного аспектов власти, ограничиваясь ее магическими свойствами. Могущество мага не выходит за пределы управления имманентными сверхъестественными силами, которые он сам создает. Но обожаемый владыка, «царь-бог» является посредником сакральной, абсолютно высшей силы, и явно превосходит мага². Сакральная, религи-

¹ См.: *Штраус Л.* О тирании. М., 2007. С. 133–134.

² *Гурвич Г.* Магия и право. Философия и социология права. СПб., 2004. С. 522–523.

озная санкция власти оказывается значительно более мощной в сравнении с санкцией магической. Отцеубийство (= цареубийство), как легальный акт престолонаследия, все еще просвечивает в контексте античной трагедии, но все более вытесняется этической и легитимистской мотивациями. Нормой становится Закон, а не ритуал и магия.

По ходу драмы нельзя однозначно решить, виновен ли Орест, мстящий за убийство отца посредством убийства матери. В соответствии же с архаическим «материнским правом» убийство матери должно быть наказано в строгом и обязательном порядке, однако по более позднему «закону равенства» за подстрекательство к убийству мужа мать также заслуживала строгого наказания, которое как раз и осуществляет сам Орест по причине отсутствия публичной юстиции. В этой неоднозначной ситуации за и против Ореста выступили одинаковое число судей, поэтому богиня Афина на основании презумпции «в случае сомнения выносится решение в пользу обвиняемого» и выступает в защиту Ореста¹. (Ф. Ф. Зелинский подчеркивал тот явный приоритет, который уже Софокл отдавал праву перед законом, и в этом находил зачатки античного гуманизма².)

Убийца — человек зачумленный, окруженный ядовитой атмосферой, зараженной дыханием смерти, одно его прикосновение губит землю. В Аттике даже судьи избегали прикосновения к убийце. Убийца должен быть изгнан из своей страны. У Эсхила земля, оскверненная кровью и оскорбленная преступлением, не дает всходов. Земля, как могучее божество, оскорбленное пролитием крови, может быть умиловлена только жертвоприношением³.

У Эсхила особенно ярко выражено политическое противостояние властвовавших в классическую эпоху олимпийских богов и темных хтонических сил, вернувшихся из далекого прошлого на волне стихийного насилия. Природные стихийные силы сами по себе священны, их следует умиротворить только с помощью Фемиды, устава и закона. В «Оресте» небесные олимпийцы неожиданно предстают как силы, стоящие на службе у хтонических сил подземного мира, и обращение к Персефоне, правительнице подземелья и Земли, и к мертвецам создает некий характерный «затененный фон» трагедии. Важная роль, которая принадлежит здесь также Афине и Гере, свидетельствует о старых еще связях женских божеств с близким им хтоническим миром. (На суде Ареопага убийца становился на «камень обиды», а мститель — на «камень непримиримости». При равном числе голосов судей Афина отдавала свой голос в

¹ См.: Хеффе О. Справедливость. М., 2007. С. 25.

² См.: Зелинский Ф. Ф. Античная гуманность // Соперники христианства. М., 1996. С. 174.

³ См.: Фрэзер Дж.-Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 50–52.

пользу обвиняемого, который мог в предчувствии нежелательного для него исхода покинуть город. Изгнание было равно смерти. Душа убитого и сопровождающие ее эринии присутствовали тут же. Благосклонные богини («эвмениды») состязались с общиной, чья позиция в процессе поддерживала обиженного или обидчика, соответственно¹.)

Уважение к мертвым и предкам в античном сознании означало прежде всего следование их стилю жизни, правам и заветам. Мертвые влияют на живых, их идеи проникают в наши души, они мстят за пренебрежение к установленным правилам и нормам (Овидий). Древний культ мертвых (столь характерный для религий Дальнего Востока) целиком базировался на традиции и обрядах. Законы непоколебимы, их авторитет обеспечен деятельностью ушедших поколений и их заслугами. Нарушить Закон — значит оскорбить умерших предков и богов, которые им покровительствовали. Мертвые вместе с живыми составляют целостный организм нации и государства. Их заветы и советы по-прежнему актуальны. Так, посмертные маски способны откликаться на свое имя (Гораций), а Цицерон полагал, что такие маски — олицетворение непоколебимой воли старших, превратившейся в Закон, ставший правом. Это — постоянно высказываемый императив «умолкнувшего большинства», наставление блюсти его порядки, исполнять введенные им правила²: законы мертвых живее законов живых.

У Софокла царство мертвых уже торжествует над идеей государства и демонстрирует свою силу перед олимпийцами, защищающими государственный порядок. Ведь мертвые принадлежат подземным богам, и ни царь, ни олимпийцы не имеют на них никаких прав. Как замечает К. Хюбнер, если у Эсхила эти конфликты всякий раз ведут к соглашению и компромиссам, то у Софокла весы явно склоняются в пользу «царства Земли и ночи». Антигона преступает государственный закон, но подчиняется предписаниям подземных сил. У Софокла человек остается только ареной игры божественных сил, и его вина здесь имеет объективную, но не субъективную причину. Однако ответственность все же остается на самом человеке, более того, и наказание может распространяться даже на третьих лиц, которых трудно обвинить в умысле или даже неосторожности³. По-видимому, здесь просматривается нечто более важное, чем арифметическая эквивалентность вины и наказания, нечто более действенное, чем только угроза и страх. Действие закона осуществляется в туманной и аморфной среде, его проявления непредсказуемы.

¹ См.: *Зелинский Ф. Ф.* Идея нравственного оправдания // Соперника христианства. С. 356.

² См.: *Темнов Е. И.* Звучащая юриспруденция. М., 2010. С. 77.

³ См.: *Хюбнер К.* Указ. соч. С. 184–193.

Однако поэтическая интерпретация Закона как «тусклого стекла» у греков имела вполне прагматическое значение. «Поэзия» организовывала окольный путь взаимодействия, посредством которого одна сторона предпринимает нечто в отношении другой, но в смягченной форме, оказывает на нее задуманное влияние, не бросая ей прямого вызова. Под прикрытием поэтического образа, завуалировав суть дела, Закон проводит свою стратегию: он «работает на расстоянии, исподволь и тем самым не дает власти возможности защищаться и обвинять». Платоновскому диалогу часто приписывают наличие тонкой организации, которая своими эффектами паузы и контраста наводит на мысль о существовании иного порядка, сотканного из намеков и аллюзий, на мысль, остающуюся втуне и не поддающуюся прямому выражению. Эту мысль невозможно облечь ни в какие формулы, но возможно постичь с помощью интуиции и просветления. Ведь Дельфийский оракул «не говорит, но и не скрывает». Знак, появляющийся из промежутка между словом и умолчанием, явно связывает действительность с потусторонним миром: его предназначение — служить посредником между видимым и невидимым¹. (Схожую роль в аналитике мифа играет специфическая фигура «трикстера». В ней, по замечанию Рене Жирара, следует распознавать первую систематизацию одной из двух великих теологий, возникающую из сакрализации жертвенного акта, — теологию божественного каприза. Другая теология — это теология божественного гнева. Бог, хотя в принципе добр, но временно может преображаться и в злого бога².)

В драме Эсхила старцы, слушающие пророчества Кассандры, называют их «бельмастыми», т. е. темными, непонятными, не подозревая того, что сами они поражены слепотой. Ведь грек воспринимает мир прежде всего глазами, а тот, кто не в состоянии видеть, сам невидим, а значит, нереален. Только явленное и обозначенное может лежать в основании человеческих размышлений и действий. То же, что находится в «тени» и невидимо глазом, не входит в человеческие компетенции и юрисдикцию. Божественный закон может действовать только опосредованно через систему символов и знаков. Само по себе божественное уже есть тайна и порядок. У него имеется свой собственный Закон, скрытый за неведением и могуществом. Божество царствует непредсказуемо: все предчувствия и предположения, «тот туманный язык, на котором оно обращается к нам, словно пузыри, поднимающиеся из глубины пропасти к сфере человеческого» (А. Боннар). Это не более чем только признание его присутствия, нуминозное, проявленное в акте иерофании, однако все это никак не позволяет понять его или судить о нем. Для человека это не столько предопределено,

¹ Жюльен Ф. Указ. соч. С. 58, 223.

² Жирар Р. Козел отпущения. СПб., 2010. С. 139–140.

сколько лишь еще один случай убедиться во всеведении бога и созерцать Закон и необходимость.

В греческой трагедии разве что только хор выражал твердую уверенность в существовании непроходящего, утверждая присутствие за пределами видимого чудесной и неведомой действительности. Вселенная здесь обращается к человеку так, как будто он всезнающ. Фридрих Ницше, правда, весьма иронически оценивал представление о трагическом хоре как о некоем образе «народного представительства» или даже как об олицетворении зрителя трагического действия (так полагал Ф. Шлегель). Опасность отнюдь не заключена в том обстоятельстве, что к человеческому знанию всегда примешана значительная доля невежества, а мир, в котором человек существует, движим некими тайными причинами, о которых он и не подозревает. Софокл предупреждает: человек не ведает о той совокупности сил, равновесие которых обуславливает жизнь мира. Его добрая воля, находясь в плену у его собственной слепоты, не может защитить его от несчастий. И Софокл превращает саму слепоту Эдипа в вечный символ, вещающий о том, что только во мраке своем тот познает иной свет и по-настоящему приближается к знанию неведомого: «Слепой видит взором невидимое, тогда как зрячий остается погруженным во тьму»¹. Но античное мышление, в отличие от мистического, воспринимает этот удивительный и дотоле невидимый мир как нечто чуждое, которое следует изгнать из человеческого сознания. Божественный мир пропастью отделен от человеческого. Божественные законы не могут быть в принципе познаны, а значит, и применимы людьми.

Сам Зевс или сошедший на землю царь человеческого рода выступал в роли не законодателя, но только судьи. В его распоряжении находился целый арсенал «фемид», представлявших отдельные и не связанные между собой судебные приговоры и решения. Обычай как правовой источник появится позже, и между ним и фемидами будет еще некоторое время находиться «дике» как некий средний феномен. «Дике» была прежде всего формулой (которая только позже будет отождествлена с самим правом), соответствующей конкретной ситуации, и поэтому роль судьи заключалась прежде всего в ее правильном выборе². Понятие же о «правде» и «неправде» в древнем праве связывалось не столько с обычаем и привычкой, сколько с судебным решением: уже термин «дике» означал справедливость, т. е. правильный выбор.

Эдип — самый знаменитый образец того поведения, что позже назовут «трагической иронией» (это будет остро пережито романтизмом,

¹ Боннар А. Греческая цивилизация. Т. II. С. 114—115.

² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 303—304.

попытавшимся объяснить этим явлением даже сам ход всей политической истории). Герой полагает, что поступает правильно, совершает свои поступки, руководствуясь благовидными мотивами, действует, как ему кажется, наверняка и тем самым неуклонно стремится к своей гибели: «Как будто за сценой таится некая скрытая сила, насмехающаяся над человеком, ловящая его на приманку его собственного разума и ведущая его туда, куда ей угодно»¹.

Установленный порядок, который угадывает уже слепой Эдип, духовно прозревая, есть не тот порядок, который может постичь обычный человеческий разум и к которому он мог бы быть причастен, не та область божественного, которая имела бы целью человека, не провидение, которое учитывало бы выполнение им моральных норм и желало бы ему блага. Следует уберечь человека от неуловимых законов этого порядка: ведь если человеку случится постичь «глубинную святость», находящуюся в недрах вселенной, то она будет восстанавливать свой нарушенный порядок как раз за счет виновного, и его наказание будет выглядеть тогда только как автоматическое исправление совершенной им ошибки и не более того.

Что бы человек ни предпринимал, результат его действий будет для него всегда неожиданным. Что бы Эдип ни делал для того, чтобы избежать предупреждений оракула, он получает то, что должен был получить. Запрещающие или препятствующие законы не могут предотвратить роковых последствий, поскольку над ними самими господствует более высокий Закон. Наказание неотвратимо находит свое преступление, пусть даже через длинный цикл совпадений и случайностей. Кольцо все равно замкнется, и Экклезиаст только подтвердит трагическую верность мифологического представления о «вечном возвращении».

Негласной и изначальной логической предпосылкой мифологического сознания всегда является «ложное основание», когда посылка, необходимая для вывода, заключается, принимается заранее в качестве молчаливого допущения. Такое основание есть первичное волеизъявление, именуемое «античный рок», роль которого в воображении мифотворца играет абсолютная сила творческого желания. Отсюда абсолютизм закона. Там, где исход не может быть обнаружен явно, там выступает на помощь сила опосредствованная: вещание — оракул земли и неба (Олимп) или подземного мрака².

Действия трагических героев наталкиваются на скрытую и коварную силу судьбы. Закон тоже оказывается на ее стороне. Он сопротивляется, как может сопротивляться деятельности структура. В антич-

¹ Круазе А. М. История греческой литературы. СПб., 2008. С. 237–238.

² См.: Голосковер Я. Э. Логика мифа. С. 32–35.

ном представлении власть статична и консервативна по сути. Герои-революционеры и реформаторы только тогда могут преобразовать ее, когда они сами ею обладают. Античная революция — это всегда революция сверху. Все остальное — только бунт и стихия. Конфликт Закона и стихийной силы (между Креонтом и Гераклом) вполне может вылиться в голый произвол первого, когда будет нарушен божественный порядок: наличие власти еще не означает присутствия законности.

В греческой трагедии парадоксальным образом складывается ситуация, когда герой фатально лишен власти, в то время как антигерой ею облечен. Так и Креонт олицетворяет собой доведенную до крайнего выражения власть, смысл которой заключается уже в ней самой. Подлинный же героизм оказывается в оппозиции к власти. Героические «архэ» — необоримые стихии противостоят идее Закона как ограничению всякой стихии, идее справедливости и светской власти: «По мере своей секуляризации светская власть царя все меньше нуждается в причастности человека к сакральному архетипу героя. Идея государства диалектически снимает идею героя: герой умирает в государстве точно так же, как магия умирает в мифе, шаман умирает в «священном короле»»¹.

Чтобы стать эффективными, власть и Закон должны быть сакрализованы. Драматизм ситуации как раз и заключается в той роли, которую в мире играет «тень», или секуляризованная, неосвященная власть. Требуется «кивок божества» (Э. Бенвенист), превращающий слово в дело, божественное одобрение, жест, чтобы придать власти значимость и действительность. Э. Каннети проводит символическое различие между двумя типами властителей. Один — «священный король», обязанный находиться в одном и том же месте, тождественный себе и не подверженный изменениям. Ему запрещено собственное превращение, хотя по его приказам происходят бесчисленные превращения других, их возвышение или унижение. Неизменный, он изменяет других по своему произволу.

Другой — мастер превращений и перевоплощений, трикстер, вбирающий в себя всех других благодаря своим собственным превращениям².

6. Восток на Западе: Рим и мистерии

Содержание мистерии составляла главная тайна, вокруг которой нагромождалось множество других, второстепенных тайн, о которых

¹ Касавин И. Т. Традиции и интерпретации. СПб., 2000. С. 79.

² Каннети Э. Превращение // Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 500–501.

запрещалось говорить, и все эти тайные элементы были включены в структуру мифологических историй. Карл Кереньи выявил наличие трех семантических окружностей, концентрически очерченных вокруг священной тайны Элевсина: внутренний круг окружал дворец, где горел священный огонь, второй круг включал все, что находилось на пороге святилища, и где каждая деталь скрывалась по обету молчания; гомеровский гимн особое внимание обращает на третий круг, включающий «дом посвященных», где они приносили жертву Деметре. Здесь же находился и тайный путь, ведущий в подземный мир, по которому путешествовала сама богиня¹. Деметра дарила людям ритуал и видения, в которых они могли обрести уверенность, что после смерти их ожидает счастливый жребий. Им становилось очевидным, что неизбежность смерти — это не рок, предуготовленный злою силой; ведь уже в самом акте порождения есть действие смерти — она лежит в основе всякой новой жизни².

Центральным мотивом мистериального видения, конечно же, была скорбь. Еще Аристотель говорил, что быть мистом означало не познавать что-то, а переживать нечто, позволяя переживаниям, вести себя. Мистическая драма, которая разыгрывалась в мистерии, сближала верующих с божеством, позволяя им сопереживать страдания и боль, которые некогда перенесло само божество. Страдания женского божества — Исиды или Деметры — воспринимались мистами как личные переживания и в обоих случаях фоном для этого служила «темнота» подземного царства. Посвященные тем самым вовлекались в миф, который в этот момент становился для них реальностью. Закон мистерий обеспечивал успешность преображения, хотя сам основывался исключительно на вере. В мистерии происходила актуализация мифа: здесь «никогда» и «теперь» сливались воедино, ее участники приближались ко времени своих предков, живших в «золотом веке», воссозданном воображением. Через мистериальную смерть и воскрешение неопит соединялся с божеством. Набор, сопровождающей литургию атрибутики, символизировал отказ от прежней жизни и возрождение к новой жизни, духовное очищение.

Законодательство мистерий сводилось в основном к регламентации ритуала и процедурным аспектам. Карательные санкции полагались за разглашение тайны мистерии. Точность исполнения ритуала гарантировала его эффективность, в формализации процедуры усматривалась сама сущность Закона, установленного богами. (К. Г. Юнг рассматривал древние эллинистические мистерии в качестве предтечи виталистических движений современной эпохи, в рамках которых

¹ Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М., 2000. С. 64.

² Отто В. Ф. Смысл элевсинских мистерий // Элевсин. С. 260–261.

непосредственное переживание и развитие интуиции ставились выше чистого разума¹.)

По закону Солона заседание Совета по вопросам организации и защиты мистерияльных празднеств проходило под председательством архонта — царя. На Совете заранее были распределены роли обвинителей и судей. Наиболее серьезным преступлением по законам о мистериях было разглашение их тайны. (Эсхил был обвинен в том, что в некоторых из своих трагедий он намекал на содержание учений иерофантов.) Законодательно регламентировался порядок посвящения и порядок проведения мистерий².

Своей властью маг (или мист) располагал лишь до тех пор, пока строго следовал правилам своего искусства или природным законам. «Если маг претендовал на верховную власть над природой, то это власть конституционная, ограниченная в своих полномочиях и осуществляемая в прочном соответствии с древним обычаем». Последовательность событий определенная, повторяемая и подчиненная действию неизменных законов, проявление которых можно точно вычислить и передать. Из хода природных процессов изгонялись изменчивость, непостоянство и случайность³. Иррациональному смыслу самого мистерияльного, магического акта придавалась рационализированная, даже рафинированная форма. Законы мистерии — это древнейшая попытка кодификации как акта упорядочивания, обеспечивающего коммуникацию двух миров — стихийно-природного и трансцендентного. Мистерии и их мир стали настоящим «подпольем», в котором формировался и кристаллизовывался древний Закон.

Публичная власть со временем перенимает у богов-олимпийцев рациональную идею порядка и Закона. Процессы правовой секуляризации делают их открытыми и ясными, культ превращается в политику. Гораций в «Одах» восклицал: «Что значат законы без добрых нравов — что значат добрые нравы без веры?» Солнечные боги Олимпа превращаются в покровителей государства, «отец дня и дневного света» Юпитер становится особым богом римского государства, символом его политического и правового могущества. Римские понтифики — по сути своей теологи и юристы, призываются обеспечить одновременно религиозные традиции и правовой порядок...

Явления и процессы природы для грека были «естественными иконами божественных сил». Боги греков имели свою мистическую сторону, свою тайну и часто использовали мистические культы и таинства, скрытые от непосвященных. Мистерии заключали в себе эзоте-

¹ См.: *Нолл Р.* Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998. С. 192.

² *Новосадский Н. И.* Элевсинские мистерии. М., 2011. С. 40–44.

³ См.: *Фрэзер Дж.-Дж.* Указ. соч. С. 61.

рическую тайну богов, а герои олицетворяли и изображали отдельные эпизоды их драмы, поэтому культ богов по своей значимости располагался где-то между мистерией и драмой: во времена Эсхила из оргий Диониса рождаются мистерии — «драмы богов» и драмы — «мистерии героев».

Рим принял от Греции вместе с мифом о происхождении, Энеадой весь пестрый мистериальный набор, только переименовав ее богов и героев, чтобы включить их в свой собственный пантеон. На основе культов и мистерий выростала собственно римская религиозность. Священное заняло столь обширную сферу жизни, что диктовало свои принципы государству, быту и юриспруденции.

Уминозное само по себе уже означало силу, волю, величие и действие трансцендентного или власти. Проявляясь в волне, оно вызывало одинаково как благоговение, так и ужас (Иван Ильин подметил: греки создали религию зримой красоты, а римляне — религию магического обряда). Римская религия по сути своей была мистериальна, и ее синкретичность, особенно в последние периоды существования Рима, определенно об этом свидетельствовала. Боги со всего тогда известного мира сошлись в храмах Города. Настойчивое стремление соединиться с божеством одинаково проявлялось как в ритуалах Изиды, Сераписа, Митры и т. п., так и в заимствованных у теократических режимов Востока представлениях о божественности цезарей. Культ и политика соединились воедино, когда политики выступали в качестве судей и экспертов, а сенаторы — в качестве защитников религиозных порядков и ценностей. Вокруг культов главных богов выстраивалась целая система регламентации и нормированных ритуальных процедур: *Jus sacrum* — комплекс правовых принципов и институтов, призванных обеспечить состояние публичного священства и сакрального порядка. В сознании древнего человека понятия святости и оскверненности еще не отделены друг от друга. Лица, наделенные этими качествами, сами опасны и находятся в опасности. Эта опасность духовная и воображаемая, но от этого не менее реальная. Поэтому целью нормирующего табу является изоляция таких лиц от внешнего мира. Обратной стороной сакрализации властелина (например, латинского царя) было предание его смерти до того, как его сакральная энергия (харизма) потеряет свою силу. Дж. Фрэзер намекает на то, что подобный конец выпал на долю как Энея, так и Ромула. Смертельные состязания по завоеванию трона и насильственная смерть часто были уделом древних властелинов. Срок правления древних царей заканчивался в конце определенного астрономического цикла (в Спарте и на Крите он составлял восемь лет), подсчитанного жрецами и эфорами¹.

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980 С. 182, 315.

Восточные культы и греческая философия сформировали особый симбиоз, придавший римской религиозности ее неповторимые черты. Тот факт, что здесь религия отождествлялась с политикой, а божественные законы с государственными законами, только усиливало воздействие экзотических культов на формирование римской государственности и юриспруденции.

Фригийские культы (например, Митры) проникают в Рим уже в эпоху Пунических войн. В связи с пророчеством и учитывая предписания Сивиллиных книг римский Сенат принял и легализовал ряд фригийских символов и ритуалов. Мрачный фанатизм новой веры резко отличался от спокойной сдержанности и величия официальной религии, наряду с культом «Великой Матери» и пришедшей из Египта Изиды, новые экзотические культы заполнили Рим. Сенатскими решениями регламентировались жреческие иерархии и жреческие права, а иноземные боги получали римское гражданство. Римские законы достаточно лояльно относились к организации мистериальных обществ, и культы Изиды и Митры смогли достичь высокого уровня признания у публики и адептов. Время от времени проводимые репрессивные акции против новых сект были обусловлены, скорее, политическими, чем религиозными мотивами, так как отдельные культы пользовались предпочтением того или иного конкретного властителя и в политической борьбе приобретали символический смысл. Только тайные общества, объединенные культом Диониса (у римлян – Вакха), вызывали серьезную тревогу властей. Тит Ливий передает слова консула: «С каждым днем растет и распространяется зло... оно угрожает опасностью существования нашего государства. Если вы не примите мер, квириды, то эта наша законная сходка, созданная консулом при ясном свете дня, найдет себе соперницу в сходке ночной» (История Рима. 39, гл. II). Это была атака на чужеродные, в том числе и греческие, культы, попытка восстановить чистоту государственной религии и законов Нумы.

Хтонические божества и пришедшие с Востока культы вели в империи параллельное официальному культу существование. Здесь их мистический характер религиозности нашел наиболее полное выражение. Не уходя в подполье, деятельность этих культов стала альтернативой существованию уже ушербленной «солнечной» религиозности олимпийцев. (Митра, пожалуй, единственный чужеземный бог, который не испытывал смерти. В сложной борьбе он завоевывает главенствующее место в римском религиозном пантеоне. Рождаемый в подземных святилищах, он затем возносится на небо, сливаясь с Солнцем.)

В отличие от бессмертных эллинских и римских богов пришедшие с Востока боги были способны умирать и снова возрождаться. Более того, они были способны страдать: Кибела и Аттис, со всеми своими

мучениями и страстями, объединили в драме своего существования множество других малоазийских божеств и культов, претендуя при этом даже на формирование новой религии. Уже в период империи эти боги приобретают важный статус всемогущества (в чем сказывалось явное влияние семитских доктрин), абсолютная способность достигать нужного результата и преодолевать любые препятствия становится важным компонентом и сакрализованной политической мифологии: божественная и царская ветви власти вновь срастаются, как когда-то во времена архаики.

Даже смертность богов обещала бессмертие правителям. Римская сакрализация государственности дополнительно стимулировала синкретичность религиозной жизни, разнообразные культы поглощались и впитывались религией священного этатизма. Вера в магические свойства божественных имен была свойственна римлянам так же, как и иудеям. Само имя бога-покровителя Рима содержалось в тайне, более того, тайной было окутано настоящее название самого Рима, произносить которое запрещалось даже во время совершения священных обрядов (Дж. Фрэзер). Модернизация, как это часто бывало и будет в истории, проходила под знаком централизации идеологии и власти. По замечанию Франца Кюмона, еще понтифик Сцевола с презрением отвергал «божества басен и поэтов» как ничтожные, а божества философов и толкователей как излишние и вредные, с тем чтобы «оставить свою услужливость богам государственных людей». Вдобавок к этому само римское право также тщетно пыталось сохранить в неприкосновенности хотя бы отдельные древние принципы отцовской власти в семье, подвергавшиеся разложению в новых условиях. Но архаическое представление о коллективной ответственности неуклонно дробилось под воздействием новых идей философов и юристов, настаивающих на приоритете отдельной личности и индивидуальной ответственности. Позже сам Август постарается реставрировать умирающие религиозные и этические принципы, и то, скорее, за счет политических, чем собственно нравственных мер. Одновременно с этим под усиливающимся влиянием восточных культов формировалось догматическое и философско-правовое обоснование деспотизма императоров¹.

Элементы «теневого культа» долго сохранялись в темной области мистерий, большинство из которых (египетские, элевсинские, дельфийские и особенно Митры) были также заимствованы Римом с Востока. Сеть тайных обществ, которую в организационном и идейном планах представляли мистерии, не могла конкурировать с монолитной мощью государственного аппарата, да она и не претендовала на непосредственный доступ к власти. Культы и мистерии свою стихию

¹ См.: Кюмон Ф. Восточные религии. С. 62–69, 95.

находили в религиозности, формируя ее дух и институции. Можно ли было предположить, что именно отсюда и будет угрожать Империи ее главный противник?

Но, сосредоточившись на духе, подпольные и теневые культы довольно скоро все же сумели разрушить незыблемые структуры «вечного государства». Ведь эти культы и ритуалы были обращены не к целому политическому миру, полису или империи, а к отдельной душе человека. И именно в этом заключалась их разрушительная и одновременно созидательная сила. Чтобы вывести человека из сложных и непредсказуемых жизненных испытаний, культ требовал соблюдения Закона, данного божеством (митраистские мистерии строго выдерживали предписания, содержащиеся еще в Авесте. Ритуалы очищения и омовения должны были устранить вредные влияния, оказываемые миром на душу посвящаемого. При этом в мистериях Митры сила явно ставилась выше смирения и кротости, а храбрость предпочиталась мягкосердечию — этот культ, принесенный солдатами из Фригии, более всего прославлял доблесть и стойкость¹), посвященные в мистерии находили в их формулах и ритуалах убежденность в том, что они вступают в ряды священного воинства, ведущего борьбу с силами зла. Мистерии подпитывали жажду бессмертия и надежду на восстановление окончательной справедливости.

Очистительные церемонии, имевшие место в мистериях, постепенно стали интерпретироваться как освобождение от первородного греха, вполне согласуясь с постепенно побеждающим христианским мировоззрением. Воинственно-агрессивный культ Митры, занесенный легионерами в Рим, был ближе его гражданам, чем аскетические и пессимистические культы Ближнего Востока, и смог вырасти даже до степени официальной религии. Созерцательная атмосфера мистерий принимала все более ритуальные и «активистские» черты. Римский идеологический прагматизм подпитывал эту тенденцию. Эзотерические мистериальные идеи ассимилировались в официальном культе, их первоначальный пафос забывался и заменялся механикой внешних процедур.

Кюмон полагал, что идеология «священного воинства» мистерий есть не что иное, как та же самая гражданская этика, только рассматриваемая в индивидуализированном религиозном ключе. Благочестие при этом соединялось с лояльностью, а Моисеев закон в этом мировоззрении явно уступал свое место обычаям язычников: эллинское влияние оказывалось значительно сильнее иудейского². (Так догматика мистерий Митры повсеместно стала представлять собой позити-

¹ Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000. С. 184.

² Кюмон Ф. Восточные религии. С. 19.

вистски организованное религиозное изложение римской «научной» физики и астрономии.) Сама же философия заметно продвинулась в сторону мистицизма, а школа неоплатоников с ее этическими вариациями о «мировой душе» вообще закончила неудачей. Философия в римском обществе превратилась в субъективные метафизические спекуляции для того, чтобы сосредоточить свое основное внимание на морали. Поэтому на первый план неизбежно выходили новые тенденции, направленные к персонификации и партикуляризации: даже римское право не смогло сохранить в должной мере свои древние принципы коллективной солидарности.

Акт «превращения», перехода из одного мира в другой, который составлял сердцевину мистериального ритуала и в котором главными персонажами были боги и сакральные предметы, все более индивидуализировался, его объектом по преимуществу становилась отдельная человеческая душа, несущая на себе все заслуги и прегрешения. Стоические и христианские влияния качественно меняли смысл и содержание мистерии, оставляя ей только некие театральные и обрядовые формы и изымая из нее первоначальные смыслы. Мистерии превращались в театральные постановки из жизни богов, и зрителям оставалось только сопереживать перипетии их судеб и проблем.

Только «активистский» культ Митры сыграл определенную роль в реанимации мистериальных форм, на время вернув им политическое и идеологическое влияние. В более позднем культе Митры, зародившемся среди магов Малой Азии, как кажется, вовсе отсутствовала привычная уже трагическая процедура и мистерия умирания и воскресения божества. Оптимистический и воинственный культ исполнялся Митрой перед лицом Солнца и Луны и носил прежде всего инициатический характер. Посвящаемый проходил семь ступеней посвящения, каждой из которых на небесах соответствовала своя планета: «ворону» служил защитой Меркурий, «воину» — Марс, «персу» — Луна, «солнечному вестнику» — Сатурн и т. п. Различия в статусе предполагали разную степень духовного и властного влияния, а также соответствующий уровень знания Закона. Поскольку культ Митры достаточно скоро был легализован в Римской империи (а еще ранее в Парфянском царстве), духовная иерархия, установленная в нем, не могла не сказаться на реально существующих властных структурах государства. В ситуации, когда духовная и светская власть находились в состоянии тесного взаимопроникновения, культовые элементы оказывали ощутимое воздействие и на государственную политику.

Сам Митра выступал в персидской религии в качестве посредника между Ормуздом, олицетворением света и знаний, и Ариманом, олицетворением тьмы и зла. Митраизм, по мнению Ж. Ренана, всерьез конкурировавший с укрепляющимся христианством, в своих ри-

туалах воспроизводил многие христианские догматы и литургические обряды. (Именно за это Тертуллиан жестко критиковал митраистские мистерии причащения и воплощения в форме Логоса-Солнца как «гнусные подражания христианской литургии».) Мистерия обещала использовать оккультные и потусторонние силы, не говоря уже о мощи божества, для решения земных человеческих проблем. Ее магический характер был очевиден, а такие ритуальные приемы, как жертвоприношения и магические заклинания, повсеместно распространялись как в сфере официальной государственной религиозности, так и в «частных» мистериальных процедурах. Все боги мистерий (за исключением солнечного Митры) дуалистичны и демонстрировали на примере своей судьбы периодическую смену жизни и смерти, переход от одной божественной формы к другой, колеблясь между «светом» и «тенью», подобно диоскурам, богам света, «бессмертным через день». Мистерия были таинством упования, теургией воскресения. Их главной целью было очищение, искупление от ада и вечных уз смерти.

На просторах Римской империи культ Великой Матери путем сложных трансформаций достаточно скоро соединился с культом Митры, и ему также было оказано государственное покровительство. (Поскольку митраизм, этот солнечный культ, был исключительным делом мужчин, жены митраистов могли быть приняты в область мистерий Кибелы.) Когда благодаря астрологии и семитским культам преобладающей религией Рима становится солнечный генотеизм, то и бог Аттис также будет рассматриваться как бог-Солнце и даже отождествляться с самим Митрой¹. Расслабленности египетских и сирийских культов воинственный митраизм противопоставил культ силы и победы. Идея вполне соответствовала римскому духу и устремленности римского права, завоевывающего мир. Неожиданный удар этой тенденции нанесло христианство, самая миролюбивая религия, отрицающая насилие. Митраизм не смог стать его серьезным соперником, в царстве «не от мира сего» он не смог конкурировать с этой новой силой, растеряв здесь все свои главные ценности. Зато римское право сумело вполне органично вписаться в новые условия, такие как и идея империи, трансформируясь в новые сакральные формы, лишь в малой степени напоминающие их мистериальное прошлое.

7. Восток на Западе: Империя и религиозный синкретизм

В границах римского религиозного синкретизма длительное время уживались официальная религия с ее капитолийской триадой, восточные культы, эллинистические мистерии, гностические и хри-

¹ См.: *Трубецкой С. Н.* Указ. соч. С. 119–120, 135.

стианские секты и ортодоксальный иудаизм. Восточные божества, пришедшие в Рим, — «Матерь богов», Митра, Изиды, Иегова — поддерживали тенденцию развития и стремление римской религии к интеграции, отмеченной приоритетом духовного над материальным. В культе «императорского гения» эта тенденция совпала с имперскими устремлениями государства. Имперская идея, *raх romana* с ее тотальным охватом всего мирового пространства, также предполагала наличие единого и иерархизированного сакрального пространства. (Ю. Эвола видел в самой форме Римской империи с ее имперским культом более высокую этическую религиозность, чем вульгарно-империалистически ориентированное территориальное объединение, существующее при юридическом суверенитете и общем законодательстве территориально-административного центра. От них Рим отличали «верность высшего порядка» («дифес») и божественная сущность императорского символа¹.)

Мировой охват представлялся тем пределом для расширения империи, достигнув которого возможно было победить даже время. Римский закон, завоеывая мир, способствовал именно такой статизации времени, рассчитывая существовать и действовать вечно. Связь между идеей вечности и идеей империи, отраженная в римской традиции, обусловила трансцендентный, нечеловеческий характер, которого достигает здесь сама идея «царствования», поэтому языческая традиция и приписывала самим богам установление величия «города орла и топора» (Рима). С этим связывалась также и вера в то, что мир не погибнет до тех пор, пока будет жива сама Римская империя, — идея, прямо соединенная с функцией мистического спасения, которую приписывали империи, при этом, конечно же, понимая мир не в физическом или политическом смысле, но как космос, оплот порядка и устойчивости, встающий на пути сил хаоса и распада (Ю. Эвола).

Imperium в отличие от *potestas* означал власть государственности, императивную и нормирующую. Такая власть заново создавала традицию и диктовала законы. «Солнечная» энергия этой власти освещала весь мир, который становился «империей Солнца». «Темная» периферия постепенно завоевывалась этой силой, свет побеждал мрак и беспорядок. Еще задолго до Александра Великого фараон Эхнатон уже имел подобную идею империи, теократическую, но не философскую по своей сути. Основанием для империи служил единый бог, а не сущностное и организованное единство людей как разумных существ. Таким сущностным единством мог быть только «логос», и тогда империя могла стать материальной реализацией этой логической сути, единой и универсальной, что и выполнил впоследствии Александр.

¹ Эвола Ю. Духовные предпосылки империи // Империя солнца. Тамбов, 2010. С. 63–64.

Позже идея такой империи, покоящейся на трансцендентном фундаменте, через апостола Павла и еврейских пророков перешла к христианству, превратившись здесь уже в идею универсальной Церкви. «Политически же на Земле и донныне продолжает действовать одна только одна философская идея, восходящая к Сократу. Она детерминирует действия и политические образования, стремящиеся к реализации универсального государства или Империи»¹. Идея неоднократно воплощалась в «тело» земных империй и законов, управляющих земным же миром: римский политический прагматизм, даже сдобренный эллинистической философией, всегда оставался по сути «телесным»: религиозность, будучи вовлеченной в сферу государственности, неизбежно уступала ей инициативу.

Языческая империя мало интересовалась религиозной составляющей и теорией императорского культа, и нигде этот культ не сумел создать собственного богословия или догматики. Это был чисто практический способ проверки гражданских чувств и своеобразное манипуляторное обоснование императорской власти как технико-политической формы. Важна была не религиозная часть всех этих церемоний, а только ее практический смысл. Индивидуальная воля должна была подчиняться коллективной воле, чтобы преобразовать мир.

Однако не ритуальные процедуры присвоения Римом чужих богов играли главную роль в процессе духовного единения империи. Сами императоры в качестве сакрально-политических фигур явили собой объект поклонения и консолидации. Ж. Пиренн замечает: культ царя, установленный, чтобы упрочить всемогущество верховного правителя, порождал новую знать, состоявшую из чиновников, полностью подконтрольных царю². Реформы Диоклетиана и Константина породили систему, где главным стало использование привилегированного положения в государстве. Чиновничий аппарат, опираясь на унифицированную идеологию, создавал централизованное пространство власти на всем пространстве Империи.

Катоновско-цицероновская концепция отличия Рима от Афин подчеркивала приоритет коллективности в политическом сознании римлян. Римский миф был вторичным (сами римляне считали Энея, родоначальника своего государства, выходящим из Греции, а исходным моментом его политической эпопеи — Троянскую войну), и греческая же мифология навязала Риму чуждое ему первоначально представленное об обоготворении Ромула под именем Квирина. Греческие боги (как и многие другие боги с Востока) приходили в Рим под новыми или

¹ Кожев А. Тирания и мудрость // Штраус Л. О тирании. С. 267–268.

² См.: Жувенель Б. Власть. Естественная история ее возрастания. М., 2010. С. 162.

старыми именами. Эллинизация римской религии, начавшаяся еще с рецепции этрусских культов, принесла с собой и греческую трансцендентность в восприятии божеств, прежде чуждую римскому духу.

Religio получила новые формы. Сакральное право у римлян оказывалось аналогичным праву гражданскому. Религиозный дуализм старых и новых богов вполне соответствовал дуализму правовому, сформированному квиригским и перегригским правом. И как «право народов» постепенно размывало жесткость квиригского права с его формалистикой, так и новые боги Рима, прошедшие через цензуру сакральной комиссии, все активнее теснили архаических богов государства.

Нечеткость границ и определений питала религиозный синкретизм. Так, культ Фортуны выразил явную тенденцию к поиску некоего общего божества, но и здесь проявила значительные усилия опять-таки греческая философия: в идее одухотворенности природы и божества как «души мира» стоическая философия увидела решение проблемы. В трактате «О законах» Цицерон попытался дать Риму некую идеальную религиозную конституцию, «одухотворяя законы Нумы стоической философией и аргументированно утверждая необходимость институтов понтификата и авгуров»: «Можно ли представить себе большее могущество, чем то, в силу которого мы распускаем народные собрания, собранные облеченными высшей властью лицами и объявляем их постановления недействительными? ...в силу которого... подчиняем своему авторитету все, что только творится магистратами в сфере их власти? ...То, о чем я говорю, относится не к одной только религии, но и ко всей государственной жизни... Государство никогда не может обойтись без авторитетного и просвещенного руководства знати»¹. При этом религиозные предписания истолковывались таким образом, чтобы как можно лучше согласовываться с требованиями государственного интереса, и авторитет религии только подкреплял этот интерес.

Наряду с монополистом власти Юпитером Рим чтит бога, который как бы дублировал Юпитера в некоторых его функциях и даже содержал в самом своем имени элемент *fides*, означающий честность и верность, т. е. основные элементарные принципы и права. По замечанию Жоржа Дюмезиля, римская политическая мифология, создавая «культ Города», выявляла то, из чего теология обычно делала теорию, а именно «введение в иерархическом порядке великих функциональных механизмов»: полубоги и полугерои Ромул и Нума создают все политические правовые институты и культы. Каждый из этих мифологических правителей открывал один из двух путей для национальной религии: «Ромул создал ауспиции, а Нуима — сакра». (Искусство ауспиций со-

¹ Цит. по: *Зелинский Ф. Ф.* Указ. соч. С. 63–64.

стояло в том, чтобы вызывать и толковать знаки, которые божество посылает людям; сакра же — это культ с жертвоприношениями и «переговорами», которые люди отправляют перед божеством.) В результате реализации первой формы, знаки приходят из другого мира; во второй — священные действия совершаются на земле и затем уже ведут к богам; по отношению к первым человек — получатель, по отношению ко вторым, он — передатчик. Одни таинственны, часто тревожащи и непредсказуемы, вторые разворачиваются, следуя совершенно ясной и определенной технике. Толкование и ритуал становятся здесь отправными точками так же, как и для двух автономных способов познания Закона.

Дюмезиль отмечает здесь также и существенную разницу в самих способах реализации властных функций: Ромул — воплощение властолюбия, разграничение добра и зла, воспринимается им исключительно в связи с его собственным величием и интересами Рима, устанавливаемыми им же самим. Ромул сам определяет границы справедливости, тогда как Нума чтит ее как абсолют и ограничивается только ее кодификацией, поэтому он — образец ритуальной точности. Ромул в контексте мифо-ритуальных связей выступает как представитель тайного «братства луперков (волков)» (схожего во многом со средневековыми «священными фемами» германцев) и стоящего почти что вне закона и общества; Нума — основатель институционально и нормативно упорядоченного жречества и понтификата, находящихся на службе у Рима¹. Стихия и волюнтаризм противопоставлены нормированности и ритуалу (здесь как бы повторяется архаическое греческое противостояние олимпийских и хтонических богов): подобное сочетание оказывается свойственным на протяжении столетий и для всей римской правовой истории. Своей оборотной стороной плюрализм и синкретизм религиозной жизни имели мощное нарастание унифицирующей тенденции, проявившейся прежде всего в области юриспруденции: Рим завоевывал мир своими законами, а не только силой и дипломатией.

Римский политический аристократизм долгое время терпел такую религиозную синкретичность как необходимое идеологическое основание для дальнейшей централизации власти и системы культов. Религия должна была стать одухотворяющей силой для государственности и политики: все основные идеи законодательства проникали в римскую политическую жизнь из сферы религиозных идей. Структуры государственного порядка сами определялись порядком божественным, и все этические и нравственные начала общегития диктовались все теми же авторитетами.

На определенном этапе развития потребовалось систематическое

¹ См.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 114–121.

обобщение этих идей, их канонизация и кодификация, чем и занялась философия римской религиозной интеллигенции — стоицизм. Его четко выраженные интерпретации восприняли «олимпийскую» прозрачность греческого мышления, с риском для себя дополнив его жутковатыми заимствованиями из разных восточных культов и хтонической мифологии пессимизма. Народная национальная религиозность квиритов и латинян оказывалась растворенной в пестром конгломерате культов, в массе проникающих из Греции и с Востока. Космополитизм стоиков имел множество идейных корней, оставаясь при этом рафинированным философским учением и изысканным стилем жизни, в то время как массовое сознание жадно питалось экзотическими ритуалами натуралистических восточных культов.

Воспитатель Нерона египтянин Хермон узнавал в некоторых традициях своей родины истинные корни теории стоицизма. Герметизм, пытавшийся стать синтезом греческих, семитских и египетских учений, также испытал на себе заметное воздействие александрийских мистерий. Изида и Осирис были чуть ли не самыми влиятельными божествами императорского Рима; при этом Исида отождествлялась с Деметрой, а Серапис приравнялся к Зевсу. И все же наиболее заметным влиянием в Империи пользовались сирийские ваалы и халдейская астрология (парсизм, оказавший заметное воздействие и на иудаизм, оставил в нем глубокие представления об ангелах и демонах, конце света и следующим за ними воскресением: представления эти в почти неизменном виде были позже перенесены в христианство). Особенно активное воздействие маздеистские верования оказали на римскую религию уже в эпоху войн против Митридата, а римские завоевания в Малой Азии стали причиной проникновения в империю культа Митры, где эти идеи были сформулированы наиболее последовательно. Римский двор при Диоклетиане в своих ритуалах стал настоящим подражателем Сасанидского. Иранский Восток воздействовал на политические вкусы и институты империи самым очевидным образом, и склонность к теократическому абсолютизму была явно навеяна восточным учением о божественности царей и властителей.

По наблюдению Ф. Кюмона, сам митраизм не разделял учения Заратустры, и его теология, пронизанная халдейской ученостью, почти не отличалась от построенной сирийских жрецов. На вершине божественной иерархии располагались обожествленные Время и культ Солнца, которые еще до магов ввели на Западе семитские жрецы. Но митраизм привлекал именно своей таинственностью прежде всего: «мифическая драма, разыгрываемая в пещерах персидского бога», воспринималась как священный акт творения и обновления этого мира. И самое главное, Персия ввела в римскую религию свой фундаментальный онтологический принцип — дуализм. Именно он и выделил

митраизм (как и манихейство) из ряда других сект, придав ему черты суровости и твердости, прежде неизвестные римскому расслабленному язычеству.

Но религия магов обожествляла также и злое начало, противопоставляя его верховному богу в качестве равносильного соперника. Человеку открывались подводные причины переживаемых им самим и миром страданий. С этого момента в теологии появляются демоны под предводительством «Властителя тьмы» (возможно, что эти восточные представления повлияли когда-то и на Платона, который уже в «Законах» предполагал существование «Мирового злого духа»), которые борются против посланников (ангелов) божества. Об этом говорили Плутарх и Порфирий. Хтонические подземные боги Греции всегда были готовы вступить в диалог с «олимпийцами», пойти на уступки и компромиссы (как в случае с Деметрой и Дионисом). Восточные же повелители «тьмы» были непримиримы к силам «света». Жестокие и натуралистические культы, связанные с человеческими жертвоприношениями, кровавыми оргиастическими ритуалами, потрясали и ужасали эллинское воображение.

В мистериях Митры Ахриману, владыке мрачного подземного царства и господину духов ада, воздавались божеские почести, равные почестям светоносному Митре. Полагают, что вместе с элементами маздеистского дуализма иудаизм унаследовал также представление об антагонисте Бога, и мистерии Митры сыграли в этом существенную роль. Позже эта идея будет выражена в догматах христианской теологии и целом ряде манихейских сектантских вероучений, воспринявших влияние митраизма. В Римской империи митраистская этика будет возбуждать честолюбивые и амбициозные стремления к более совершенной справедливости и святости. Маздеизм подтвердил давние убеждения Рима о том, что религия должна обладать прежде всего практическим эффектом, подчиняя индивида нуждам и целям государства: «Митра, древний гений света в зороастризме, превратился в бога истины и справедливости и остался им на Западе. Это был маздеистский Аполлон», внутренне весь сосредоточенный на проблемах морали¹.

Еще Аристотель считал Рим греческим городом. К III веку влияние эллинистических и персидских культов уступает здесь место активному воздействию сирийских и малоазийских верований. Сирийские культы не желали объединяться ни с египетскими, ни с малоазийскими. Проникнув в Империю, культ Агарты был по преимуществу верованием рабов и бедных переселенцев с Востока. Сирийцы впервые выдвинули на смену «туманному символизму натурализм и реальность

¹ Кюмон Ф. Восточные религии. С. 193, 197.

во всем ее патетическом ужасе» (Ф. Кюмон). Распространение семитских культов достигло апогея в III веке (Император Гелногабал, слугитель эмесского Ваала взойдя на трон Империи, даже попытался сделать главным божеством Рима некий грубый идол (черный камень), подчинив ему весь античный пантеон. Позже император Аврелиан учреждает культ «непобедимого Солнца», символом которого станет сирийский Гелиос. Так правители пытались заместить capitoлийского Юпитера семитским божеством, «сделав его культ главной и официальной религией.)

«Ваал» означает «господин», и его религиозный статус в отношении его приверженцев вполне соответствовал политическому статусу восточного властителя по отношению к его подданным. Кроме того, «ваал» — это еще и «хозяин земли», которую он опекает и контролирует: ваал налагал массу запретов на среду обитания человека, делая многие вещи одновременно священными и нечистыми (*sacre*), неприкасаемыми.

Безнравственность семитских культов оказалась этически вполне сочетаемой с прагматизмом и объективизмом римского мышления. Стремление использовать силы трансцендентного в своих вполне земных и корыстных целях было свойственно как язычеству Востока, так и Запада. От семитов, а еще ранее от этрусков римляне восприняли аморальный и объективистский взгляд на роль жертвоприношений и гаданий. Культовая надэтичность питала и их позднейшие юридические представления. Но из этих странных синтезов на месте веры и религиозности рождалась теология, вскоре заявившая себя в качестве объективной и нормативной «науки».

8. Господство или «телесность» Закона

В древнем римском праве (так же как и в египетском) символом собственности и власти было копье. Идея о том, что «брать» и есть истинное начало любого правового господства, поддерживала самые разные его институты от вещного до семейного права. Энергия и сила были настоящими основаниями древнего права, поэтому отождествление Закона с высшим могуществом, бывшим функцией божества (Зевса, Юпитера, Марса и т. д.), казалось вполне оправданным. Поэтому перенесение этой функции и качества на правителя оставалось уже только технической проблемой. Само безликое «могущество» могло быть приписано как императорской персоне, так и государству в целом. Нарастание могущества, сопровождавшее рост государства придавало все большую значимость самому понятию государства и реальное сопоставление статусов «господин — раб» ясно демонстрирова-

ло эту тенденцию. Включение в ситуацию восточных теократических идей и практик еще более ее усугубило. Представления о всемогуществе при поддержке самого массового сознания и без особой инициативы сверху вскоре были распространены как на сферу религиозной, так и политической власти. Императоры приобретали сразу и статус «божественности», и статус «величества» или «могущества».

Семитская мысль принесла на Запад еще и понятие всевышнего, одинаково применимое как к Иегове, так и к ваалам. Боги представлялись всемогущими, поскольку они властвуют над судьбой, в свою очередь управляющей вселенной. Такое понятие о всемогуществе выглядело как дальнейшее развитие древней автократии, которая издревле признавалась за ваалами. «Расстояние, отделявшее человеческое от божественного, у семитов всегда было гораздо значительнее...». Азиатские культы распространили в римском обществе представление об абсолютной неограниченной власти Бога над землей. Апулей называл сирийскую богиню «госпожа и мать всех вещей». Ваал – «господин неба» – представление, которое проникло в западное язычество вместе с мистериями сирийского Ваала. Это бог «без начала и без конца», и сирийские жрецы вкупе с еврейским прозелитизмом способствовали возведению в религиозную догму того, что прежде было не более чем метафизической теорией. Семитские боги стремились стать «всебогами», отождествляя себя с природой в целом. Натуралистическим образом интерпретированная греческая натурфилософия становилась осязаемым руководством к действию», идолы обретали телесную власть.

Прагматизм пунических народов проникал в Рим вместе с их культами. Миром движет страх, и потому сердце мира – зло. Отсюда вера в то, что смерть сильнее жизни, а мертвый сильнее живого. Это была религия силы и страха, «поклонения насилию, деньгам и богам, жестоком, как звери». Г. К. Честертон оценивал судьбоносные для Рима события Пунических войн как великое столкновение Европы и Азии, основанное на категорическом противостоянии между их религиозными принципами. Психологическая направленность, свойственная адептам восточных культов, отличалась жадным стремлением к достижению практического результатов, к вызову духов террора и принуждения, которое осуществляют могущественные и темные силы. В глубинах психики пунических народов эта странная разновидность «унылой практичности» связывалась с именами финикийского Молоха-Ваала («господина»), в греко-римском пантеоне им соответствовал только Сатурн. Связанная с этими представлениями «материальность» и пассивность души происходили из одного базового переживания Востока – это был «гносеологический аналог религиозного рабства, политических тираний, мифологических ваалов». Инфернальные

литургии Карфагена, с их патологической неприязнью к жизни, натурализмом и пессимизмом, будучи рецепированными западным язычеством, породили довольно экзотические модификации темных и теневых культов, некоторые из которых смогли даже сложиться в законченные системы религиозности.

К таким системам Плутарх относил и религиозно-философский стоицизм. Стоики делали своего бога началом всех зол: он либо не справляется с подавлением мирового зла, либо сознательно его допускает. В любом случае его деятельность не казалась позитивной. Но без зла не было бы и блага. Идея «олимпийства», ранее спасавшая эллинов от такого пессимизма, героическое начало, содержащееся в этой идее, делали героизм продолжением божественности. У азиатов же спасается именно погибший, потому, что он «спасается не из себя, но спасается как раб» из милости трансцендентной силы, и его погибель, как и его спасение, есть нечто для него внешнее и противоположенное, не проистекающее из самой его самости и природы. «Боги Азии сами были тьмой, а значит, так и не победили тьмы, а поэтому человек не чувствовал на себе и в себе энергии победы и света». Поражает эта мрачная рациональность системы, предписывающей убивать в себе всякую жизнь во имя счастья, постигаемого как бесчувственность и покорность судьбе, что и роднило стоицизм с темными культами Карфагена и Сирии¹.

Уже древние месопотамские божества присваивали себе отдельные властные и политические функции. В обществе, составлявшем целую вселенную, одни из них олицетворяли абсолютную власть принуждения, другие — мощь как таковую. Мощь всегда вызывает одновременно страх и надежду в человеке. Эта мощь — законная сила, выраженная в поддержке государства, и опора для богов. Наличие во вселенной множества воли и сил поэтому не порождало анархии и хаоса. Для каждой из них существовали пределы, в которых они действовали, задачи и службы, которые они выполняли, что и превращало вселенную в структуру и организованное целое. (О. Шпенглер характеризует такую систему как «мировую пещеру», символ, свойственный магическим религиям.) Происхождение же мирового порядка связывалось с долгим конфликтом между двумя началами, силами, выражающими соответственно активность и пассивность.

Первая победа над бездействием одерживалась при помощи одной лишь власти, вторая — уже при помощи власти, сочетающейся с силой. Древнее восточное мышление воспринимало власть как силу, внутренне присущую приказу, т. е. магии, заключенной в заклинании: эти

¹ *Честертон Г. К.* Вечный человек. М., 1991. С. 182–185; см. также: *Сидаш Т. Г.* О полемике Плутарха со стоиками // Плутарх. Соч. СПб., 2008. С. 319, 321, 350.

приказы были законами самой природы¹. Божественное слово было источником и активным началом всякой власти, поднимающей космос и общество из хаоса и анархии и преобразующее его в структурное целое. Мощь, отождествляемая с природой и ее законами, стала представляться естественным атрибутом властителя и силой, способной воздействовать посредством магических механизмов на окружающий мир (а вера в «королей-целителей» еще долго сохранялась в средневековой европейской культуре). Могущество символизировалось такими идейными атрибутами, как «величество» и «слава».

Правитель пребывал на своем троне, «опутанный сетями детально разработанного этикета, запретов и предписаний, цель которых состоит не в охране его достоинства и тем более благополучия, а в удержании его от совершения поступков, которые, нарушая гармонию природы, могли бы ввергнуть его самого, народ и весь мир во всеобщую катастрофу...»².

Из-за отождествления личности царя с безличным и неумолимым порядком небес царская власть получала в свое распоряжение огромное количество энергии: политическое могущество самодержца расширилось за счет стихийных и сверхъестественных сил, которые стали ему приписывать. В значительной мере сходством царской власти с солнцепоклонством было то, что царь, как и Солнце, источал свое могущество на значительное расстояние, не говоря уже об актах «наложения руки»³.

Аристотелевское противопоставление *potestas* и *auctoritas* указывает на производность власти от необычного феномена, который являет собой авторитет. Это — особый «ускользающий элемент, который придает власти ее особенный характер законности, тем самым возвышая ее над простым грубым применением силы». Власть же по определению предполагает законность и легитимность, незаконная власть есть только противоречие в терминах. Власть в собственном смысле есть сочетание силы и авторитета, если понимать ее как порядок, конституирующий человеческое общество. Авторитет придает власти черты инстанции, которая «навязывает себя, поскольку имеет на то право», без легитимации авторитетом от власти остается только маска силы⁴. (Ханна Арендт как-то заметила: источник авторитета при авторитарном режиме всегда выступает как сила внешняя и высшая для производной от него власти. Именно из этого источника, трансцендирую-

¹ См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Г. В преддверии философии. М., 1984. С. 136, 142, 163–164.

² Фрэзер Дж.-Дж. Указ. соч. С. 197.

³ См.: Мамфорд Л. Миф машины. М., 2000. С. 263.

⁴ Федье Ф. Власть. М., 2002. С. 123.

щего политическую область, власть получает свою авторитарность, т. е. законность, которая может ее ограничивать. Авторитарное правление всегда авторизовано, т. е. легитимировано чем-то трансцендентным по отношению к сфере голой силы.)

Нечто извне и свыше привходит, придавая власти ее легитимность, иначе говоря, авторизуя (и тем самым легитимируя) власть как истинную власть, а не просто силу. Авторитет, рожденный римским правом, сводился к ощущению чего-то непреходящего и консервативного: если чему-то было положено основание, то обязанностью всех будущих поколений становилось сохранение этого установления. Авторитет вписывается в эту связь вещей, которую ныне живущее поколение призвано поддерживать, чтобы продолжить жить на той же легальной основе, от какой оно и произошло: здесь авторитет выполняет функцию очевидной легитимации власти. Цицерон говорил, что если *potestas*, переходящая власть, которая просто и тупо навязывает себя, принадлежит народу, где бедные и плебеи составляют аморфное большинство, то *auctoritas*, авторитет, принадлежит Сенату, носителю устойчивой традиции. Правительство будет легитимным, если оно создано в согласии с закономерно действующим порядком своего предназначения. Для этого необходима метафизическое сближение людей текущей современности с ушедшими поколениями первого изначального времени, эпохи основания Рима, т. е. непрерывность традиции, тянущейся от времен мифа к современности.

Вместо идеи добра религия Рима создала некую отвлеченную идею Фортуны, которая смогла затмить собой обожествленные добродетели, но не смогла органично соединить их в себе. Конкуренция Фортуны взяла верх, но став объектом религиозной интеграции, она лишила ее этического характера. Предметом почитания стал «гений императора». Это, правда, еще не было окончательным обоготворением живого человека на восточный манер, ведь тогда в Риме поклонялись не самому императору, но только его гению: «Рим настолько был проникнут духом юриспруденции, с ее тонкими определениями и дистанциями, что это различие, при всей его subtilности, было ему понятно», — «Гений императора» занял место гения римского народа». Тем самым произошла давно ожидаемая централизация вполне умозрительных обожествленных добродетелей, наконец-то нашедших своего осязательного носителя. Фортуна отступила в тень. Со старыми богами новое обожествленное существо этимологически связывалось теперь двойным именем «Меркурия — Августа»¹: родилось представление о богочеловеке, всемогущем и бессмертном. Соответственно выявлялась и его связь с небесным отцом: в римскую религию быстро входили элли-

¹ Зелинский Ф. Указ. соч. С. 69–71.

нистические по сути начала трансцендентности и субстанциональности. Римское правовое мышление этому активно сопротивлялось, но отделенная от светской духовная власть, институционализированная в понтификате и авгурах, все же подспудно сохраняла тенденцию к ожидаемому новому объединению, реализовав ее именно в форме «гения императора» и тем самым найдя столь необходимый синтез для теперь уже окончательно обожествленной власти.

В это же время символическая связь солнечного божества с идеей царского сана достигает высшего уровня. Мистическая «солнечная сила непобедимости и славы», проникая в вождя и правителя, делает его более чем просто человеком. Рождается культ сверхчеловека. Соответственно возглавляемая им империя также приобретает статус «священной империи», образования, поддерживаемого трансцендентной силой и выступающего в качестве видимого проявления этой силы. Цезарь верит теперь во что-то большее, чем в возможности простой человеческой личности, он верит не во внешнюю обожественность или сирийско-семитских «спасителей», но в мистическую, таинственную силу судьбы и победы. Это — уже фатализм высшего и имманентного характера, скрывающей свою изначальную силу. Именно в функции принципа «Regnum» появилось на свет идея вечности Римской империи. Это была метафизическая идея надления вечной жизнью и достоинством «всегда и везде», надления политического мира основным качеством цивилизации — мужественной духовностью¹.

Простое численное превосходство не влечет за собой легитимности. И в этом заключен главный скрытый порок демократии. В нормальных условиях жизни большинство избирателей действительно выражает взгляды более или менее разумные. Но большинство, лишенное духа, не способно принимать ни судьбоносные решения, ни верно оценивать чрезвычайные обстоятельства, ни адекватно понимать суть политической традиции. Легитимация власти в Риме имела место лишь тогда, когда казалось возможным связать новое принимаемое решение со всей совокупностью уже принятых прошлых решений и когда новое решение могло быть представлено как вполне гармонирующее с непоколебимым «первым основанием». Сенат тогда выступал в роли «свидетеля и гаранта вечности» и придавал принятым решениям власти необходимый авторитет, опирающийся на традицию, рассматриваемую в ретроспективе основания и существования вечного Города. И поскольку сам проект основания Города есть проект вечный, учреждающий себя на все времена, постольку и утверждение решений правительства посредством авторитета оказывалось равносильным их включению в надежный континуум изначального замысла основателей. Сенат не

¹ Эвола Ю. «Regnum» и духовность цезаря // Империя солнца. Тамбов, 2010. С. 30–31.

создавал законов, он их только хранил, однако авторизация, исходившая от него, была, конечно же, более, чем простым советом, но менее, чем приказом, — это было мнение, которым нельзя было безвредно для себя пренебречь (Теодор Моммзен). Тогда это было бы нарушением религиозного порядка, и только такое мнение принимало форму надежного мерил законности. (Я. Буркхардт подчеркивал, что в Римской империи абсолютизм предполагался сам собой, действуя «нестесненно и идеологически непредвзято». «Послушание не было плодом доктрины, требующей для своего созидания больших трудов и систематических усилий». Вместе с тем империя не вмешивалась в дела частных лиц, не стремилась создать большой армии бюрократов.)¹

Двойное оправдание власти — полезностью и мерой насущной необходимости — проистекало из внутренней двойности самого понятия римской власти и подлежало постоянной легитимации и релегитимации. Авторизация власти происходила через вмешательство инстанции, абсолютно другой, чем фактическая власть. Ведь власть как способность что-то делать и власть над теми, которыми командуют, — это две разных власти. При этом «командная» власть как способность принимать решения и «что-то делать» существует без каких бы то ни было средств принуждения, а власть заставлять делать что-то других не имеет сама по себе никакой легитимности. Здесь рождается новое отношение между правящими и управляемыми — отношение, когда управляемые решают через свое «автоматическое сопротивление» держателям власти заставить этих последних «не ограничивать свой кругозор только текущим моментом, но открыться для будущего, которое вобрало бы в себя и наследие прошлого»².

Власть над чем бы то ни было по своей главной тенденции всегда есть абсолютная власть, это ее естественная, в своей крайности «смертоносная тенденция». Химерично мечтать о самоограничении власти, ибо власть на ее пути может остановить только другая власть. Начиная с Декарта любая реальность стала осознаваться как сила и точно так же стала пониматься и власть — как сила, способная к действию, а значит, только сила и может остановить эту силу. (Шарль Пеги подчеркивал различие между двумя типами власти — «архия» и «кратия», — где первый тип ассоциирован с такими понятиями, как «принцип», «начало», «источник», а второй — с «силой», «энергией», «господством», «мощью»³. Франсуа Федье предполагал, что первый феномен может быть определен как власть компетенции, второй — как власть управления и командования.)

¹ Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 264–265.

² Федье Ф. Указ. соч. С. 135–136.

³ Там же. С. 103.

Только Рим и продемонстрировал настоящую «волю к власти». Легитимированное господство по сути оставалось именно господством. Полнота власти была ее характеристикой и подтверждалась амбициозными претензиями империи на глобальное пространство. Римский мир — это вся вселенная, и не менее того. Теократическая идея, пришедшая с Востока, материализовалась на Западе. Духи «мировой пещеры» воплотились здесь в политические и юридические структуры и институты. «Телесность» римского права требовала непрерывной реализации. Закон воплощался в порядок жизни (что позволит ему позже войти в плоть и кровь европейских обществ, усвоивших вместе с рецепцией римского права и римское представление о власти и господстве).

Господство, могущество действуют, когда власть обладает «телесностью», способностью превращать материю жизни. Идея становится реальностью, когда «овладевает массами». Власть должна воздействовать, иначе это не власть. Не бывает потенциальной власти, она — всегда действительна, даже еще не проявившись. Античность знала эту особенность, присвоив власти имя Рока и Судьбы. Олицетворением такой власти был Закон, настойчивый, ощутимый, непреклонный. Только христианство попытается одухотворить его, подняв до уровня трансцендентного.

Но ни св. Иоанн, ни ап. Павел еще не говорили о власти в подобных терминах. В «Послании к римлянам» ап. Павел заявляет: «Пусть всякий будет покорен властям, которые свыше. Ибо нет власти не от Бога, и существующие власти установлены Богом... Бойся, если делаешь зло, ибо не напрасно она носит меч, она орудие Божие, чтобы вершить правду и чтобы наказывать делающего злое». Власть и начальство в греческом правописании означали одно и то же. (У Платона и Демосфена власть понималась в буквальном смысле реально «осуществлять что-либо»; позже от власти этот смысл отделяется и перемещается уже к идее свободы, т. е. права.) Правящие у ап. Павла обозначены как «архонты», в латинской транскрипции как «принципы», и эти субъекты приобретают значение законных правителей: «дан тебе служитель, чтобы вести тебя к богу». Позже Б. Паскаль интерпретирует это положение следующим образом: «Большинство людей претерпевает власть с негодованием, но осуществляет ее со спокойствием». Управление здесь противостоит служению, одновременно и почти незаметно сливаясь с ним: власть и подчинение навсегда останутся в этом нераздельном сочетании. Римский опыт дает этому множество авторитетных примеров. Но право и свобода так и не смогут устранить насилие и принуждение из арсенала власти: и кажется, что других способов действовать она вовсе и не знает.

9. «Телесность» и формализм права

Рудольф Отто подчеркивал этимологическую нерасчлененность понятия «сакральное», для пояснения введя в оборот термин «нуминозное». Им обозначалось ощущение чувства непознаваемого, жуткого, могущественного, соединенное с чувством зависимости, подвластности, бессилия перед лицом всемогущества. Трансцендентное проявляет себя здесь как реальное, но при этом совершенно иное¹. Священное могло явиться во внешнем откровении божества, в знамениях и знаках: римляне использовали возможность зафиксировать эту способность сакрального путем использования разветвленной системы ауспий и разного рода гаданий.

Ранняя римская религия не знала чисто субстанциональных божеств. Так, у нее не было специализированных божеств Земли, Солнца, Луны, моря. Кроме того, римские боги, казалось, были совершенно безразличны к вопросам нравственности: даже Юпитер, наказывая какого-нибудь своего оскорбителя, совершал тем самым только акт личной мести, но не действия, направленного на защиту и соблюдение отвлеченного нравственного принципа. Ситуация изменилась, когда этот грозный властитель становится гарантом «общего договора» и начинает мстить уже не за себя, а за погрязшие Закон и правду. Ф. Ф. Зелинский считал, что вся римская религия и ее нравственные начала носили сугубо юридический, конвенциальный характер: «Риму выпало на долю развить правовой элемент человеческой души: в этом заключается едва ли не большая часть его мирового значения». Правовые понятия проникали во все возможные проявления индивидуальной и общественной жизни. И за религией Рима ее правовой характер остался надолго — вплоть до наших дней².

Однажды сделав Юпитера своим покровителем, Рим навсегда присвоил себе звание «избранного народа» и от имени бога смог диктовать свои законы другим народам. Принимая их в пределы своей империи, Рим вместе с ними принимал и чужих богов, включая их в свой пантеон. Однако право, которое он предлагал и навязывал иноземцам, могло быть только римским. Джанбатиста Вико определял теологию как науку «истолкования богов», будучи убежден, что и для древнейшей римской юриспруденции была характерна именно интерпретация (т. е. «вхождение в отцов»), и она считала справедливым лишь то, что сопровождалось торжественными обрядами божественных церемоний, — здесь, видимо, и находились «корни суеверного отношения римлян к торжественным юридическим актам».

¹ См.: *Отто Р.* Священное. СПб., 2008. С. 16—34.

² *Зелинский Ф. Ф.* Рим и его религия // Соперники христианства. СПб., 1995. С. 29.

Затем появляются соответствующие формулы исков и формулировки для договоров. И мистическая теология, или наука «о языке богов», предполагавшая понимание божественных тайн, уступает место юридической формалистике. Однако люди слишком легкомысленно успокаиваются, когда, не уловив разумности или усмотрев противоположность, ссылаются на «неисповедимость установлений, скрытых в бездне божественного провидения». Более поздняя политическая теология, считает Вико, заменит провидение прагматичным «государственным смыслом» (по определению Ульпиана, известным не каждому, но лишь немногим опытным правителям). «Суеверно соблюдая слово законов, римляне прямолинейно применяли их ко всем фактам, даже там, где они оказывались суровыми, жестокими и тяжкими». Само провидение установило порядок, в котором действовали священные законы («тайные и запретные для простого народа»), «естественные» и выражавшиеся посредством священных торжественных обрядов. Традицию эту затем восприняла монархическая государственность, при которой «государственный смысл» опять же стал доступен лишь немногим мудрецам, и соответственно своему вечному свойству сохраняется «втайне внутри кабинетов» (Дж. Вико)¹.

Ритуальность римской юриспруденции сделала ее почти неотличимой от римской религиозности. Прагматизм и воля к власти пропитывали собой обе сферы. Давно утратив демократические и республиканские принципы, империя формировала сакрализованное пространство власти. Единственной централизующей силой в нем оставался теперь культ государства или культ императора (что было одним и тем же). Вместе с ним внешние, трансцендентные черты приобретали институты власти, культа и права. Механицизм властной машины превращал Закон в оторванный от жизни и насильственно к ней применяемый инструмент, рационализированный и мертвый.

Достоянием римского религиозного и юридического рационализма, тяготеющего к институциализации, было то, что он сделал священство должностью. Римский дух тем самым низвел религию до уровня средства для достижения политических целей, совершив превращение, которое значительно было облегчено самим дуализмом римского стиля жизни и права. Два высших должностных лица, две правовые системы (*jus civile* и *jus gentium*), два типа народных собраний, постоянные сдержки и противовесы — такой была политической система Рима. Религиозная «теократия» (слияние божеств Востока и Запада) усугубляла ситуацию. Формализм и допускаемые в культе фикции (подмена объекта символом) вполне согласовывались с двойственной ролью жреца, понтифика, авгура и пр. Рудольф Иеринг весьма кра-

¹ Вико Дж. Основание новой науки об общей природе вещей. Л., 1940. С. 383–384.

сочно описывает ту теневую сторону, в которой догмат и культ оказались в эти времена государственного доминирования над религией, сделавшего из нее политический институт. «Это прегрешение разума по отношению к предмету, от которого ему следовало вечно держаться в отдалении, это сознательное или бессознательное иезуитство, которое соблюдает незначашие формы, потому что они ему не мешают, а действительные преграды, которые противопоставляет ему религия и выказывающий себя в религиозных вопросах хитрости юридического искусства, — вот отталкивающая темная сторона римского характера»¹.

«Внешний» характер римского права обусловил его «телесность» (понятие лица вообще появляется в процессе усиления реалистического восприятия и субстанциональности правовых реалий). Вместе с ним рождается и идея «юридического лица», одновременно усиливая формальный аспект права. Магическая формула была в состоянии породить реальное отношение или субъекта. Номинарование становится излюбленным приемом юриспруденции, поименование вещи порождает саму вещь. Вместе с этим в право приходят в изобилии юридические фикции, на уровне формально-логическом, трудно отличимые от действительности.

Персонифицированный Закон греков тоже был по-настоящему «телесен» и одновременно отдален от людей. Метаморфозы и причуды «олимпийцев» и подземных богов в действительности могли создавать множество реальных проблем для земных обитателей, а полубоги и герои были посредниками в этих отношениях. Божественные предписания вырастали из божественных деяний, кристаллизующихся в традицию. Но содержание самого Закона оставалось тайной для людей, хотя и обязательным к исполнению. Логика Закона была логикой мифа, недоступной смертным. Сами мифические и полумифические (как Солон, Ликург) персонажи были законодателями и творили законы при посредстве героев и гениев. Дочери Зевса, Дике, олицетворявшая справедливость и закон, а также судебный процесс, и Эвномия, гарантировавшая «благозаконие», хорошие законы и правопорядок обеспечивали закономерное течение жизни: богиня Пония распорядилась карами и возмездием, исполняя приговоры.

Римские боги к юриспруденции относились с меньшим вниманием: Закон превращается здесь в некую «общую клятву государству», предварительно пройдя через стадии и формы «индивидуального» закона — обязательства и обязательного договора². Римская трактовка закона приобретает откровенно формалистические черты, следуя старому афоризму Аристотеля: «юридическая форма есть существен-

¹ *Иеринг Р.* Дух римского права. Избранные труды. Т. 2. СПб., 2006. С. 307.

² См.: *Темнов Е. И.* Указ. соч. С. 200.

ная форма». Строгий правопорядок мыслился уже заключенным в законах, конституциях принципсов, плебисцитах, санатусконсультах и разъяснениях юристов («закон — это то, что мы разъясняем»). Тот, кто точно исполнял формальности, достигал желаемого результата.

Понтифики, жрецы культа Юпитера, интерпретировали законы, придавая им актуализированную форму, поэтому настоящая сила закона, скорее, заключалась не в нем самом, а в том внешнем выражении, которое придавали ему интерпретаторы. Менялась сама процедура использования закона: легисакционный процесс буквального применения сменялся формулярным процессом, допускавшим уже достаточно свободное толкование содержания закона, правда, не выходящее за пределы формулы. Наконец, экстраординарный процесс уже полностью находился во власти претора-интерпретатора.

Регулярная юриспруденция уступила место юриспруденции истолковывающей и судебному праву, сохраняя при этом в неизменности старый принцип: «Тот вправе толковать закон, кто вправе его устанавливать». (В «Дигестах» Павел замечает, что «в неясных фактических обстоятельствах следует принимать во внимание то, что более правдоподобно или обычно делается».) Субъективизм римской юриспруденции, порожденной особенностями теологического мышления латинян, оказался самодостаточным фактором, пропитывающим на протяжении столетий всю правовую жизнь Рима: «Бессмысленно исследовать основания действующих норм, иначе многое из того, что устойчиво до сих пор, будет низвергнуто» (Нерва). Консерватизм гарантировал стабильность порядка, а формализм — его точность и артикулированность.

Теодор Моммзен отметил то обстоятельство, что римское право решительно отвергает всяческий символизм и его принципы и требует взамен прежде всего точного и ясного выражения воли. Соответствующим образом и из римской религии довольно рано были исключены все аллегории и вместе с ними и всякие виды олицетворения. (Только значительно позже эллинское влияние вновь возвратит религии эту образность.) Сферы публичного и частного права, священного и светского права при этом разграничивались самым тщательным образом. Само же римское богопочитание было тесно привязано к земным благам и только второстепенным образом связывалось с тем страхом, который вызывают необузданные силы природы. Подобный рационализм в этой области обусловил определенный оптимизм как римской религии, так и римского права: здесь испытываемый страх не был похож на тот тайный трепет перед всемогущей природой или могущественным божеством, и на те иерофании, которые были свойственны пантеистическим или монотеистическим религиям. «Римская действительность была не чем иным, как полем

силы, ее идеальность — миром формально упорядоченных отношений во времени (благоговение перед предками, право собственности *patet familias*, законы наследования и т. д.) и в пространстве (дороги, армии, проконсулы, пограничные валы и т. п.». Христианство же представляло себе мир как одну из сторон метафоры, другая сторона которой придавала миру смысл, идентичность и определенность, располагалась уже в ином мире¹.

Греческое религиозное мышление свободно могло обратить простое и естественное созерцание природы в метафизически глубокое космическое воззрение, а простое нравственное или правовое понятие — во всеобъемлющее гуманитарное воззрение. Римское же воплощение абстрактных понятий о божестве было для этого слишком прозрачным: бог был одухотворенным, но земным явлением и свое адекватное изображение находил в этом самом явлении, поэтому и «созидаемые человеческими руками стены и идолы могли только исказить и затемнить столь тонкие духовные представления», как кажется, римское богослужение не нуждалось ни в многочисленных изображениях, ни в роскошных жилищах для богов (законы Нумы, кроме древнего символа двуликого Януса, не признавали никаких других персонифицированных образов и предписаний), сами жрецы и понтифики придавали религиозным актам строгую и лаконичную форму нравственного закона.

Абстрактные нормы расширяли сферу применения законов и область «судебного права». Для их толкования открывалось обширное поле деятельности. Алгоритм дедукции вел мысль от общих принципов к конкретным казусам. Религиозная составляющая права оставалась доминирующей. Традиционные ценности и принципы сосредотачивались в границах «квиритского права», новеллы и методы более свободного толкования — в области «права народов». Священное право по-прежнему диктовало свои общие начала в юридической теории и судебной практике. (Совершивший преступление прежде всего подвергался воздействию божественной кары и проклятию, и только после этого к нему применялись санкции светских властей.)

Характерно, что, несмотря на постоянно расширяющиеся территориальные пределы Империи и процесс постоянного заимствования чужеземных богов и обрядов, римскому государству все же удавалось сохранять по преимуществу национальный характер своей власти и своего права (первыми религиозно-юридическими обычаями, которые действительно воспринял Рим, были греческие оракулы и предписания Сивиллиных книг): «Язык римских богов ограничивался немногими словами да или нет и самое большее — выражением боже-

¹ *Uaüm X*. Метаистория. Екатеринбург, 2002. С. 154.

ственной воли, выявленной по результатам метания жребия»¹. Этот лаконизм и афористичность надолго оставались характерными свойствами римского права, облегчая его рецепцию в инородные системы и стимулируя процессы кодификации. Вместе с тем они же делали право довольно неподатливой для философских спекуляций материей, сохраняя тем самым его исконный консерватизм. Закон оставался прежде всего формулой, допускавшей интерпретации в толковании и применении, но строго оберегающей свой первоначальный смысл. Его априорность не нуждалась в дополнительном аргументировании, и это придавало ему заведомо сакральный характер, тем более ярко выраженный, что сферы права и религиозности практически не разграничивались, проникая друг в друга.

Если греки в своей религиозности, а следовательно, и в юриспруденции тяготели к мифам, то латиняне, как кажется, по преимуществу тянулись к вере. В римских культурах наблюдателя поражает кокой-то их местный и домашний характер. Семейные культы и семейная власть составляли важную неразрывную и неделимую «ячейку общества». На более общем уровне римскую религию от греческой, конечно же, отличали ее имманентность и актуальность, дополненные некоторой расплывчатостью общих представлений. Римские божества были некоей объективацией «мировой воли», этого «размытого множества» требующего буквального соблюдения раз и навсегда установленного ритуала, в котором не могло быть пропущено ни одного слова, запечатленного в законах Ромула и Нумы. Чистота и точность ритуала имели здесь первостепенное значение, порождая при этом угрожающую смыслу отвлеченность объективаций. Римский полидемонизм, основанный на обожествлении отдельных знаменательных для человеческой жизни моментов и сил, тем самым разрастался до бесконечности. Подобная актуальная имманентность соответствовала и всей постоянно нарастающей юридической казуальности римского права.

Рудольф Иеринг отмечал, что везде, где право выступает в истории, оно всегда бывает связано с другой силой, которая дает ему как бы печать высшего посвящения, — с религией. Особенностью римского сознания было то, что оно уже на раннем этапе своего становления осознавало противоположность между *fas* (т. е. религиозным началом, принявшем форму права) и *jus* (человеческим установлением, конвенциональным правом). Первое опиралось на волю богов, оно оставалось неизменным, второе — было изменчивым и вполне способным к развитию. Такой дуализм, основанный на аналитических способностях латинского сознания, позволял долгое время сохранять паритет между религиозной и политической сферами римского общества. Для рим-

¹ Моммзен Т. История Рима. Т. 1. СПб., 1994. С. 138, 152, 154.

лян политический союз без религиозного единения вообще был немислим. Боги становились богами государства, их влияние не простиралось далее его границ и расширялось вместе с ними.

Римский интеллектуальный мир был преимущественно миром отвлеченных максим и правил, величественной «машиной», все истребляющей или подчиняющей себе. В этом мире право не было убеждением, мнением или знанием, но прежде всего волей. Только воля могла дать праву то, на чем покоилось его существо, — действительность. Для римского права были характерны два качества — его логическая последовательность и его консерватизм (Р. Иеринг), римлянам была свойственна особая манера примирять всякую неудобную последовательность с практической потребностью, для чего их мышление прибегало к фикциям, фикция, как проективное воображаемое основывается на откровенном парадоксе, форме, в которой «разыгрывается представление в театре мировоззрения», здесь наглядно выражались противостояние между кажущимся и существующим и вся глубинная непоследовательность, искони существующая в мире. Закон непостоянства вещей и иллюзорности видимого приводит к тому, что все, что прежде казалось реальным и окончательным, внезапно проявляет свой преходящий характер и переходит в иную форму и измерение¹.

Факторами, которыми Закон приводился в соответствие с воображаемыми общественными потребностями, Генри Мен считал справедливость, закон и юридическую фикцию. Последняя используется в праве для того, чтобы при изменении содержания и применении закона сохранить «видимость» его неизменности, опираясь исключительно на его буквальное выражение. В отличие от латентного действия фикция «справедливости» как фактор открыто вмешивалась в Закон с целью его более «правильного» применения, и в этом случае основанием всегда являлся авторитет самих принципов справедливости, уже обладавших достаточной степенью «святости»². Но сакральный характер правовых предписаний, однако, наталкивался на «букву закона», которая могла быть по-разному истолкована, но обязательно учтена. Справедливость тем самым проистекала из божественного или природного источника, а буквальная конфигурация были уже инструментом приземленного человеческого разума. Разум же вынужден был употреблять все свое остроумие, чтобы найти средства и пути, которыми могло бы быть достигнуто это необходимое примирение объективной последовательности с возникшей субъективной практической потребностью. Решить задачу помогал консерватизм римского права,

¹ См.: *Ордине Н.* Указ. соч. С. 297.

² См.: *Мэн Г.* Древнее право в связи с древней историей общества. СПб., 1873. С. 20–23.

позволявший, не разрывая ни по форме, ни по содержанию связей с традицией, подчинять правовым нормам и направлять правообразующую силу по обычному пути.

Константин был первым императором, который открыто задал правила для юридического творчества: он игнорировал решения авторитетов и объявил подлинными якобы принадлежащие Павлу сентенции, не знающие ни сомнений, ни колебаний. Юристов-буквоедов он менял на сговорчивых ритором. В конституциях понятийный аппарат перекрывался императорской пропагандой: «манера становится многословной, помпезной и бессодержательной», противоположной точности классиков¹.

Тогда как правовые положения лежали на поверхности, а правовые институты и правовые понятия в процессе своего применения открывались сознанию, направляющие право силы покоятся в самых глубочайших недрах бытия действовали постепенно и хотя и пронизывали собой весь общественный организм, однако не выступали явно. Они не являлись чем-то практическим или собственно правовым фактором, но были только качествами, характерными чертами правовых институтов, некими общими мыслями, которые оказывали определенное влияние на образование практических положений права. Но как только правовые положения покинут повелительную, императивную форму предписаний и запрещений и превратятся в правовые понятия, тогда критика получает возможность обратиться уже к их логической оценке, а не к рассмотрению их практической пригодности. Но это уже будет область формальной осуществленности права, требующей прежде всего легкости и надежности применения абстрактного права к конкретным и частным случаям².

10. «О противоречиях у стоиков»: «неживое право» и фикция

Существовавшая более пятисот лет стоическая школа все это время почти не меняла своих принципов. Идеи стоицизма представляются бесцветными и суровыми в сравнении с учениями греческих классиков, но доктринально они получили не менее широкое признание, чем учения Платона и Аристотеля (Бертран Рассел)³ и со временем захватили даже внимание известных практикующих политиков и правителей. Законы, по которым существует мир, исходят, в представлении стоиков, от некоей верховной силы, которая всем управляет. Это

¹ Альбрехт М. История римской литературы. М., 2005. Т. III. С. 1630.

² Иеринг Р. Дух римского права. С. 62, 66–67.

³ Рассел Б. Мудрость Запада. М., 1998. С. 174.

верховное начало пронизывает мир, являясь для всего существующего имманентной нормой. Стоический пантеизм тем самым делал природу и питаемое ею «естественное» право в их динамике определяющей силой, которая направляет и волю человека. Поэтому эта воля должна была сама собой стремиться к согласованности с миром. Вместе с тем стоики полагали, что добродетель есть сердцевина человеческого духа, делающая его свободным, и что она не зависит от действия высших сил.

Современный метафизик уверяет нас, что мы слишком поспешно представляли стоиков в качестве тех, кто отвергает метафизическую глубину, находя в ней только «адские смеси, соответствующие страданиям» — телам и дурным желанием. Однако их система включала вместе с «этикой физики» и природы еще и саму целую «физику» как учение о «фюзис». «Если страдания и дурные желания суть “тела”, то и благие намерения (например, справедливые договоры) тоже “тела”. Но если отдельные тела формируют некую отвратительную смесь, то совокупность всех тел, взятых как целое, формирует совершенную смесь, космическое настоящее, по отношению к которому зло выступает только как вредное следствие» (Ш. Делёз). У стоиков «физика» категорически противопоставлена логике. Их система держится на парадоксальных противоречиях и антиномиях: одновременно бесстрастности и продуктивности, безразличии и эффективности. События и действия подчиняются здесь иным законам, чем некие телесные причины; и они определяются только их связью с бестелесной квазипричиной. Сам «стоик-мудрец» отождествляется с такой квазипричиной, он как наблюдатель и созерцатель располагается на «поверхности бытия, на прямой линии, пробегающей поверхность». Плутарх пояснял, что «мудрец-стоик» подобен стрелку из лука; поскольку он прилагает все силы не для того, чтобы достичь цели, но для того, чтобы пойти на все, что от него зависит, чтобы достичь этой цели. Тем самым «мудрец-стоик» не только постигает и желает события, но и как бы представляет его, производя тем самым его отбор¹.

В толковании стоиков только мудрец способен к праведным действиям, каковые суть действия, предписываемые Законом, все же остальные заведомо обречены греху. Плутарх замечает по этому поводу, что «стоики делают Закон противоречивым, предписывающим то, чего люди заведомо не способны избежать»². Поскольку все человеческие дела уже осквернены злом, то и вся жизнь есть по сути бессмысленная комедия. Но столь глубокий пессимизм как раз и ведет к обывательскому законничеству, а законничество — к индифферентному

¹ См.: Делёз Ш. Логика смысла. М., 2011. С. 187–194.

² Плутарх. О противоречиях у стоиков. Соч. С. 142.

учению об отсутствии каких-либо степеней у добродетели и порядка: то и другое для стоиков оказывается чем-то вульгарно материальным и малоразличимым. (Противопоставляя свою позицию стоической доктрине, этому по сути «семитическому пантеизму», считавшему божество единственным творцом как благ, так и зол, Плутарх призывает вернуться к пифагорейско-платонической традиции: материя почитается им как чистое ничто, обретающая бытие лишь посредством формы, поэтому и сама материя не может быть причиной космического зла — такой причиной является собственно только движение материи ко злу.)

У стоиков добро и зло оказываются объективными и «нейтральными» космологическими процессами, протекающими в душе, так же понятый как вполне «материальная» вещь. То, что представляется злом, в космических масштабах таковым вовсе не является, объективно служа совершенству мироздания в целом (чего человек не в состоянии увидеть). Существование же физического зла и сопутствующей ему случайности есть только результат дефекта познавательной способности. Когда же проблема зла сводится к проблеме послушания божеству, понятому как личность (как в иудаизме), притом что источником зла мыслится трансцендентная сущность, оно все равно оказывается втянутым в сферу божественного и понимается как одна из божественных сил¹. Причиной любых движений является душа: движений к благу — душа мира, движений ко злу — хтоническая душа, и эта последняя будет злой лишь в том смысле и только потому, что она по существу иррациональна.

Стоический философский индивидуализм, с его пониманием и различением трансцендентного и имманентного, здесь превращался в отвлеченное и «нейтральное» нравственное учение, в принципе не зависимое от религии. Разум побеждал страх смерти, более того, подрывал привязанность к самой жизни и ко всему земному². Он демонстрировал свое господство над чувством и заодно уничтожение чувства как стимула человеческой деятельности: это была философия господствующего эгоизма.

Главной побудительной причиной римской глобалистской всеобщности Р. Иеринг считал тот же эгоизм, ставший основной чертой римского духа: это был, конечно же, мощный мотив, не позволявший вещам и ситуациям долго оставаться самими собой в их естественном развитии и побуждавший их к перемене и совершенствованию. Ни одна часть политической, государственной и правовой жизни не оста-

¹ См.: *Сидаш Т. Г.* Указ. соч. С. 338.

² См. подробнее: *Корелин М. С.* Падение античного мирозерцания. СПб., 2005. С. 63–68.

лась, как это доказывает состояние всех институтов, предоставленной самопроизвольному движению, ни одна не покоилась на миссии, не связанной с традицией, — всюду высказывалось стремление «привести к сознанию высшее начало и провести это с самой строгой последовательностью в частностях всех правил, форм, символов»¹. Римляне всерьез воспринимали лишь то, что имело видимую цель. Сама их религия руководствовалась мотивом целесообразности и эгоизма: они чтити богов не за то, что те боги, но за то, что они обеспечивали им свою помощь. С богами заключался договор, обязывающий обе стороны. Еще в древности римлянам удалось перенести понятие о праве из области души и чувства в область рационально рассчитывающего разума, сделать из права независимый от влияний мимолетного субъективно-нравственного взгляда внешней механизм, «объективный, но поддающийся регулированию». Это овнешнение и объективирование означало победу идеи целесообразности над субъективным чувством нравственности. Тогда же и установилось господство отвлеченного правила, когда отдельный случай стал приноситься в жертву всеобщему правилу²: Иеринг называет это тиранией юридической дисциплины, где правила применяются ради самих правил. И эта дисциплина требовала не столько справедливости, сколько целесообразности.

«Fas» означает «слово богов» или божественный Закон, отличный от «jus». Это был символ власти слова, действующего в отрыве от человека как его источника, власти магической. В безличной речи зримо выражалась воля богов, которые изрекали, что людям дозволено или не дозволено делать, и доводили до человека эту свою волю через посредство толкующего ее жреца. Здесь проявлялась таинственная и сверхчеловеческая власть слова, нечто небывалое и потрясающее; «jus» же выражал только сущность права — не деяние, но изречение выступает в нем как составляющая права. Понятие это весьма близко понятию «клятвы» или «присяги»: произнося их, творят само право³. Только в соприкосновении с божественным возможно (при посредстве жреца) воспринять и истолковать существо права, и тогда это будет справедливое решение. «По заслугам нас назвали жрецами, ибо мы заботимся о правосудии, возвещаем понятия доброго и справедливого, отделяя справедливое от несправедливого, отличая дозволенное от недозволенного»: вообще правосудие есть познание божественных и человеческих дел, наука о справедливом и несправедливом (Ульпиан).

У стоиков Зевс (Юпитер) выступал олицетворением «мировой души» — «направитель и распорядитель» всего сущего, и если добро-

¹ Цит. по: *Иеринг Р.* Дух римского права. С. 283–284.

² Там же. С. 289.

³ См.: *Бенвенист Э.* Указ. соч. С. 300, 323.

детель в человеке совпадала с его разумом, то она тем самым связывала его и с разумом всего космоса, возвышала его над статусом конкретного человека, делая «гражданином мира»: абстрактный человек и абстрактная мораль уходят здесь из сферы социального и политического в закрытую область индивидуального морализаторства.

Настоящий Закон оказывается заключенным только в душе человека и отнюдь не соответствует и тем более не тождествен внешним законам и правам. (По мнению некоторых современных психоаналитиков, право в таком толковании более приближалось к табу, чем к этике, еще и с той разницей, что табу грозит неопределенным злом и с неопределенной стороны: «Если это неопределенное наказание не выполнялось, тогда оно возвещалось со стороны сообщества, и так создавался переход от табу к закону»¹.) В диалоге «О законах» Цицерон вновь развивает тему нравственного и юридического «очищения». Люди несут настоящие наказания за свои преступления вовсе не по суду — их больше тревожат и преследуют фурии, но уже не с пылающими факелами, как это изображается в трагедии, а угрызениями совести и мучительным сознанием содеянного зла. Это и есть голос «естественного» права. Но если справедливость заключается только в повиновении писаным законам и «установлениям народов», то этими законами будет пренебрегать всякий, кто полагает, что так будет ему выгодно (ведь сами философы утверждают, что все следует измерять выгодой); если же справедливость не проистекает из природы, то, значит ее, и вовсе не существует.

Раз закон может создавать право из бесправия, то почему же он не может создать благо из зла? Видимо, потому, что у человека есть только одно реальное мерило, позволяющее отличить хороший закон от плохого, — это природа. Руководствуясь ею, отличают не только право от бесправия, но и вообще все честное от позорного². Весь процесс истолкования Закона понимался как процесс поиска истины. Только осязаемое можно принимать на веру, и эмпиризм права фактически перерастает здесь в его натурализм: природа римлянином воспринимается «на ощупь», а не глазами, как у грека. Ритуал и ордалии насыщаются чувственным материализмом. Ауспиции становятся последним формальным моментом для того, чтобы признать юридическое решение законным, и воля того, кто выносит решение, имеет здесь большее значение, чем само полученное знамение. Сакральное оказывается не магической силой, помещенной в самом объекте, но имманентным юридическим качеством, которым сам этот объект обладает³: исполь-

¹ Ранк О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 143.

² Цицерон М. Т. Диалоги о законах. М., 1996. С. 104–105.

³ Штайд Д. Религия римлян. М., 2006. С. 36.

зование жестких и неизменных формул, кажется, имело целью придать «телесность» самому процессу правоприменения. Дж. Вико полагал, что «достоверное» применительно к справедливости возникло еще в «темные» времена, начавшись с установления приоритета тела. Когда же появляется артикулированная речь, оно постепенно переходит на достоверные идеи, т. е. словесные формулы. И только значительно позже разум остановится на выборе самой истины, устанавливаемой из фактов, ведь «истина – это формула, свободная от каждой отдельной формы» (Варрон). Истина обязательно изрекается, иначе она будет неявной: и только в оракуле она становится сама собой.

«Принцип предостережения» (предвидения искомого результата) характеризуется двойственностью. Его питает, с одной стороны, идея всеобщего «естественного закона», с другой стороны, этот принцип обладает нравственной универсальностью, поскольку действует повсюду и сохраняет силу на всех уровнях (от семьи до государства). Его нравственный потенциал есть только продолжение Закона, стихийно действующего в мире и дающего начало реальности. «Процедура “предостережения”, зажата между космологическим началом (которым она вдохновляется) и нравственной необходимостью (в которой она находит свое выражение), не может приобрести чисто политического характера». Вот почему так трудно бывает превратить ее в устойчивый институт¹. Оракул же не может однозначно восприниматься как законодательный акт, хотя сами политические действия и согласовывались с его предписаниями.

Различение внешнего и внутреннего приходит в античную юриспруденцию вместе с разделением на объективное и субъективное право. Феноменологизм, присущий стоической философии, обусловил отстраненный, «нейтральный» характер объективного права. Надмирный взгляд философа как бы со стороны наблюдал за движениями Закона, не затрагивающего сущности бытия, которую составляла добродетель. Право остается неживой и чуждой материей, противоречащей даже природе вещей. Аскеза гасила жизненный порыв, а скептический разум отрицал наличие смысла: отстаивая свои субъективные права, личность должна была терпеть и сопротивляться слепому и бессмысленному давлению внешнего Закона.

В отличие от платоновской «идеи» такая установка сознания, как стоический «лектон», казалась неким «безразличием», о котором вообще нельзя было сказать, существует оно или не существует: это было нечто, подобное категории «истинности», которая, в отличие от «истины», всегда абстрактна и неконкретна. Оно было лишено субстанциональности, но зато демонстрировало мыслительную подвижность.

¹ См.: *Жюльен Ф.* Указ. соч. С. 113.

По сути же оно противоречило традиционной «телесности» античной истины. Умопостигаемый «лектон» позволял устанавливать ложность или истинность вещей, сам при этом оставаясь нейтральным. (А. Ф. Лосев тонко подметил определяющую роль этой категории во всей мыслительной системе стоиков. Она являла собой только внешний рисунок, формальную структуру, более или менее полную картину происходящего, но не само это происходящее в его субстанциональных и действующих причинах¹.)

Стоический же Логос был совмещением всеобщей структурной закономерности и всеобщего рокового предопределения (всеобъемлющим элементом, совмещающим случайность и закон, здесь оставался Гераклитов «художественный огонь»), природа же рассматривалась стоиками вполне имманентно на основе собственной внутренней логики. Очевидно, что столь трансцендированные понятия, используемые стоиками, не могли не придать позднеантичным представлениям о Законе исключительно умозрительные и абстрактные черты.

Вселенная у стоиков есть «тело», но тело специфическое – нереальное или мнимосуществующее; вселенная – поэтому фикция, «лектон», поскольку она бестелесна. Реально существующими являются только отдельные вещи (напротив, у платоников всякая конечная вещь существует лишь постольку, поскольку существуют Единое и вселенная), но и они непричастны сущности истинно сущего, поскольку тленны: следовательно, «ничего нет, и это – состояние всего, которое и есть ничто». Из области этически-оценочной («добро – зло») дуализм здесь незаметно перебирается в область онтологического. Но и после этого фикция должна была все еще ощущаться вполне «телесно», чтобы оставаться достоверной: а так как люди по природе склонны стремиться к истине, то там, где они не могут ее действительно достичь, они придерживаются достоверности (Дж. Вико).

«Телесность» права у стоиков менее ощутима, чем в древней юриспруденции. Там ощущение уже было подтверждением присутствия истины, у стоиков оно свидетельствовало только о достоверности наличия. В древней юриспруденции веру в истинность питал миф, у стоиков достаточно было фикции. В ходе процедуры манципирования издревле говорили «рука», вместо абстрактной «силы» рука означала здесь «власть», ощутимую и конкретную; при совершении обряда стипуляции из рук в руки передавался символический узел, которым Юпитер некогда приковал гигантов к пустующим землям; торжественными словами (а по началу «телесным взятием во владение») была заменена фиктивная сила виндикации. Вместо непонятных абстрактных форм в юридических процедурах использовались или изображались

¹ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 105–119.

персонализованные телесные формы, например маски (личность персона), которые иногда символизировали собой целые семьи или корпорации и становились «законом дома» или «юридическим лицом». Вико замечает: «Создатели римского права еще не понимали интеллигибельных универсалий и создавали вместо них фантастические универсалии, и как впоследствии поэты искусственно выводили на театр персоналии и маски, так раньше они естественно выносили “имена” и “личности” на форум». Древняя юриспруденция оставалась насквозь поэтической: она представляла совершившееся несовершенным и несовершенное совершившимся, живых — мертвыми, а мертвых — живущими в их наследстве. Она ввела большое число «масок» без субъектов, «созданных фантазией права, стремясь найти такие мифы, которые сохранили бы за законами их важность, а для фактов указывали бы соответствующее право». Все фикции древней юриспруденции на самом деле были замаскированными истинами, а формулы законов из-за своей строгой ограниченности назывались *capitula*, т. е. способностью находить словесные тонкости и формулировки. Истолкователи права стремились сразу к двум целям — сделать его нераздельным и вечным: ведь «если отпадет цель закона, отпадет и закон». Цель закона — это «равная полезность причин», которая может отпасть (в отличие от этого смысл закона означает соответствие закона факту и обстоятельствам, над которыми этот смысл господствует). Но формула «время не является фактором основания или распада права» означала, что время не создает и не кладет конец праву, но является лишь доказательством того, что тот, кто обладал правом, сам пожелал от него отказаться¹. Рационализм оказался самым привлекательным аспектом в стоической философии права. Казалось, что при его посредстве возможно выстроить четкую систему смыслов, отказавшись от спонтанных и иррациональных эмоций и страстей. «Прозрачное и неживое» право оказывается включенным в целую цепочку фикций, что позволяет ему существовать в любой ситуации и демонстрировать свой «нейтралитет». Но именно он парадоксальным образом придает такому праву революционный характер, когда его лозунгом становятся аполитичные «добродетель» и «законность». (Такое право примет свой по-настоящему реальный облик только в «фиктивном теле» государства, после того, как будет революционным путем преодолена ситуация «двух тел властелина (сакрального и физического)»: с превращением монархии в демократию носителем «бессмертного» политического тела станет народ. Но граница, порог между «физическим» народом, который подчиняется праву, и «идеальным» народом — сувереном, который сам «создает закон», по-прежнему остается той же,

¹ См.: Вико Дж. Указ. соч. С. 428—433.

что была между человеческим и политическим, сакральным телом властелина. Закон создается представителями «реального народа», но от имени «идеального народа»: скачок от одного к другому как раз и выражен в процессе законодательства¹.)

Фикция позволяла стоикам принять и легитимировать любые реальные преобразования, формируя особый «юридический мир» и отвлеченное, но логически завершенное «юридическое пространство». Она одинаково эффективно могла работать как в границах божественного, «естественного» или позитивного права: это великое изобретение существенно повлияет и на всю дальнейшую политическую историю.

Стоическое представление о фикции заключалось в том, что она как нечто несущее представляла собой проявление небытия. Фикция искренне относилась к небытию как к своей настоящей сущности. Фикция размывала непоколебимую и формализованную основу традиционных законов. Природный же закон стоиков, «логос», управляющий миром, выступал как промысел и судьба, как непрерывная цепь причин и следствий: (необходимость и судьба здесь явно отождествлялись). Но право несовместимо как с предопределением, так и с отвлеченным детерминизмом. Стоики противопоставили им, как им казалось, вполне живое, или «естественное» право. Можно было уступить природе, но не судьбе: «ход вещей», эта грандиозная фикция, впервые сформулированная стоиками, предполагала неизбежные уступки как природе, так и «естественному» порядку. Натуральным, «естественным» и «нормальным» считали нормальное состояние юридического акта, не требующего изменений, противоречащих его характеру, и тем самым угрожающих сделать его недействительным. Фикция оказывалась инструментом сохранения правовой реальности: гераклитова убежденность в том, что человеческие право и правопорядок должны подчиняться естественным космическим закономерностям, была воспринята здесь вместе с приоритетным значением одной из обоготворяемых им стихий – всепоглощающего и светоносного огня. (Посидоний вновь обратится к гераклитовской теме «огня» как светоносного начала, позже продолженной уже христианскими богословами: «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (ап. Иоанн. 1, 5).

11. «О противоречиях у стоиков»: «естественное» право и справедливость

Сама воля человека находит необходимое ей правило для своих действий в природе. Эпиктет был убежден, что в мире нет ни добра, ни зла: мы сами превращаем по нашему желанию вещи в добрые и дурные, тем

¹ Бибихин А. Указ. соч. С. 30.

самым снимая ответственность с провидения. Если заблуждением пользоваться рационально, то даже оно принесет благо. И если право божества на нашу любовь основано на ниспосылаемом им распределении благ и зол, то значит, и божеством может стать всякий, кто как «государь способен произвести такое же распределение»: вот почему божеские почести оказываются людьми тем, кто имеет власть над внешними вещами.

Здесь, как представляется, и лежал тот духовный корень деградации, в которую впадает духовный Рим в эпоху цезарей (позже Боссюэ повторит подобную же аргументацию, попытавшись доказать, что все повелители — божества, так как подобно Богу они тоже обладают властью распределения благ и зол. Поэтому им должно повиноваться как самой справедливости¹), зло не существует реально, но только в воображении, которое принимает боль и смерть за само зло, однако разум и воля, поправляя воображение, устраняют это зло: «Как не ставят цель для того, чтобы не достигнуть ее, так и сущность зла не существует в мире» (Эпиктет). Зато само воображаемое становится источником материальности, оно, являясь частью природы, взаимодействует с нею, превращая фантомы в осязаемые вещи. (Так, в римской религии души покойных, материализуясь, могли свободно посещать и действовать в этом мире, требуя для себя достойного уважения и жертв².)

Одобрение природы и всего того, что она производит или уничтожает — вот та идея, которую Марк Аврелий развивает до логического конца. Гераклитов «поток вещей» не поддается регулированию, и сама свобода поглощается им: «Материя бежит, течет, подобно реке, душа только сон или дым». Мир, как и человек, не имеет будущего, ведь абсолютная необходимость, в которой пребывает мир, так близка абсолютной случайности. Слепой Закон, господствующий над вещами, почти совпадает с беззаконием, непостижимость рока дополняется непостижимостью случая. Марк Аврелий сравнивает вселенную с надоевшей театральной пьесой, смерть является в этой ситуации успокоением от бесцельного напряжения жизни: у стоиков было «слишком сильно чувство идеала для того, чтобы они могли удовлетворяться реальностью вещей, которая была для них отвратительна. И у них не было достаточной силы для того, чтобы направить ее для достижения этого идеала»³.

И Цицерон опирался на чисто стоические представления о тождестве высшего блага с нравственностью и о признании нравственно совершенного поведения соответствующим «жизни согласно природе». «Природа» и здесь получала двойное значение как понятие,

¹ См.: Гуйю Ж. М. Стоицизм и христианство. М., 2007. С. 27.

² См.: Клеман К. Жизнь мертвых в религиях человечества. М., 2002.

³ Гуйю Ж. М. Указ. соч. С. 33.

включающее все свойства человеческого существа, и как приведенная в порядок совокупность всего существенного. Норму совокупного действия всех способностей человека Цицерон видел в существовании вечного и объективного порядка, основанного на божественном духе Закона, из которого выводятся все человеческие законы. Тем самым он сознательно отождествлял «божественный закон» и «закон природы», и вслед за ним и ряд римских писателей периода Империи стали подчеркивать эту повелительную силу заложенного в человеке нравственного требования. (И только постепенно в этом процессе стало меняться само представление о «природе» — под ней начали понимать не идеальное совершенство и развитие, но ту внутренне пустую и «испорченную природу», на которую указывает наш опыт: природа вдруг оказывается не идеалом нравственности, а ее противоположностью, а сама нравственность остается только дуальным соединением реально-го и идеального в человеке¹.)

Марк Аврелий и Плотин, воспитанные на греческой традиции, вслед за Платоном верили, что подлинный мир весь одержим злом, а человеческая деятельность в нем представляет собой нечто абсурдное. Но зло космоса есть явление видимое и тем самым противопоставленное некоему невидимому и благому божеству, статусу или личности, находящимся за его пределами. Радикальный дуализм предполагал трансцендентность. Однако классический стоицизм не желал признавать трансценденции подобного места или личности, поскольку сам он являлся только «одноэтажной системой». Там, где видимый космос противостоял Богу, принцип противопоставления предполагал неизбежное наличие материи или «тьмы», не созданной и сопротивляющейся божеству. Возможным было также появление и некоего злого личного начала или «планетарных демонов». Такое понимание материи как источника зла и независимого принципа имело под собой как греческие, так и восточные корни. Но если в персидской и манихейской вере мир был театром непрекращающегося конфликта добра и зла, то христианская, гностическая и герметическая концепции стремились представить его уже переданным в полную власть зла. Гностик Валентин полагал, что мир создан по проекту некоего «невежественного демона», Ориген считал, что его создателем является «бестелесный ум», который злонамеренно обратился к худшему; стоики же говорили об опасном для души «принудительном служении природе»².

Тезис о принудительном служении подчеркивал отчужденность человека не только от трансцендентальных инстанций, но и от самой

¹ См.: *Иодль Ф.* История этики в новой философии. М., 2010. С. 22–28.

² См.: *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 33–34, 37–48.

природы. Только внутренний мир и собственная воля остаются в распоряжении человека. Все окружающие его законы чужды и враждебны душе. И если сама жизнь ничего не стоит, то что же говорить о природе и человеческом общежитии? Предельный индивидуализм, странным образом встроены в космополитическое мирозерцание, вел стоиков к столь же предельному нигилизму и акосмизму.

У стоиков само божество оказывается началом всякого зла: ведь оно либо не справляется с задачей по его предотвращению, либо допускает зло сознательно. В космосе господствуют казуальность, провидение и судьба, поэтому сам Зевс оказывается одновременно причиной и порока, и наказаний. Эта идея, возросшая на почве еще семитических идеологий, предполагала, что само божество создает злодеев только с одной целью — прославиться и расправиться с ними, — такой поворот мысли свидетельствовал о все еще господствующем в стоицизме «ваальном» понимании божества. Во всяком случае представление о нормативном для человека рабстве богу не очень согласовывалось с эллинистическим представлением об олимпийской божественности.

В ситуации «мирового пожара», учат стоики, Зевс пожирает, подобно Ваалу, всех остальных богов, которые как бы «сворачиваются» в нем, явно тяготея к самоубийству, — этот духовный мотив позже приводит к учению о растворении в божестве или ипостасном с ним единстве. Плутарх, один из первых серьезных критиков стоицизма, подметил рано проявившееся абсолютное безразличие стоического божества к нуждам людей: «телесный верховный бог, делающий и добро, и зло, человекоподобные ваалы; промысел, занимающийся, с точки зрения мудреца, пустяками на лежащей во зле земли, — вот как выглядела в главных чертах семитическая идеология глазами эллина»¹. У стоиков добродетель только в самой себе могла найти конечную цель, поскольку она санкционировалась сознанием. Божественное воздействие на мир осуществляется по необходимому и неизменному закону, все явления находятся во «взаимном сцеплении», и никакое внезапное изменение не нарушает гармонии целого. (Христианство же предполагает, что божественная иерофания обнаруживает себя как раз в неожиданных изменениях, вносимых в обычное и рутинное течение явлений, в нарушении стабильности мирового порядка, в чрезвычайных ситуациях, чуде.)

«Стоическая гордыня», по выражению Паскаля, не позволяла выражать им свой страх перед божеством, наказания стоик мог ожидать не от божества, а от самого себя и своей совести. Пропитавшая стоицизм «философия независимости» ослабляла его религиозный пietet (Тертуллиан говорил, что «философия — патриархия еретиков»), при-

¹ См.: *Сидаш Т. Г.* О полемике Плутарха со стоиками // *Плутарх*. Соч. СПб., 2008. С. 310–311, 316.

знавая власть, философы сами же презирали ее и, в отличие от христиан, не желали считать ее представителем Бога на земле. В отношении же толпы стоическое высокомерие проявлялось еще откровеннее: «созерцающая истину душа философа может в случае нужды принять отчасти заблуждение. Между степенью света истины и глазом толпы есть некоторое взаимоотношение, ибо глаз не переносит без ущерба чрезмерного света» (Синезий). Надменность была основой психологии стоицизма. Воля создана для того, чтобы проникнуть в разум другого, не привязываясь к его индивидуальности. Разум универсален, и его универсальность рождает «человека вообще». А для того, кто протестует против несправедливостей природы, всегда есть один ответ: «это — естественно».

Пороки и добродетели у стоиков имели вполне «телесный» характер, так же как фантазии и воображение. Подобная материальность и пассивность души в познании вырастали из некоего базового переживания, также свойственного семитическому мировоззрению, являясь гносеологическим аналогом «религиозного рабства, политических тираний, мифологических ваалов, и потому она совершенно естественна для стоиков», — отмечал Плутарх. (Стоическая онтология определяла не сами сущности вещей, но только их наличные состояния, явления и феномены, даже теология составляла только часть всеобщей «физики».) Казалось, весь строй религиозной мысли Востока подготовил стоическую интерпретацию власти и Закона. «Раб — грешник», который по своей сути ничто, спасается всемогущим Ваалом, существом трансцендентным и инородным по отношению к человеку. Единственным понятием, указывающим на возможность сохранить хоть какую-то форму устойчивого состояния, оказывается в этой ситуации именно понятие Закона, строго регламентирующего отношения человека и божества. Тот же Закон выделяет человека из природной среды и отделяет его от безразличной к нему природы: «Везде, где мы встречаемся с тем или иным законничеством, мы встречаемся также и с отчужденностью от природы. У стоиков, у которых бог был космосом, Закон мог быть только строго природным законом»; у них природа и космические боги понимались как нечто организующее жизнь, но только космическую, а не человеческую жизнь¹.

Для стоиков сама природа — это рассудок и сопутствующие ему «логосы», заключенные в вещах, поэтому и жизнь согласно природе есть жизнь, согласная с добродетелью. Отчуждение природы от собственно жизни, столь свойственное стоицизму, было связано с уверенностью в том, что душа получает жизнь именно от Бога. При этом Эпиктет и Сенека уничижительно сравнивали жизнь с театром: «Помни, что ты

¹ См.: *Сидан Т. Г.* Указ. соч. С. 321, 327–328.

только актер в комедии, которая разыгрывается так, как угодно господину... Твое дело — хорошо сыграть свою роль, данную тебе, но выбрать ее — дело другого». (Эта фаталистическая теория стоиков будет тонко интерпретирована затем Паскалем: внешний мир и его законы представлялись им только декорацией, за которой существовали люди «не от мира сего». Кесарево законодательство было для стоиков (и для христиан) только не проникающим в душевную глубину внешним и чуждым воздействием.)

Под свободой стоики также понимали скорее разум, чем волю. Их созерцательная свобода ограничивалась пониманием или познанием, но не действием: «Сначала пойми, затем терпи и воздержись», воля низводилась к вещам, становясь их «логосом», столь же пассивным, как и сами эти вещи, — пассивный натурализм не допускал бесконечного могущества воли. Эту волю, по выражению Марка Аврелия, стоики хотели бы сосредоточить в самих себе, сделав ее конечной и ограниченной: «Мудрый человек должен подобно Солнцу, освещать все, распространяя возможно больше света, ибо такова его природа; но он не должен заботиться о тех, которые принимают или отвергают его свет» (Марк Аврелий).

С понятием природы часто связывалась мысль об упрощении и обобщении воспринимаемого разумом, поэтому простота, симметрия и ясность стали считаться отличительными признаками и для хорошей юридической системы, а склонность к запутанному языку, многочисленным обрядностям и бесполезным тонкостям окончательно исчезает из юридического лексикона¹. Построение системы норм римского права осуществлялось по принципу *supra nationes* — над нациями — и претендовало на значимость для всего пространства Империи, локализация законов сохраняла только характер сакральной ссылки, все менее связанной с реальностью. Всеобщая проекция закона (*ius*) обуславливалась не только демонстрацией мощи, но и его внутренне разумной структурой. Оказалось, что «империя и ее космополитический закон представляли как удачно совмещенные самим провидением с побеждающей христианской религией, — противницей... римской религии»: и Тертуллиан стал главным защитником этой идеи². Когда же национальная религия все же была удалена из этого синтеза, то тем самым и из римского закона удалился его божественный смысл и взамен был оставлен только смысл земной. И все же закон оставался основной святыней античного мира, тождественной идеалу совершенной жизни. Этическим идеалом греко-римской культуры долго

¹ См.: Мэн Г. Древнее право; его связь с древней историей общества. СПб., 1873. С. 41–43, 45.

² Качаори М. Геофилософия Европы. М., 2004. С. 111.

еще была идея государства и законодательного совершенства, справедливости как цельной закономерности: Платон вполне мог бы назвать свое «Государство» «Законами», поскольку для него государство и было самым воплощением закона, порядка, меры («симфонии» и «симметрии»).

Космополитические взгляды стоиков вполне согласовывались с идеей *jus gentium*, а право народов в связи с этим представлялось главным источником «естественного» права, принципы которого также были универсальны. Эта правовая система была навязана Риму разными политическими обстоятельствами, но подошло время, когда *jus gentium*, прежде считавшийся только незначительной частью *jus civile*, превратился в систему, ставшую надолго образцом вообще для всякого права: «Кризис наступил, когда греческая теория естественного права была приложена римлянами к праву народов». (Ульпиан говорил, что юриспруденция — это знание вещей божественных и человеческих, знание того, что справедливо и несправедливо, Павел был убежден, что естественное право совпадает со справедливостью, гражданское — с общей пользой. Сопоставляя гражданское право с «правом народов», Цицерон делал вывод о том, что то, что содержится в первом, может не содержаться во втором, но что есть во втором, должно содержаться в первом. Основой того и другого при этом оставались верность слову, взаимное доверие и ритуальные формулы.)

На жизнь, согласную с природой, стали смотреть как на конечную цель создания человека. Необходимо было стать выше беспорядочных привычек и грубого самоугождения, свойственного толпе, подняться до высших законов деятельности, соблюдение которых давалось только путем самоотречения и власти над собой. В числе первых учеников греческой стоической философии оказались и римские юристы. Стоическая философия с ее закрытой логической системой и парадигмами, исключая какое-либо воздействие иррациональных и стихийных моментов, вполне устраивала рационализм правоведов.

Но «закон природы» появился задолго до всех писанных законов. Все правовые начала следовало выводить из этого мерила права и бесправия. Он — нечто особо важное, управляющее всем мирозданием через мудрость повеления и запрета: с помощью природы отличали не только право от бесправия, но и вообще достойное от недостойного (Цицерон). Соединительным логическим звеном между понятиями права народов и естественным правом стало понятие справедливости. Оно когда-то формировалось под влиянием пифагорейских представлений о равном делении чисел и физических величин, позже трансформировавшись в умозрительное представление о равенстве перед законом, которым так гордились еще греки. Именно тенденция к уравниванию стала характерной и для римского «права народов».

И здесь с природой связывались известные представления о симметрическом порядке, который первоначально виделся в системах прямых линий, равных плоскостей и соразмерных пространств, что позволяло стоической философии сделать Закон универсальным логическим и космическим принципом, типовым порядком мира и природы, законом разума. Ее «естественный закон» стал выражением божественного порядка и провидения, управляющего миром. Значимость положительных законов для стоиков определялась только тем, насколько в них был выражен «естественный закон», а римские юристы развили это положение до уровня четких формул и афоризмов. Учение о «естественном праве» тем самым значительно расширило и сферу действия принципа Закона и подняло его ценность¹. Вильгельм Дильтей подчеркнул, что именно стоической школе удалось связать упрощенную телеологическую метафизику с идеей «естественного права». Позже римские юристы осуществляют эпохальное объединение умозрений о «естественном праве» с позитивной юриспруденцией.

В политическом плане совокупность всех разумных существ рассматривалось стоиками как мировое «государство», в состав которого входят отдельные государственные единицы и которое живет по единому Закону в качестве всеобщего «естественного закона», возвышающегося над всеми частными политическими правопорядками².

Итак, мир стоиков – это одно большое «государство», имеющее единый Закон. Однако настоящее государство находится на небе, а все, что находится на земле, не настоящее. Взаимное недоверие приводит к тому, что люди не довольствуются только установлениями природы, а называют законами то, что отвечает интересам только некоторого числа их единомышленников. Однако законы отдельных государств на самом деле являются лишь частичными добавлениями к единому «природному закону» (Филон Александрийский), и еще Аристотель утверждал, что «естественное» право повсюду имеет одинаковое значение и не зависит от его признания или непризнания (Никомахова этика. V, 10), оно обеспечивает связь небесного и земного, божественного и человеческого права. Цицерон к этому добавлял: сам «естественный» закон уже божествен и обладает силой, повелевающей осуществлять правильное и запрещать неправильное (О природе богов. I, 36). «Естественное» право космополитично по природе, его пространство становится весь мир (и стоики описывали его как «единый Город»).

Универсальное право превращалось в «право для права», его принципы оставались неизменными навечно: «Законам свойственно то,

¹ *Вышеславцев Б. П.* Указ. соч. С. 35–36.

² *Дильтей В.* Введение в науки о духе. М., 2000. С. 537–538.

что они распространяются на лица и на дела, которые и в будущем будут подобны нынешним» (Тертуллиан). «Нет ничего нового под Луной». Универсализм стоического Закона, нечеткий и аморфный, охватывающий весь космос, сыграл важную роль не только в закреплении идей космополитизма. Он питал веру в вечное и определяющее существование правовых норм и возможности творческого и конструктивного воздействия на них. Родилась «идея права», не совпадающая с самим правом. Была заложена основа для апофатического восприятия Закона, который не поддавался иным определениям. Идея единства получила здесь свой надолго сохраняющийся приоритет над казуальностью и раздробленностью правовых предписаний и императивов. Наконец Плотин завершил стоические поиски космологического единства, окончательно оформив его в своем представлении о «мировой душе». Чтобы избежать противоречия между единым и множественным и того расплывчатого понятия Закона, который стоицизм предоставил в распоряжение римского права с его устойчиво абстрактными принципами¹, Плотин удваивает категорию этого единого, различая в нем «первоединое», истинное и чистое, и «второе единое», более низкого ранга; и Дамаскин также не видит другого выхода, как удвоить «первоединое», различая само единое и уже выше него стоящее «невыразимое». На этом позже будет строиться и все мистическое богословие восточной Церкви: уже греческая мысль исходит из предположения о невозможности какой-либо предикации божественного, создавая новые «ипостаси» истиной реальности, которые поднимают ее все выше и выше на пути трансценденции².

12. «Свет» и «тьма» у гностиков: второе рождение нигилизма

Слово «свет» вместе с глаголом «просвещать» в гностической лексике занимало самое видное место. О «мистериях света», крещении «светом» много говорилось в трактате «Пистис София»: гностические мистерии, подобно огню, пожирали человеческие грехи, способствуя освобождению духовного «света». Такое магическое очищение было по сути порожденным верою алхимическим процессом (на что очень мотивированно указывал К. Г. Юнг). Гностицизм – мифологическая система, в которой символ «света» (а именно «света познания», просвещения) играл особую роль. Здесь проблема «света» сумела сочетать в себе как астрологические выкладки халдеев, так и восточные ри-

¹ На чем настаивал А. Н. Уайтхед, см.: Избранные работы по философии. С., 1990. С. 67.

² Жюльен Ф. Указ. соч. С. 272.

туалы очищения. Она до пределов была насыщена символикой восхождения и падения, сложными иерархическими представлениями о месте и роли «властей», «престолов», «сил» и архонтов. (Своеобразным является принятое в валентианской школе гностиков противопоставление силы «небесного света» и «огня незнания», притаившегося у самых корней сущего и готового воспламениться и поглотить весь мир.) В этой трактовке силы, творящие мир, не зависели от индивидуальной человеческой воли: Фортуна, Рок, Судьба, расстановка звезд, воля и ошибки самих богов делали человека беспомощным в мире, куда он был случайно заброшен. Закон для него существовал здесь как нечто данное. Мир был устроен без участия человека. Сама деятельность людей уже была предуготовлена непознаваемыми для них силами. Поэтому поиск объективной справедливости в этом мире оказывался делом неблагодарным: следовало действовать так, как уже было предписано, и уже в этой законоустановленной сфере искать смысл. Навечно оставаясь только частью природы, человек должен был повиноваться ее законам, оставляя установление идеальных смыслов божеству.

Пессимистическое чувство бытия нарастало вместе с пространственным ростом империи. Но имперский закон, при котором личность неожиданно обнаруживала себя в ситуации экзистенциальной изолированности и заброшенности, одновременно был и актом высвобождения некоей внешней и прежде недостижимой силы. Для нее космический Закон, который утверждал мир, казался только ужасным исполнителем судьбы. Само понятие Закона находилось теперь под формирующим влиянием различных аспектов — он воспринимался как закон естественный, политический и нравственный одновременно. Поэтому ниспровержение самой идеи Закона, номоса неизбежно приводило к этическим последствиям, в которых нигилистический подтекст гностицизма становился особенно очевидным. Это вело к отрицанию всякой объективной нормы вообще, такой антиномистический гносис проявлял грубость и наивность; новая трансцендентность, отчужденность от мира уже не были сущностью или причиной мира, но лишь его отрицанием: «Трансцендентность, извлеченная из любой нормативной связи с миром, равна трансцендентности, потевявшей свою действенную силу».

Воздаяние помогало человеку восстановить порядок, расстроенный ангельско-демоническими силами, «уберечь от гибели скрытую в материи частицу божества и уйти от осуждения роком, который направляет движение звезд, элементарных духов космоса»¹. Духовное искупление предполагало преодоление всякой юридической нормы. Но

¹ *Донини А. У истоков христианства. М., 1989. С. 134.*

если нет номоса, эманлирующего из самого Бога, значит, нет и закона для природы, следовательно, нет ни одного человеческого действия, которое выступало бы как часть естественного порядка. Доведенная до отчаяния свобода выражала в этой ситуации скорее страх, чем радость. Душа, выступающая как часть естественного порядка, созданного неким некомпетентным и самонадеянным Демиургом, чтобы сковывать чуждый дух, в нормативном законе проявляется как «орган управления» теми объектами, которые законно являются лишь его, Демиурга, собственностью. То, что не имеет природы, не имеет и формы. Только то, что принадлежит порядку природы, может иметь собственную природу: только там, где существует целое, существует Закон. В протестующем гностицизме это было верно лишь для «психе», принадлежащем космическому целому: «психический же человек остается верным кодексу законов и старается быть справедливым, т. е. регулировать созданный порядок и тем самым играть заведомо предназначенную ему роль в космической схеме.

Но человек «духовный» стоит выше всякого закона и за рамками добра и зла, Закон для него не выходит за пределы его «познания»: ведь «то, что делает нас свободными, есть познание того, кто мы были, чем мы стали; где мы были, куда мы заброшены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение и что — возрождение» (Климент Александрийский)¹. Гностический пессимизм, несомненно, питался прежде всего экзистенциальной мистикой восточных культов и иудейской эсхатологией. От стоиков он воспринял как космологические представления, так и экзистенциалистскую сосредоточенность на индивидуальной душе. Религиозная централизация в нем была завершена, хотя при этом и была категорически скорректирована так и неразрешенным дуализмом персидского толка.

На Востоке тоже верили, что настоящее познание дает реальную власть и соответственно опасались попадания этой власти в ненадежные руки. Только самым достойным и посвященным она могла быть вручена. И здесь в основе таинственного познания уже лежала идея мирового дуализма символов «света» и «тьмы», гармонии и хаоса, активного и пассивного (во всех религиозных культах сохранялся образ «света», символа света духовного. Образ «воды» как непознаваемой, неизменной сущности был символом первичного элемента — инертной материи).

Гностическим учениям также было свойственно категорическое противопоставление миру «света» мира «тьмы», забвения и материи. В гностической трактовке мир казался воплощением какого-то непонятного и упорного отрицания познания, он превращался в инертную

¹ Цит. по: *Йонас Г.* Гностицизм. СПб., 1998. С. 331–333.

непросвещенную и зловредную силу, происходящую из духа самоуверенной воли всем править и всех принуждать. Законы вселенной стали законами этого правления, но уже отнюдь не божественной мудрости: власть здесь выступает в качестве главного аспекта космоса и его внутренней сущностью. Вселенная открывает власть своего творца самим своим величием, пространственной и временной безграничностью, человек же остается наедине с безразличным к нему миром, для него не остается ничего, кроме связи с властью этого мира, т. е. господством. Сам человек теперь уже характеризуется не иначе, как конденсированная «воля к власти» или «воля к воле».

Антропологический акосмизм, потеряв идеи родства с космосом, отнюдь не исключал порядка, пусть уже и чуждого человеческим устремлениям. Он выступал в сочетании подобострастия и непочтительности, страха и открытого неповиновения. Далекое от хаоса творение Демиурга, хоть и непросвещенное, все еще представляло собой систему Закона, но космический Закон, некогда почитаемый как выражение разума, теперь уже виделся только в аспекте принуждения. Этот Закон ничего не говорил о провидении и весьма враждебно относился к человеческой свободе. Власть мира казалась теперь преодолимой только властью Спасителя или властью знания (гносиса), открывающей душе путь через препятствующие ей порядки. Только столкновение власти с властью соответствует тотальности по сути чуждой человеку природы. И сама эта природа полностью демонизируется.

Если ценности не созерцать в видении как бытии (у Платона), но постулировать волей как некие проекты, тогда текущее существование предается постоянному будущему в перспективе со смертью как конечной целью, и просто формальное решение быть, существовать без номоса (закона), для этого решения становится проектом, ведущим из «ничего в ничто». (В гностическом демонизме, против которого выступала концентрированная и сосредоточенная на цели «самость», все же содержался некий смысл; в наступающем же вслед за ним нигилизме — полная безнадежность, панический ужас перед миром величии только к полному презрению к его законам: природа казалась безразличной и бездонной бездной.)

Гностицизм называют «античной разновидностью нигилизма», недоверие к законам и установлениям действительно достигли в нем критической точки.

Сам мир по этой версии возник в результате случайности или катастрофы, поэтому в нем царит неведение и направляется он силами зла. Поэтому все установленные нормы и институты для гностика кажутся неподлинными. И изначальное «нападение тьмы на свет» также стало поворотным явлением, не входящим в планы божества. «Тьма» появилась изначалью помимо божественной воли, и ее неизбывное

противостояние «свету» стало онтологическим фактом, выходящим за пределы истории.

Философия гностицизма выросла как симбиоз восточных культов и раннего христианства. Его мифология принципиально дуалистична и строится на противопоставлении сил «света» и «тьмы», хотя сами их взаимоотношения в этой версии предельно усложнены. В представлении гностиков душа была некогда поглощена материей и только разум еще остается в его первоначальном духовном состоянии, однако он находится вне человека, это — его «демон». Он появляется рядом с Демиургом и является серьезным противником планетных сфер. Он разрывает круг небес и обращается к земле и воде, его «тьма падает на землю и отражается в воде». Языческая гностическая проекция проецируется далее человека и действует на еще непознанное в материальном мире, — нисхождение духа осуществляется прямо в «мрак неживой материи», которая находится под властью зла. (Христианская же гностическая проекция ограничивается только живым телом избранного человека, в которое и западает божья искра¹.)

Частицы света, коснувшись хаоса, привели в созидательное движение «темную воду» и создали из нее материю с конкретными потенциями вместо бесформенного хаоса стихий, — это была «мировая душа» или Премудрость (София). Одновременно возникла «седмица архонтов» или властвующих мировых начал, которые сразу же стали бороться за власть между собой, и из этой борьбы в результате возникло все сущее в мире. И офиты, и наасены, как и многие другие гностические секты, ссылались на мистерии «Великой матери», элевсинские и дионистические культы и мистические традиции Востока, адепты которых так же, как и они, отыскивали таинственное знание и неведомый Закон.

Астрологические системы обусловили возникновение идеи олицетворения, персонификации низших космических сил, проявившихся в архонтах, одним из которых оказывался Демиург, который в Ветхом Завете называл себя «Богом единым» и избрал для служения себе народ израильский. Эти архонты, или космические силы, установившие законы природы, потребовали выполнения этих законов и законных потребностей плоти². И только два высших начала — «неизреченный свет» и дух — все еще стремились освободиться от низшего начала «тьмы», сковывающего их. Разлитая в мире духовная сущность («пламенеющая пневма») стремится к Логосу, чтобы через слияние с ним освободиться от материи.

Общим для разных течений гностицизма стало последовательное противопоставление активного духа и пассивной материи, а благого

¹ См.: Юнг К. Г. Психология и алхимия. М., 1997. С. 313–315.

² См.: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 206.

Бога — «богу материи», создавшему этот мир: отсюда и вывод об отрицании ветхозаветного представления о Боге как о едином творце и всемогущем вседержителе, по сути являющимся виновником мирового зла. Низший Демиург представлялся ограниченным, но не ведающим своей ограниченности, не познающим высшего Божества, этот низший творец и миродержатель и отождествлялся гностиками с ветхозаветным Иеговой. Связующими звеньями между непостижимым Богом и низшим миром служили зоны, отвлеченные начала или ангелы.

Против Демиурга, Иеговы и прочих миродержателей выступил еще более отрицательный персонаж — сатана, который внес в созданный ими мир зло и грязь, греховные страсти и скверные похоти. Когда было закончено сотворение видимого мира, демиурги попытались создать и удержать в нем образ «совершенного человека», в адрес которого Высшее божество послало божественную искру, тем самым мгновенно и изначально разделив людей на добрых и злых, избранных и профанов. Демиург же, не подозревающий о существовании незримого и истинного Бога, сам был обусловлен суетой этого мира, но не случайно, а «силою того, кто поставил его в зависимость, в надежде, что он впоследствии освободится». Созданный по подобию самого Демиурга человек и есть «внутренний человек», в котором заключена частица его природы. Этот человек невидим и бестелесен: в тленном человеческом теле находится человек душевный. Говоря «плоть от плоти», Спаситель говорил о материальной душе, которая служит телом для души божественной природы; апостол же Павел повторил по этому поводу: «закон борется против закона моего ума», а Спаситель называет такое тело «противником» (Мтф. 10:28).

В гностической интерпретации «телесность» противопоставлялась материальности, а дух — душевности (отзвуки этого гностического дуализма можно встретить в схожих противостояниях «духа — души» у Л. Клагеса). В мысли Закона может быть обнаружена еще более глубокая мысль, которая не может быть высказана, но которая движет им. Многоуровневые смыслы и составляют иерархию метафизических истин. Ученик Валентина Птолемей в «Послании к Флоре» развивая схему структурных соотношений Ветхого и Нового Заветов, в самом Законе различает три составных части: часть, идущую от «благого Бога», часть — от Моисея и часть — от старейшин. Истинная часть Закона делится также на три составных: «не смешанный со злом», который Спаситель пришел не разрушать, но исполнять; часть закона, «смешанная со злом», противоречащая природе самого благого начала (возмездие, «талион»); и понимаемая символически духовная часть Закона, «установленная по образу духовных и нездешних существей», только внешне выраженная в обрядовых элементах культа.

Сущность же «врага» — в разрушении и «тьме», поскольку сам он безнадежно материален и «расщеплен»; сущность нерожденного «Отца всего» — это нерушимость и самосуший «свет», простой и единообразный, — так Демиург, дав начало двойственным силам, сам остался только образом высшего Бога. Птолемей замечает: из единого начала всего, простого, нерожденного, нерушимого и благого, возникли две другие природы — «разрушения» и «средняя» — «не единосущных ему, хотя благу как бы свойственно производить только себе подобное и единносущее». (Марк Маг развивает эту же мысль: «единство» всегда сосуществовало с «единственностью», а уже из них потом появилась и новая пара — «монада» и «единое».) Множественность в единстве и соединения противоположностей в гностическом учении не могли преодолеть изначального внутреннего дуализма, заимствованного у персов и манихеев (кристаллизовавшийся в систематически изложенную теорию дуализм ярче всего проявится в учении о «двух градах» у бывшего манихея и блаженного — у Августина). Законы истинного Бога и законы Демиурга не могли быть сведены в единый Закон. Но приняв закон «справедливого бога», человек попадал под власть «греха и буквы». И тут уже недалеко было и до «царства врага». Напряженный дуализм, «битва законов» проходили через человеческую душу, ставшую полем боя и принятия решений, свободных решений.

Но если мир не является эманацией истинной божественной природы (как у Плотина), а есть только свободно положенное творение божественной воли, то между вечным бытием Бога и деянием и миром должно существовать нечто посредующее. Антипантеистическая установка логически требует этого, и ее реализацией становится положение в божестве некоего женского начала — Софии с ее сложной судьбой и приключениями. Перефирийность божества, обращенная к творению, представлена именно этой частью божественной сферы, сосредоточившей в себе справедливость или мудрость: Логос и София делят между собой это пространство. Тогда мир начинает представлять собой некую материализацию «идеи идей», которая, будучи погруженной в материю, посредством своей власти и создает все вещи (Платон). Стоики отождествляли «логос» и «нус» (рассудок, ум), при этом «логос» стал ведущим понятием всей античной философии, а София приобрела даже некоторые качества «души мира» (Филон Александрийский)¹. И уже гностики самым подробным образом опишут этот образ.

Филон Александрийский утверждал, что Закон дан не «благой силой» Бога, а только справедливостью; сам же мир был создан ангелами или творческой силой, явно отличной от силы Божества. Ангелы

¹ См. подробно: *Шинфлингер Т.* София — Мария. Целостный образ творения. М., 1997.

же являются посредниками в передаче людям божественного Закона. (Ангелология гностиков получила наиболее детальную разработку, из которой позже появились все основные идеи «Ангельских имен» и «Божественной иерархии» Дионисия Ареопагита. У Ареопагита, кроме того, была повторена гностическая модель троичного мира: гностики говорили о трех сферах: самая низшая была уделом «тьмы», вторая представляла собой междуцарствие, за которую борются боги и дьявол. Третья, высшая, являла собой всю полноту «света», обещавшего искупление. Низший мир представляет царство абсурда, всепожирающих страстей и тленности. В промежуточном мире располагается Церковь, являющая собой мир таинств и сверхъестественного, третий мир выбирает в себя богоподобных ангелов.) У близкого к гностикам Маркиона тема противопоставления «Бога закона» и «Бога спасения» проводится наиболее последовательно. Бог Ветхого Завета и творец этого мира справедлив, но безжалостен, а значит, несовершенен. Добрый или «иной Бог» существует невидимо и неведомо для творца этого мира, и в связи с этим новое откровение может быть делом одного только «Бога-отца». Маркион не допускал даже символического толкования Ветхого Завета, отвергая его целиком (он утверждал, что только ап. Павел по-настоящему следовал заветам Христа и передал истинный смысл его учения): вновь был возрожден спор о взаимном отношении иудейского и эллинского духа в христианстве. Маркион признавал только одно Евангелие от Луки. Бог, возвешенный Христом, это, конечно же, не бог Ветхого Завета, а Непознаваемое Божество, совсем неведомое древнему миру.

По Маркиону мир был сотворен Демиургом, отождествляемым с Богом Ветхого Завета, это и есть тот самый «Бог справедливый, Бог жестокого мирового Закона, карающий за всякое нарушение этого Закона». Все борцы против этого Закона низшего Демиурга будут затем спасены пришествием Христа и даже изъяты из ада. Законы же Моисея исходят не от совершенного Отца и не от сатаны, а являются рутинной работой «отца Закона». Те же, кто приписывает творение и Закон «злому богу», точно так же ошибаются, как и те, кто приписывают Закон высшему Богу: первые ошибаются, потому что они не знают бога справедливости, вторые — потому, что они не знают Отца всего. Из срединной позиции «бога-законодателя» вытекала и срединная позиция по отношению к его Закону, не идентичному основной части Пятикнижия. Иудейский прагматизм продемонстрировал здесь своеобразное «юридическое мироощущение», предложив двухстороннее соглашение, договор, заключенный с Богом, в качестве главной формы священного консенсуса. Пророк Осия рассматривал факт «знания Бога» как практическое знание законов, и религия представлялась системой правил действия как божества, так и его адептов (Ос. 4).

Спаситель пришел не уничтожить Закон, но исправить его. Законам символическим и всемирным Спаситель придал не буквальное, но духовное значение: «Бог, который дал этот закон, не был ни совершенным Отцом, ни дьяволом, но был Демииургом, создателем этой вселенной, “срединным принципом”. Он хуже несотворенного, совершенного Бога, но все же выше и лучше врага; он ни благ, подобно первому, ни зол и не несправедлив, подобно второму, однако в узком смысле слова является “справедливым” и судьей¹.

У Климента Александрийского христианские “мистерии” все еще имеют много общего с греческим культом поклонения богам, а у Оригена — с ученым гносисом, с нагромождением каббалистических абстракций, ради уничтожения которых “Слово стало плотью”: Климент переносит гностический язык мистерий на почву общего христианского богослужения и таинств. Он стал первым “научным” основателем христианской культовой мистики: на место внешних обрядов очищения Климент поставил аскезу, магия уступила место “правилу совершенствования в праведности”².

Во всех гностических евангелиях идея «света» вновь становится доминирующей. «Свет» здесь ассоциируется с «логосом», «словом» или самим Богом, явленным в мир. «Светом истины» является и высший божественный Закон, который доводится до людей. Христианский гносис вслед за апостолами Иоанном и Павлом пересмотрел положения языческого и еврейского гносиса, утвердив идею, что все в этом мире зависит от решений, совершенно невидимых и превознесенных над ним высших миров, доступ к которым невозможен для всех и каждого.

В гностическом «Евангелии истины» важнейшая категория гностицизма — «плерома» рассматривается как совершенное бытие, а Слово как посредник между людьми и божеством. Христос пришел в мир затем, чтобы дать «свет» тем, кто пребывал в темноте: «Он дал им свет. Он дал им путь. Этот путь — истина, которой он учил». В этом Евангелии отсутствуют какие-либо моральные поучения и этические нормы. Люди только жертвы пустых образов, почерпнутых из снов, все они находятся во власти страха и тоски: незнание ими Отца и есть первая и настоящая причина их страхов. Но как свет разгоняет ночные видения, так и гносис или мистическое познание освобождает людей от страхов.

И в «Евангелии Филиппа» мир разделен на «свет» и «тьму», «правое» и «левое», жизнь и смерть. Этот разорванный мир, как кажется, произошел из ошибки и вовсе не был создан абсолютным божеством.

¹ *Йонас Г.* Указ. соч. С. 193–194.

² См.: *Болл Х.* Византийское христианство. СПб., 2008. С. 194–196.

«Силы», «власти», ангелы заполняют разрыв. Среди них действуют и злые силы, стремящиеся запугать и поработить людей. Но и сами злые силы в конечном счете оказываются подчиненными святому духу. Освободить людей может познание ими «истины». Незнание – рабство, знание (гносис) – свобода, но знание приходит в мир зашифрованное в символах и образах, понять которые могут только люди духовные («пневматики»). Духовное слияние с божеством – результат просветления, совершенный человек – тот, кто «облечется совершенным светом и сам станет светом» (правда, перестав при этом быть автономной личностью), но в мире все еще остается «множество животных, имеющих только форму человека». «Свет» и «тьма», добро и зло неразрывны, и только познание уничтожает зло. В «Евангелии Фомы» Христос говорит о себе: «Я – свет, который на всех». Его сущность передается опять-таки в символе света, разлитого повсюду. Этим самым уничтожаются противоположности, присущие миру, и для того чтобы «войти в царство», следует сделать «внешнее внутренним», «верхнее – нижним» (подобно тому как в герметизме «то, что внизу, то и наверху»)¹.

Климент Александрийский, явно находившийся под влиянием гностических идей, принадлежал к числу богословов, которые противопоставили христианство, как тайную религию символов, магическим системам, перенося гностический язык мистерий на почву христианского богослужения и таинств. Он формирует начала христианской культовой мистики, развитой затем Ареопагитом. Через него в христианство проникают многие гностические идеи: о множественности миров, о подвиге восхождения, о праведном и неправедном Законе; здесь божественное право эманурует через сферу «естественного права», вплоть до права земного. Симметричность и параллели земных иерархий полностью соответствуют иерархиям небесным, иерархии посвященных (монах, священник, ангел) повторяют порядок иерархии восхождения: очищение, осияние, совершенство: само небо становится настоящей иерархической лестницей. Очевидно, что христианский гносис предлагал уже совершенно новую шкалу оценок бытия, справедливости и законности.

13. Антиномии Закона (юридическая мистика апостола Павла)

Потусторонний мир христианского богословия противостоял своей законченной форме как запутанному гностическому миру архонтов, так и темному греческому миру демонов. Духовное царство, в

¹ См.: Евангелие от Фомы. М., 2010; Евангелие истины. М., 2010.

свою очередь, делилось на земное и небесное, человеческое и сверхъестественное, видимое и незримое. Смысл правления земной иерархии сводился к тому, чтобы отделять божественное от нечестного и несправедливого и препятствовать духовному помрачению.

Конечно же, положительные имперские законы в своем действии не достигали тех высоких сфер, в которых духовно существовала христианская братская община, Царство Божие и царство кесаря пребывали в разных планах бытия.

Тем не менее законы Римской империи все же нарушали уже достаточно оформившуюся теоретическую исключительность статуса христианских общин, что и позволило им обвинить эти законы в нарушении «естественного права», с высоты которого такие законы оказывались чем-то вовсе ничтожным. «Признание справедливости закона в этой ситуации переносится с него самого на обязанных повиноваться ему, сами подданные становятся как бы судьями закона и именно это приводит к появлению некоей анархической максимы». Два не сводимых друг с другом мира соприкасались, не ощущая друг друга достаточно явственно и реалистично. (Борьба между «царством света и царством тьмы» оставалась основной темой христианской эсхатологии, и в таком виде Тертуллиан преподносил ее карфагенским властителям, подчеркивая абсурдный характер любых юридических претензий языческой власти к христианской церкви¹.) Римское юридическое мышление, прагматическое по сути, не было в состоянии воспринять феномен веры в качестве значимой действительности другого мира. Зато у него оставалась твердая уверенность в вечном существовании мира собственных законов и древних отеческих предписаний. Даже римская мифология, в отличие от эллинской, предпочитала описывать не текущую деятельность своих богов, но реальное и эффективное воздействие этой деятельности на земную жизнь.

Великой фикцией римского сознания оставалась вера в вечность прав римского народа. Дж. Б. Вико прояснял логическое основания такой веры: поскольку по своей идее сами права вечны, а люди погружены во время, то права не могли появиться у людей иначе, чем будучи полученными от Бога. Сначала, несомненно, существовали законы и лишь уже потом — философы. Сократ начал выводить интеллигибельные родовые понятия и абстрактные универсалии посредством индукции, которая является собиранием единообразных частных. Платон свел такие частности к бесстрастной идее общего блага. И уже Аристотель дал «божественное определение хорошего закона», который должен быть волей, лишенной каких-либо страстей (назвав при этом «принцип талиона» пифагорейским, т. е. математическим изо-

¹ См.: *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 2004. С. 41.

бражением): соблюдение законов как установка определялось общим понятием *Religio*¹.

Безличное божество, которое правит всем миром, тождественное природе и проникающее повсюду, в том числе и в душу отдельного человека, оказывалось в состоянии диктовать законы изнутри. Они основывались на вере и с ней совпадали. Они были вечными и «естественными», т. е. более истинными и стабильными, в отличие от изменчивых человеческих законов. Само же божество в таком представлении по сути совпадало со вселенной: «Стоики говорят, что наступающее государство — на небе, а все, что на земле — это не настоящее государство» (*Климент Александрийский*. Строматы. IV. 26, 172).

В «Послании к галатам» апостол Павел напоминал, что Закон был дан людям через ангелов, которые имели тайное намерение подчинить людей себе. Люди же были отданы под опеку «стихиям мира», которые держали их в подчинении до тех пор, пока Бог через Христа не освободил их от «проклятия закона» (Галатам. 4:1–5). Таким утверждением Павел, сам того не желая, подготавливал почву для гностицизма: несовершенное могло рассматриваться как допущенная Богом деятельность сил, не понимавших, что такое совершенство, и не имевших никакого представления о божественном плане. Проблема репрезентации у Павла решалась однозначно — передачу и интерпретацию Закона определяют силы, не имеющие прямого отношения к абсолютной истине, а значит, обеспечивающие ему только статус относительного и искаженного.

В «Мистическом богословии» Дионисий Ареопагит предложит метод апофатического описания божественного: необходимо непрерывно провозглашать одни только отрицания, чтобы «неприкровенно познать незнание», скрывающее во всяком сущем возможное познание, и чтобы увидеть «пресущественный мрак, скрывающий содержащийся в сущем свет». Ведь Бог превосходит собственную трансцендентность не для того, чтобы потеряться в абстрактном «ничто», но чтобы отдать всего себя. Одновременное преодоление как полагания, так и отрицания высвечивает антиномичность бытия, тем более тайного, чем более отдающегося². Человек же — только граница между видимым и невидимым, телесным и духовным, а ситуация воплощения — посредник между тварью и творцом: «Великий Зодчий вселенной замыслил и создал существо, наделенное двумя природами — видимой и невидимой».

Это смешанное существо Бог перенес в бытие, чтобы, имея начало в невидимом, оно могло совершать видимое бытие, одновремен-

¹ См.: *Вико Дж.* Указ. соч. С. 433–434.

² См.: *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 33.

но земное и небесное, видимое и невидимое. Закон заключен в душе человека, там же идет непрерывная борьба между добром и злом, Законом и беззаконием. Закон, данный ангелами и искаженный их же посредничеством, дополнительно трансформируется (и искажается) еще и в человеческой душе. Первоначальный замысел творца утрачивается. Авторитет Закона предельно снижается, а форма его все более приобретает исключительно внешний характер. Внешний Закон, конечно же, следует исполнять, но сам он еще не есть последняя истина. Благодать значительно сильнее его.

С приходом Христа старый Закон и вовсе теряет свою силу. Власть ангелов соответствует состоянию природного мира, который с этого момента начинает трансформироваться в сверхприродный, и там, где этот мир стал настоящей реальностью, власть ангелов и закон уже не действуют. Но в природном мире эта власть все еще актуальна. «Несовместимость Закона и эсхатологии проявляется в том, что эсхатология постоянно создает угрозу Закону, причем сразу с двух сторон: от заложенного в самой природе эсхатологии побуждения к ничем не опосредованной абсолютной этике, и от надмирного характера мессианского бытия, к которому неприменим Закон, установленный для природного мира»¹. Становящееся трансцендентным грядущее царство делает Закон, созданный для природного человека, невидимым и бесполезным. Форма природного бытия становится несущественной.

В истолковании ап. Павла сам Закон вызывает желание преступить его. Превращение запретов в повеления представляет собой некий тавтологический жест, который только повторно демонстрирует то, что уже содержится в самих запретах: «Закон, поднятый до уровня суперэго, обрушивающего на нас вину и долг, которые мы заведомо никогда не сможем возместить, превращается в некий иррациональный кафкианский закон» (Жижек Славой). На этом пределе благодать («любовь») предстает как имя или маска бесконечного Закона, который не вводит определенных запретов, но звучит как пустой, тавтологический запрет — «нельзя!» — и это и есть Закон, в котором все одновременно запрещено и заповедано. Послание такого суперэго сокращается до простого призыва: «не соверши» — неопределенность объекта ставит субъекта в тревожное положение, когда он постоянно находится под подозрением в нарушении вовсе не известного ему запрета. Такой абстрактный запрет только вызывает обратную реакцию. «В глазах этого “безумного” Закона все мы всегда уже в чем-то виновны, даже если не знаем в чем. Этот Закон — МетаЗакон, закон чрезвычайного положения, при котором положительный законный порядок подвижен,

¹ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон? М., 2006. С. 186.

“чистый” Закон, форма приказа-запрета как таковая, объявление о запрещении, лишенном всякого содержания»¹.

Неопределенность Закона частично компенсируется «сигналами», идущими из контекста (политического, идеологического) самого Закона: не определяя открыто цели изменяющейся политики и методы ее проведения, эти «сигналы» могут требовать изменения темпов реализации, ускорения или замедления, обязательного выполнения приказов, даже если они нарушали существующие законы. Двусмысленность таких приказов оказывается совершенно явной. Такая форма приказов, будучи промежуточным звеном между Законом и «любовью» (благодатью), сама становится неким бесконечным иррациональным Законом². (С. Жижек убежден, что существует некая тайная связь между посланиями («приказами») св. Павла и нашей эпохой, поскольку он выступает не просто как критик Закона, но предлагает пользоваться им уже по «ту сторону» любой системы законов.) В христианской аксиологии Закон изначально противопоставлен благодати. И здесь существуют два пути: путь Закона, как путь проклятия и осуждения и путь веры во Христа и обновления Святым Духом, снимающий «клятву»; «служение оправдания» тогда противопоставляется «служению осуждения», служению «смертоносным буквам» противопоставляется «служение духа», — «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6–9). Апостол Павел подчеркивает их практическую несовместимость: пребывание в Законе исключает благодать, пребывание в благодати исключает Закон, чтобы жить для Бога, нужно умереть для Закона (Гал. 2:19). Закон рассматривается как временное состояние, актуальное лишь вплоть до прихода Спасителя и пришествия истинной веры. Преходящее теряет силы перед лицом вечного и пребывающего, старая система ценностей затмевается новой³: законность во всех ее разновидностях преодолевается глубинной сублимацией души.

Попытки сохранить хотя бы паритетное соотношение Закона и благодати делались неоднократно. Климент Александрийский полагал, что закон Моисея и есть одно из таких проявлений благодати, правда, произведенное в суженном виде. Ориген считал, что благодать Отца и Сына есть только подготовительный этап к благодати Св. Духа. (Эту идею разовьет Иоахим Флорский.) Рационализация благодатного воздействия прослеживается также у Василия Великого, полагавшего, что сначала явится знание и лишь затем вера: «Поклонение следует за верою, а вера укрепляется силой». Благодать же совершает преоб-

¹ См.: *Жижек С.* Кукла и карлик. М., 2009. С. 2009. С. 182–183, 185.

² Там же. С. 188–189.

³ См.: *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. Проблемы Закона и благодати. М., 1994. С. 27–28.

ражение (подобно мистериальным древним действиям), демонстрируя тем самым свое превосходство над природой (Тертуллиан): суженное значение благодати как силы, направленной на преобразование бытия, сближало такое ее понимание с понятием Закона как трансцендентной и действенной субстанции. (В полемике Бл. Августина с Пелагием выявилась устойчивая тенденция противопоставлять свободу и благодать и выражать их соответствующие роли в терминах субстанциональной причинности: является ли причиной спасения свободная воля, как полагал Пелагий, или исключительно благодать, на чем настаивал Августин. Последняя позиция позже, в XVI–XVII вв., оформится в учение о двойном предопределении человека — либо к спасению, либо к аду.)

Последователи ап. Павла, принимая его мистику бытия во Христе, сталкивались ее, однако, исходя не из эсхатологического представления об умирании и воскресении с Христом, а из собственно эллинистического, трактующего о соединении «плоти и духа». «Плоть» получала способность приобретать силы, производящие бессмертие, и способность к воскресению. Таинства и аскезы становились средствами к достижению этой цели. (Альтерт Швейцер полагал, что эллинистическое учение о спасении через единение с Христом наиболее полно и адекватно было изложено только в Евангелии от Иоанна.) Посредством таинственной силы, заключенной в «любви», понимаемой как в этическом, так и метафизическом смысле, может быть достигнуто такое единение. В эллинистической трактовке сверхприродная эра начинается сразу же с появлением Христа-Логоса, тогда как по Павлу — только с момента смерти и воскресения Иисуса. Это было связано отчасти и с тем, что проблемы Закона в том виде, как она рассматривалась Павлом, для автора Евангелия от Иоанна еще не существовало. Закон утрачивает свое значение сразу с момента явления Христа-Логоса: «Последний отнюдь не подчиняется Закону, чтобы, как полагает Павел, искушать тех, кто под Законом (Гал. 4:4–5), а с самого начала вместе со своими верными уже стоит вне Закона; Закон — это только предварительное пророчество о Нем».

С приходом Логоса начинается и Суд, символически совершаемый в таинствах, где действует Дух. Процесс эллинизации христианства включал в себя и идею Павла о мистическом единении с Христом в форме учения о спасении через приобщение к духу Христа в таинствах, и заодно переносил это учение о воздаянии из мира эсхатологических ожиданий в «телесный» мир эллинистической мысли, с ее формальной логикой и философской метафизикой, предполагавшими спасение в самом действии духа Христова. Но при этом утрачивалась более непосредственная связь с нормативной этикой, которая всегда была свойственна эсхатологическому видению: ее место заняла «метафизи-

ка любви». Учение о спасении тем самым проявило явную тенденцию к превращению в логическую умозрительную концепцию достижения бессмертия посредством воздействия духа на материю.

Телесное воскресение (воплощение) и его опосредование таинствами объяснялось этим воздействием: материальная концепция духа пришла на место чисто духовной, а метафизика таинств в эллинизированной мистике открывала путь магии¹. Эллинизация учения о спасении означала возврат мифологического мышления в сферу мистики. «Телесный» элемент (наиболее ярко проявивший себя в монофизитстве) придавал этому учению вполне натуралистические тона. Мистические ожидания заменялись видимостью воплощения Закона, из несодержаемого идеала он превращался во внешнюю и действенную организующую силу: под его власть и призывались все те, кто уже не имел сил и надежды дождаться иного царства и иного Закона.

Праву по аналогии с религией обычно приписывают четыре наиболее общих элемента, проявляющихся на всех этапах его существования: ритуал, традицию, авторитет и универсальность. Ритуал в форме церемониальной процедуры символизирует объективность права; традиция, т. е. язык и обычаи, заимствованные из прошлого, указывают на его преемственность; авторитет или опора на устные и письменные источники, считающиеся убедительными, символизирует обязательную силу права; универсальность или претензия на воплощение истинных понятий и смыслов указывает на символистическую связь права со всеобъемлющей истиной². Выдвигая требования послушания, право тем самым поощряет веру в собственную святость. (Рудольф Отто и Мирча Элиаде связывали эту склонность с явлением иерофании, т. е. воздействия трансцендентально-священного на земные дела.) Внешние и видимые знаки невидимой благодати превращаются в правовой сфере во внешние формы процедурного формализма (ордалий, судебный поединок, присягу). Внешние факторы Закона легче всего улавливаются и усваиваются несакральным, профанным сознанием. Закон воспринимается им как божественный приказ, данный непосредственно в виде знамений или через посредство природы, т. е. закона «естественного». Кажется, что законность и справедливость рождаются из самой природы. Цельс, авторитетный критик христианства, ссылаясь на «Законы» Платона, подчеркивал, что согласно древнему преданию бог, заключая в себе начало, середину и конец всего существующего, «действует прямо, идя по пути, указываемому его природой; за ним всегда следует справедливость, наказывая нарушителей божественного Закона, — тот же, кто хочет быть счастливым,

¹ Швейцер А. Указ. соч. С. 333, 339.

² Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 21.

следует за ней смиренно и скромно». Ведь для всего сущего на земле, вплоть до самых мельчайших вещей, всегда есть некто, кому дана над всем этим власть.

Апостол Павел в «Послании к римлянам» с досадой констатировал, что весь «мир народов» все еще живет в Законе и ищет спасения в праве, в нормативной этике, римском праве и греческом номосе, и не видит ничего более высокого. Положительное право очень неэффективное средство для спасения души и слишком ничтожное, чтобы действовать в «вышнем» мире. Тем не менее и земной закон имеет важное значение для борьбы со злом. Уже Филон Александрийский под влиянием философии стоиков приписывал Закону и его позитивным аспектам по-настоящему космическое значение. Центральным моментом ветхозаветной этики всегда оставался Завет или нормативный договор, заключенный между Богом и народом. Завет требовал клятвы, организации союза, принятие Завета утверждало жизнь в Законе: это был настоящий эффект «общественного договора». Христианство же снимало сам принцип договора посредством поднятия этого принципа на более высокую ступень этики: «Сверхприродное и сверхзаконное общение соборности реальнее, чем природное (натуралистическое) понятие “природы” и юридическое понятие закона и “нации”¹ (в этой же логической связи Мартин Бубер позже сформулирует и соответствующее противопоставление “религии” и “религиозности”)).

Само знание (гносис) также неоднородно. Уровни его постижения в точности соответствуют степени просвещенности познающего, поэтому и Закон прочитывается не всеми одинаково, хотя незнание его вовсе не освобождает от ответственности. Закон, как и Бог, до конца непостижим. Даже Священное писание может быть прочитано по-разному, хотя именно оно и является воплощением Закона. Ориген дал обстоятельную герменевтическую схему Откровения и Писания, сравнил его структуру с миндалем: первый лик Писания есть буквальный смысл, который не следует понимать однозначно, это — «убивающая буква». Защитная «скорлупа», означающая нравственное, этическое учение, необходима для защиты и хранения внутреннего смысла. Когда же он будет вскрыт, тогда обнаружатся запретные и сокрытые под этой оболочкой таинства «премудрости и всеведения Божия» — духовное зерно одно только и представляющее настоящую ценность (Об именах. 9).

От Оригена и вплоть до Григория Великого приобретает четкие очертания интерпретированное учение о четырех смыслах Писания: оно содержит смысл исторический, или буквальный, аллегорический, или типологический, тропологический, или этический, и на-

¹ *Вышеславцев Б. П.* Указ. соч. С. 33.

конец, аналогический или мистический. Подобное созерцательное прочтение Писания в дальнейшем стимулировало появление того мистического богословия, которое было противопоставлено богословию схоластическому. Видимое обретает смысл в невидимом, мир – это некое целое, огромное воплощение, столкнувшееся с противодействием греха, («diabolos») противоположность symbolon, все время пытающемуся разъединить «половинки кольца», которые все вновь и вновь соединяются во Христе¹. Цельс, с которым Ориген долго вел жесткую полемику, утверждал, что зло в сущем и количестве своем не может стать со временем ни больше, ни меньше, ибо «природа» всегда едина и одинакова, да и происхождение зла также всегда однообразно. Для непросвещенной массы всегда достаточно поверить, что зло идет не от божества; что оно связано с материей и поэтому внедряется во все смертное: это как раз и утверждают гностики. Цельс же был уверен, что цикл всего преходящего в мире стабильно одинаков от начала и до конца, и в соответствии с установленным круговоротом в мире неизбежно всегда будет существовать одно и то же. «Все видимое – не для человека, но ради блага целого, все возникает и погибает в процессе перехода одного в другое»: здесь языческая цикличность еще раз противопоставила себя иудео-христианской линейности в развитии мира.

Уже Филон Александрийский различал между онтологической благодатью сущего и его законодательной справедливостью. Для упразднения неблагого Закона требуется соответствующее «судебное» признание самого законодателя падшим богом или падшим ангелом, требуется осознание того, что не только «над миром но и над Израилем» конкретно незаконно господствует некое низшее начало: Р. Гарнак полагал, что произошедшая эллинизация христианства значительно усилила этот замеченный гностиками разрыв между понятиями «справедливого Господина» и «благого Бога». Последний не принимает непосредственного участия в управлении вселенной, которое им передано архангелам, архонтам планет, ангелам стихий и подчиненным им духам. Каждый ангел или демон имеет свое имя, знание которого служит заклинанием в магии (очевидным было здесь влияние парсизма с его изощренной демонологией и эсхатологией). Ангелами опосредуется также и сам процесс законодательства: у ап. Павла сказано, что «закон преподан через ангелов рукою посредника» (Гал. 3, 19). Поэтому и все зло, заключенное в мире, стало объясняться грехопадением ангелов и архангелов, их злоупотреблениями и дурным управлением. Различая творческую и законодательную силы, благую и карающую мощь, иудеи и гностики неизбежно склоняли адептов к ду-

¹ См.: Клеман О. Указ. соч. С. 217.

ализму божеств, одно из которых было абсолютным и благим, другое — только вторичным и только справедливым. Силы божии и небесные не только обособлялись от Бога как автономные миры, но и иногда прямо противопоставлялись ему: «Бог закона, или Демиург, был признан ложным богом, а Змей, давший вкусить плодов познания, явился носителем истинного гносиса». Полагали, что именно антиномизм ап. Павла оказал заметное влияние на всю систему гностиков. Отсюда и дуалистический характер гностицизма и его явная тенденция к богоборчеству, выраженная в борьбе с Демиургом и архонтами, этими «относительными богами мира сего», и в его антиномизме, отрицающем закон еврейского бога, враждебного гнозису¹. Отсюда и его номиналистический нигилизм.

Апостол Павел оценивал порядок как этическое благо. Сам смысл власти правителей заключается в том, что они, будучи уполномочены Богом, должны охранять Закон и порядок. Повиноваться им следует не из страха, но по внутреннему убеждению в необходимости их миссии. А. Швейцер находит в этом пункте павловской этики некую юридическую фикцию: Павел признает мирскую власть как условную репрезентацию Бога, но поскольку ее полное отрицание поведет к хаосу и беспорядкам, верующие в течение того короткого времени, которое ей осталось существовать в мире, должны принять власть такой, какой она должна быть в принципе, даже если эмпирически она вовсе не такова²; сама эсхатологическая перспектива обесценивает эту власть, придавая ей относительность и временность.

Сам момент «позитивности» в Законе оказывался формой несовершенства: Закон всегда есть законоположение, установление, но именно этот момент и есть аспект наиболее явной человеческой и грешной природы. Поэтому не существует непогрешимого положительного права и непогрешимого человеческого закона, в нем заповеди Бога непременно подменяются заповедями человеческими, преданием и казуистическим толкованием. Законничество не содержит в себе непосредственных божественных ценностей, хотя и имеет их в виду осознанно или неосознанно. Между Законом и этими ценностями всегда вклинивается нежелательный посредник — человеческая природа, заведомо искаженная грехом.

Закон всегда имеет в виду противоборствующие стремления, которые он связывает и укрощает, при этом сам он формируется посредником, т. е. неизбежно интерпретируется. Творческий же элемент в своей полноте и конкретности ускользает от влияния Закона: Закон

¹ См.: *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории // *Трубецкой С. Н.* Соч. М., 1994. С. 373–392.

² *Швейцер А.* Мистика апостола Павла. С. 284, 297.

есть скорее «мертвая буква», поскольку никогда не указывает конкретного деяния, но лишь ставит общие границы и запрещения. «Закон заповеди плотской» противопоставляется «силе жизни нарастающей» (ап. Павел. Евр. 7). Установления Закона, законодательство по сути есть только исторический акт и конкретное творчество, которое определяется лишь интуицией абсолютного и не может быть адекватно вычитано из буквы закона внешнего или даже внутреннего¹.

14. Грех и закон: тайные связи

Ефрем Сирийский в «Толковании на Книгу Бытия» заметил, что если бы «прародители захотели и по преступлению заповеди покаяться, то хотя и не возвратили бы себе того, чем обладали до преступления заповеди, но по крайней мере избавились бы от проклятий, какие изречены земле и им». Но они не пожелали признать свою вину, малодушно ссылаясь друг на друга и на Змея. «Итак, обратите внимание на то, где постановления Закона нас предупреждают: вот откуда и какое зло вынудило нас осуждать друг друга и следовать в этом друг другу, проявлять собственную волю; вот каковы плоды ненавистной Богу гордости» (*Дорофей Газский*. Поучения. 1.9–10). Сам же Змей не был уничтожен, чтобы и в дальнейшем напоминать людям об опасности символизируемого им греха, он — олицетворенное искушение грехом. (Змей в истории Торы и Писания остается загадкой. Ведь сам Моисей по прямому указанию Иеговы воздвиг змею спасения и совершил чудо с жезлом, превратив его в змею в доказательство того, что бог явился. Жезл со змеями как символ власти встречался у фараонов и у Гермеса. Змей, взобравшийся на крест у офитов, и Змей, глотающий светила, очевидно демонстрировали сакральный характер и могущество этого образа.) Поэтому первым был осужден именно он, второй — женщина и только третьим — мужчина, такой порядок осуждения как бы следовал порядку и алгоритму прегрешения: наслаждение пленяет чувство, а чувство — разум.

Ни «естественный», ни человеческий законы не в состоянии были решить проблему первородного греха. Усовершенствование законов и организация власти не устраняют и не уменьшают количества зла в мире, и апостол Павел поясняет: ведь грех не от Закона, а от сопротивления Закону, виноват не Закон, а беззаконие, точнее, человек, который нарушает Закон. Плоть сопротивляется Закону и является источником зла, сам же по себе Закон — добр, это человек — зол. «Закон прав в том, что он требует, но виноват в том, что своей императивной формой вызывает дух противоречия и преступления как

¹ См.: *Вышеславец Б. П.* Указ. соч. С. 25.

ответную реакцию. Св. Павел говорил: «Без закона грех мертв», но когда пришла заповедь, грех ожил. Заповедь послужила поводом к тому, что грех произвел всякое пожелание: сам Закон вызывает искушение преступить, становится поводом, мотивацией для греха. Между велением Закона и решением человека лежит таинственная подсознательная сфера аффекта и сфера спонтанной свободы. Закон лишь мотивирует, но не обуславливает причинно, и сам ап. Павел называет Закон не причиной, но только поводом для греха. «Закон иррационального противоборства (иррационального, ибо он противоположен и непонятен закону ума) — он именно указывает на глупину источника греха»: рациональный Закон наталкивается на сопротивление иррациональной плоти¹. (По манихейскому преданию Адам был сотворен князем тьмы, тело он получил из земной материи, а разум — из небесной. Поэтому он принадлежит двум богам и подчинен двум законам.)

Древняя католическая Церковь рецепировала «нейтральное» стоическое учение о «естественном законе», которое затем было включено в средневековую теологию. Вся полемика ап. Павла оказалась направленной не столько против конкретного закона, сколько против Закона во всех его смыслах, во всем объеме этого понятия, против Закона как императивной нормы, а значит, и против «естественного закона», более того, против самой формы. В «Послании римлянам» апостол выделяет сразу несколько функций Закона — выявлять, осуждать и наказывать, — и здесь уже прослеживается скрытая негативная связь между законом и грехом: согласно Рим. 5:20, введение пунктов Закона имело целью «увеличение и умножение преступлений». «Грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без Закона грех мертв. Я жил некогда без закона, но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер, и таким образом, заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим. 7:7–11): выпад, сделанный в адрес «Закона наводит на воспоминание о «Золотом веке без законов», — ведь изобилие законов еще не дает истины и об этом будут говорить позже и Овидий, Сенека, Тацит и Цицерон.

Пороки возбуждаются запретами. Законом познается грех, но само суждение о грехе превращается им в осуждение и проклятие. Закон не может прощать, — покаяние, искупление, прощение греха — понятия, лежащие за пределами его понимания. Закон порождает отрицательные аффекты, жажду отмщения, справедливое негодование: «Закон производит гнев, потому что где нет закона, нет и преступления» (Рим. 4:15). Но Закон не в состоянии окончательно преодолеть сопро-

¹ *Вышеславец Б. П.* Указ. соч. С. 40–42.

тивление плоти и греха и не может никого оправдать: «Трагедия закона заключается в том, что он достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится, обещает оправдать и дает осуждение»¹.

У гностиков один Бог был Богом-отцом, порождающим жизнь, детей, органику, другой бог-Демиург был «богом—мастером», изготовителем искусственных существ, законодательства и власти «как порождения искусства». В законе не может быть отношений дружбы и сыновства, а есть только отношения законодателя и подданного, господина и раба. (В Завете, по мнению ап. Павла, также имеется два различных духовно-идеологических содержания: одно зависит от «горы Синайской», рождающий в рабство, другое — «вышний Иерусалим», оно заключено в свободе.) Область «законодательства» никогда не будет местом непосредственной встречи человека с Богом, единством их воли, ведь Закон всегда дается посредниками, — или через законодателя (Моисея) или через ангелов (как полагали гностики).

Во всяком законе самым ценным является его направленность на борьбу со злом. Однако и в этой борьбе он постоянно терпит неудачу, поскольку радикальное преодоление зла невозможно осуществить только внешним путем. В самом Законе заключены одновременно правда и неправда, поскольку он проходит через интерпретацию законодателя и законоисполнителя. Для того чтобы знать, когда в конкретной ситуации исполнять закон и когда можно нарушить его, требуется некая надзаконная инстанция, — и ею является вера².

В казусе Иова К. Г. Юнг заметил очевидную неспособность человека понять непостижимость и противоречивость (с его точки зрения), содержащуюся в действиях Бога. Причина заключается в нежелании отказаться от рационального объяснения этих действий в пользу иррациональной веры. Иов вообразил, что Завет есть предмет права и что каждая договаривающаяся сторона обладает незыблемыми субъективными правами³. Однако действия Божества непредсказуемы и необъяснимы, их смысл выше человеческого понимания.

Соотношение благодати и Закона в разрешении проблемы греха — тема слишком обширная, чтобы останавливаться на ней специально. Рассмотрение этой проблемы неизбежно выводит в область теологии. Для наших целей вполне достаточно рассматривать благодать в качестве составного элемента высшего Закона, понимаемого в самом широком смысле слова.

Противоположность между точными предписаниями и запрещениями действующего закона и безусловным Законом, являющим собой

¹ *Вышеславцев Б. П.* Указ. соч. С. 37–39.

² Там же. С. 19–21.

³ *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М., 1996. С. 134.

чистую потенциальность, которая не переводится на язык действующих норм (как и идеализированная «базовая» норма нормативистов), сохраняется и остается только абстрактной заповедью, устанавливающей виновность даже в тех случаях, когда обвиняемому неизвестно, в чем он виноват. «Чрезмерность вины суперэго и чрезмерность “благодати — любви” сходятся в своем экстремальном выходе за пределы Закона, и обе они, каждая по своему, упраздняют Закон». (Здесь стоит вспомнить Гегеля: разве милосердие не единственный способ, посредством которого господин демонстрирует свою власть, которая очевидно превышает Закон? Если бы господин просто гарантировал полное исполнение законов, нормальное правовое регулирование, то он лишился бы своей действительной власти и превратился бы в банальную «фигуру знания», агента универсалистского дискурса (С. Жижек). У ап. Павла милосердие становится лицевой стороной суперэго Закона, смысл которого невозможно выявить и уточнить, доведя до уровня конкретной нормы. Апостол призывал верующих участвовать в мире социальных обязательств, при этом «не принимая их слишком всерьез». Кажется, что здесь имело место специфическое равнодушие вовлеченного в схватку бойца, равнодушного ко всему, что не имеет прямого отношения к его борьбе. Это не отрицание Закона, но сохранение его за счет подчинения некоему высшему актуальному «единству, выраженному в форме «чрезвычайного положения», приостанавливающего течение «нормальной» правовой жизни (таким же образом подобный учреждающий жест Закона понимает и Карл Шмитт. С. Жижек отмечает при этом, что следует непременно различать «иудейско-павлианское чрезвычайное положение» как приостановку «нормального погружения в жизнь», и «игровое» («карнавальное») исключение, когда нормы и приоритеты повседневной морали как бы «подвешиваются» и легально поощряется их нарушение. Павлианское положение отмечает не столько сам Закон, регулирующий повседневную жизнь, сколько его «неписанную изнанку»: «подчиняйся законам так, как если бы ты им не подчинялся» и это позволяет разорвать порочный круг Закона и греха¹.)

Взаимозависимость Закона и греха (его трансгрессии) основана на логике исключения: грех — это исключение, которое поддерживает Закон. Грех — это «устойчивое ядро, в силу которого субъект вступает в отношения с Законом, подчиняясь ему, и в силу которого Закон представляется субъекту как чуждая, сокрушающая его власть». Закон теряет свой отчужденный характер внешней силы, грубо применяемой к субъекту только в тот момент, когда субъект отрекается от мысли о том, что внутри него есть нечто сокровенное, которое можно только

¹ См.: Жижек С. Указ соч. С. 195–196, 200–201; ср.: Кожев А. Введение в Гегеля. СПб., 2003. С. 711–712.

любить и нельзя подчинять норме Закона: «Излишек любви портит Закон»¹.

Закон и благодать нельзя соотносить количественно. Они действуют в разных онтологических планах, исключая друг друга. Рядом с благодатью Закон оказывается только наружным реликтом, «наростом», сохраняющимся по инерции. Нормы, в нем заключенные, действуют только в силу того, что они не противоречат предписаниям благодати. Такие понятия, как любовь, милосердие, не могут быть переведены на язык права. Точно так же для благодати непонятно такое явление как существование плоти, пропитанной грехом. Плоть всегда остается союзником «врага», поэтому и акт воплощения вызывает такое пристальное внимание и такие ожесточенные теологические разногласия.

Негативная оценка Закона у ап. Павла выражена уже в «Послании к Римлянам» (3:20): «потому что делами закона не оправдывается перед Ним никакая плоть, ибо законом познается грех». «Жало же смерти — грех; а сила греха — закон» (к Коринф. 15.56), когда Павел говорит, что «буква убивает, а дух животворит», под «буквой» понимается именно Закон (Р. Зом и Р. Бультман подчеркивали значимость этого павлианского предупреждения о том, что усилия человека достичь спасения путем соблюдения Закона ведут только к греху и сами эти усилия уже есть грех. Пути Закона и пути благодати и веры — взаимоисключающие пути). Ап. Павел учил, что Бог дал людям Закон, чтобы заставить их осознать свой грех, чтобы они поняли необходимость спасения, которое приходит только через благодать.

Мифологически схематизированная в виде замкнутого и повторяющегося «цикла» этика ап. Павла вытекает непосредственно из натуралистической концепции умирания и воскресения во Христе. По замечанию А. Швейцера, величие ее заключается в том, что «будучи целиком сверхъестественной, она не делается от этого неестественной». Совесть выступает здесь как природный инстинкт добра, становящийся внутренним законом» (Рим. 2:14–16). Для всякой мистики характерна тенденция превратиться в надэтическую силу, чтобы поставить духовность вечного бытия в качестве самоцели, ведь ап. Павел был уверен в том, что «закон духа» приходит на смену «закону Моисея», и существа, преодолевшие свои природные границы уже в состоянии исполнения предписания этого нового Закона. (В этом этика Павла вновь сближается с этикой стоиков, которые также отказывались от жесткой концепции персонифицированного божества как властвующей в мире первичной необходимости и усматривали здесь всемогущество целенаправленной и этической божественной воли.)²

¹ *Жижек С.* Указ. соч. С. 208–209.

² *Швейцер А.* Указ. соч.

В Евангелии от Иоанна Всевышний Бог противопоставляется «подчиненному Богу» Иегове и особо подчеркивается роль Мельхиседека, священника Бога Всевышнего. Павел же исходит из приоритетности мощного, гневного и ревнивого иудейского Бога, с которым был заключен договор. После смерти Христа в силу вступает новый договор, в котором участвуют не только иудеи, но и язычники. Христианство становится новым Заветом, отменяющим старый, который до этого момента обладал силой и действенностью. Попытка ап. Павла синтезировать обе системы (признав оба завета имеющими законную силу) придавала особую значимость «понятию и букве». «Книга» (Писание) впервые была формально провозглашена «высшим критерием всякой истины и единственным учителем пути к блаженству», устное предание и церковные постановления уходили на второй план. (Позже именно в недрах протестантизма будет возрожден новый гностицизм, полагавший, что Писание может быть «разумно объяснено». Как в павлианстве и гностицизме здесь по-прежнему произвольно действовал, заключал договоры и менял их в соответствии с требованиями времени, «справедливый Бог» иудейской традиции.)¹

«Плоть» в понимании ап. Павла не означает только физического и пространственного тела, но включает еще и всю низшую страстную и чувственную природу человека, которая располагается где-то между телом и душой. «Плоть» здесь имеет два значения: плоть как чувственно-пожелательная сфера подсознания, стоящая в предельной и таинственной близости к телу, и плоть как тело, организм, изучаемый биологией². Тем самым античная «телесность» Закона у Павла трансформируется в более высокую форму «телесности». Закон же по-прежнему остается только формой, не способной сформировать материю «телесности», и вызывающей противоборство хаоса, располагающегося под порогом сознательной жизни с ее рациональными нормами. Такой Закон питает только власть, которую ап. Павел называл «господскою», питает «похоть господства»: здесь как раз и проявляется тот абсолютизм власти, который в принципе свойствен всякой власти, но наиболее откровенно проявляется во власти господствующей.

Всякая земная власть по сути «телесна», и ап. Павел вполне логично сближает эффективный позитивный закон с плотью, грехом и смертью. Но и в смерти виноват не Закон, а грех. Павел снимает ответственность с Закона за преступления и приписывает ее сначала использованию Закона грехом, а затем — уже самому греху, который пропитывает все плотское и препятствует ему исполнять Закон Бога. Проблема, связанная с тем, как совместить цель Бога, дающего Закон,

¹ См.: Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. М., 1998. С. 313–319.

² Вышеславец Б. П. Указ. соч. С. 43.

и его действие, которое ведет к осуждению, превращается у него в глубоко человеческую проблему: как можно избежать порабощения грехом, который или использует сам Закон или препятствует людям повиноваться ему? Павел отказывается от утверждения положительной связи между грехом, волей Бога и Законом, и это уже окончательно ставит Закон на сторону добра, делает его «положительным».

Однако тем самым он преувеличивает неспособность человека исполнять этот Закон – плотский человек к этому в принципе непригоден. Стремясь уйти от одного объяснения действий Бога (Закон был дан им с целью породить грех, так, чтобы Бог мог впоследствии спасти на основе веры), Павел формулирует иную связь между Богом, Законом и грехом таким образом, который тут же порождает новую проблему: Бог дал Закон, чтобы ему повиноваться, но люди оказались абсолютно неспособными к этому¹.

Павел не делает различия между обязательными и необязательными аспектами Закона, он даже не отличает Закон, которому следует повиноваться, от Закона, которым «не оправдываются» и который привязывает ко греху». (Ганс Хюбнер ищет смысловое различие между выражениями «весь Закон» и «полнота Закона». «Весь Закон» – это количественный аспект закона Моисея, состоящий из множества заповедей, которые совершенно невозможно все адекватно исполнить. «Вся полнота Закона» – это нечто новое, это уже «иной Закон», не имеющий отношения к Торе.) Павел дает понять, что отдельные части Закона факультативны и необязательны для исполнения, приоритет же отдается «жизни в духе», а не букве Закона, вере в Закон: только Бог делает то, чего не смог сделать Закон (Рим. 8:3).

Согласно Хюбнеру «Закон дел», упомянутый в «Послании к римлянам» означает не более чем извращенное использование Закона людьми и их наивную попытку заслужить праведность делами. Между этим статусом и «праведностью от Закона» существует заметное различие (схожим кажется также известное противопоставление «Закона веры» и «закона Моисея»). Имманентный дуализм Закона сам создает дилемму – он не может быть принят помимо воли Бога, но и не дает спасения. Чтобы разрешить это противоречие, ап. Павел и связывал Закон с грехом, дабы отвести Закону его законное негативное место в божественном плане спасения. Апостол говорит: до прихода веры «мы были под стражей Закона, заключенные в ожидании откровения будущей веры» (Гал. 3:23), и эта ограничивающая и порабощающая сила Закона сохранялась вплоть до прихода веры. Бернард Клервосский ссылается на ап. Павла: «В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона

¹ Сандерс Л. Э. Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? С. 457.

греховного, находящегося в членах моих». Бернард рассуждает: Павел, который жалуется, что он был влеком в закон греха, «похваляется, однако, что он имеет разумное согласие, а в добре — по большей части уже и свободное, говорит “уже не я делаю это”», так как соглашаюсь с законом Божиим, что он добр. «Хотя и влеком грехом или охвачен горем, он не колеблется по-истинному согласию признать себя свободным в добре». Нет осуждения тем, кто принял Христа¹.

Ганс Хюбнер разграничивает в процессе законодательства имманентную цель Закона, цели ангелов, которые его дали, и собственные цели Бога: целью Закона является его исполнение, целью ангелов — провоцирование греха, цель же Бога заключается в том, что он «использует злое действие ангелов и оборачивает его в свою пользу». (Гал. 3:19—21, 22). В «Послании к римлянам» ап. Павел утверждает, что Бог дал Закон, но он дал его, чтобы осудить всех и таким образом негативно подготовить для искупления уже на новой основе веры: «Закон пришел, чтобы умножить согрешения» (Рим. 5:20), но с той конечной целью и предположением, что окончательно воцарится благодать.

Но производящая грех активная сила — это вовсе не Закон, а сам самопорождающий грех. Все дохристианское состояние человечества — это состояние тотального греха. Грех предстает у Павла, скорее, как власть, чем согрешение, порабащая власть, противоположная праведности. Это состояние характеризуется им как «рабство у греха», как бытие во плоти и под Законом (Рим. 6:14). Теперь «Закон неожиданно оказывается на стороне греха, за чертой, отделяющей тех, кто под Христом, от тех, кто под грехом... Грех здесь фактически персонифицирован как оппонент Бога, и все поработанные грехом находятся под Законом... Он обладает независимым статусом и неподконтролен Богу»². Но и Закон стихийно и бессознательно производит грех, с тем чтобы спасение в будущем основывалось именно на вере. Грех выступает как власть, к которой люди попадают в вассальную зависимость и от которой может избавить только смерть, власть, которая не полностью подчинена цели Бога. Теперь уже нельзя сказать, что Закон производит грех или умножает преступление, осуществляя тем самым часть общего плана Бога, поскольку царство греха лежит целиком и автономно вне этого плана.

В «Послании к римлянам» Павел уже меняет свою оценку отношений Закона и греха: «Закон добр, он был дан к жизни» (Рим. 7:10), но он был использован некоей чуждой силой — грехом, что и создало ситуацию, противоположную воле Бога. Бог не ставил своей целью

¹ Клервосский Б. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли. СПб., 2008. С. 467.

² Сандерс Э. Л. Указ. соч. С. 449.

подчинение греху, он дал Закон с благой целью, чтобы спасти, а не с целью осуждения (о чем можно было судить в Гал. 3:22, 24). Здесь грех выступает уже как самостоятельная активная сила, которая использует Закон против цели Бога, грех не просто извращает Закон, вынуждая людей исполнять его неправильным образом, чтобы привести к формальному легализму. Скорее здесь уже сам Закон – автономный агент греха, поскольку именно он осуждает и провоцирует преступление.

Гностический (манихейский) дуализм божеств резко отделил Закон от благодати, юридическая теология стала мировоззрением, уже не совпадающим с верой, так как ее понимали св. Иоанн и мистики (особенно Я. Беме и Мейстер Экхардт). Синтез ап. Павла открыл новую эпоху, в которой законодательствование стало благим делом. Со временем небесный законодатель передает свои функции и прерогативы земному. Мир мифа уходит в прошлое, и Закон начинает жить собственной жизнью, вырвавшись из темных глубин мифологии. Теперь он холоден и жесток. У него свои этика и поэтика, свои смыслы и структуры. Только христианство еще сделает попытку смягчить его действием благодати, но вместе они никогда уже не сойдутся. И здесь огромная заслуга и просчет ап. Павла, предоставившего закону самостоятельную жизнь. Согласно апостолу Бог дает Закон не с намерением осудить, а для того, чтобы впоследствии спасти на основе веры, он дает Закон, чтобы ему повиновались. Однако грех перехватывает Закон и использует его, чтобы содействовать преступлению (Рим. 7:8, 11) и в результате «убивает» (Рим. 7:10). Хотя Закон все еще и привязан к греху, но грех уже не имеет прямого отношения к воле Бога. Бог хочет добра, которое представлено Законом, и человек пытается делать добро, но этому мешает «иной Закон», природный и внутричеловеческий. Это – Закон греха, который и есть грех сам по себе, не дающий человеку исполнить Закон Бога¹. Закон не провоцирует грех, его главный дефект в том, что он не имеет достаточной силы, чтобы сделать людей способными его соблюдать. Только те, кто во Христе и духе способны на это. Но неспособность Закона улучшить положение людей вызывает недоверие к Богу-творцу, Демиургу, учредителю Закона. Однако это уже будет обратная дорога к гнозису, обратная дорога к мифу.

¹ См.: Сандерс Э. Л. Указ. соч. С. 450–451.

ГЛАВА II. «ЗЕРКАЛА И ОТРАЖЕНИЯ»: МИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЗАКОНА («ЗЕРКАЛО»)

1. «Свет» и отражения

Дионисий Ареопагит в «Небесной иерархии» описывал Бога как «свет». Каждое существо есть часть изначального, нетварного и творящего света. Всякая тварь получает и передает свет Божий в меру своих способностей и в соответствии с чином, который на нее возложен, и уровнем, на который она помещена замыслом Божиим. Сам акт творения эго — постепенный подъем, ступень за ступенью, к невидимому и неописуемому существу, стоящему в начале всего. Тварное приводит к нетварному через целый ряд подобий и соответствий. Бог, как абсолютный свет, в более или менее скрытом виде присутствует в каждом своем создании, в зависимости от того, какой отражательной способностью это создание обладает...

Весь средневековый мир — это мир зеркальных отражений света, идущего из невидимого и высочайшего источника. Многократно преломляясь, свет наконец доходит до «зеркала души», воспринимающей мир таким, каким он ей кажется, однако помнящей, что есть и другой, истинный мир. Этот другой мир дает образ и подобие миру земному. Высшие ценности и нормы существуют только в нем, а земные законы следуют им, но так и не могут полностью выразить их цели и содержание. Неизбежное искажение божественного Закона на земле — злой рок человечества. Устремленность к этому невидимому миру — и есть суть мистики. Сближение с Абсолютом позволяет познать истинный Закон и слиться с ним. Но тогда исчезнут пространство и время. В земной жизни Закон кажется только далеким светилом и его блеклые отражения лишь напоминают его образ, но другого грешному человечеству не дано увидеть. Все в мире соотносится с ним, несет на себе его отпечаток и образ. Все, что узнает средневековый человек о мире, он сводит в «зеркала», энциклопедии, в которых собраны пестрые крохи истинного знания. Все вокруг — произведения и знаки Бога. Закон мистической эпохи — это источник всех символов и «форма всех форм». Он является нормирующим и номинирующим центром. Он дает имена и предписывает правила. Он не поддается описанию, а следовательно, и критике. Это — уже не «свет», проникающий в «пещеру мира», но «свет», формирующий этот мир: высшей целью мистического является приближение к нему, слияние с ним.

Средневековое мышление, прежде чем упорядочить мир и представить его в перспективе, подобно зеркалу, увлекало человеческий взгляд в свои глубины, приглашая его последовать туда окольными путями,

и эти пути преодолевались через аналогии и отражения, которые, казалось, свидетельствуют о наличии в самом центре мира видимого некоего иного мира, мира невидимого. «Имея форму, но будучи нематериальным, летучим, неуловимым и неосязаемым, отражение представляет собой и символизирует полупрозрачную, светопроницаемую богоявленную чистоту божественного образа, из коего и проистекает всякое сходство и подобие»¹. Отражение порождает ощущение, что в зазеркалье существует иной нематериальный, но настоящий мир. Тема «пустого и населенного» зеркала заключает в себе важный в его символическом аспекте периодичности, связывающий его с Луной. Подобно Луне зеркало то открыто, то закрыто. Женский аспект символа содержится в пассивных отражательных свойствах зеркала, оно воспринимает образы, как Луна воспринимает и отражает свет Солнца. Зеркало воспринимается как дверь, через которую душа освобождается от власти этого мира, попадая в другой мир².

Платон предусмотрительно порицал обманчивость зеркального отражения. Подобно отбрасываемым теням, побуждающим человека мудрого выйти из платоновской «пещеры» на свет, отражение уже не будет простой оптической иллюзией, обманчивой видимостью, но будет представляться неким Законом, неким изображением в пустоте, проявлением чего-то тайного, сокровенного, прежде сокрытого, скорее явлением, чем видимостью. Лишенное реальной сущности, оно заставляет человека осознавать собственную знаковость. «Зеркало» как бы свидетельствует о присутствии в мире видимых вещей их нематериальной реальности.

Божественный законодательный (по отношению и к природе, и к человеку) «свет» в своих отражениях демонстрирует собственную приоритетность. Не будет его, не будет и ничего иного. Останется лишь одна густая «материальная» тьма, в которой не будет ни структуры, ни движения, ни Закона. Только способность к отражению и отображению позволяет существовать миру и человеку. Они начинают понимать смысл своего существования, только обратившись к высшему источнику и пытаясь подражать ему.

В христианской теологии, кажется, Дионисий Ареопагит первым положил начало метафизической идее отражения: «Это великое, все-светлое и вечно сияющее солнце — являющий Божественную благодать образ и ничтожный отзвук Добра; оно просвещает все способы быть ему препятствием» (Об именах Божьих). Как Солнце и Луна именуются великими светилами на небосклоне тверди, так и для нас светила — Христос и Церковь. И как звезда от звезды разнится в слове, так

¹ Мельшиор-Боне С. История зеркала. М., 2005. С. 162.

² См.: Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 1999. С. 196.

из святых каждый зажигает в нас свой свет согласно тому, насколько он велик (Ориген).

Плотиновская эманация предполагала нисхождение в мир той же субстанции, которая составляла Единое. Зеркальное отражение означало рождение новой сущности из материи, чуждой источнику света: отраженное не только вторично по происхождению, оно вторично и по своему «качеству». Оно принципиально неадекватно и несовершенно. На этом основании строились как мистическое богословие, так и средневековая юриспруденция. Стремясь слиться с первоисточником, человеческий закон неизменно терпит неудачи, ведь земной законодатель не в состоянии прямо смотреть на «солнце божественного закона», ослепляющее его. У апостола Павла в «Послании коринфянам» о восприятии мира говорится: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (Кар. 13, 12). В соответствии с Дионисием Ареопагитом все видимые вещи могут восприниматься только как «материальные вспышки света»: сам Бог есть свет и всякая тварь получает и передает этот свет в меру своих возможностей. Тварное приводит к нетварному, познаваемое к непознаваемому — это система зеркал. Сама теория Ареопагита была не чем иным, как интеллектуальным и мистическим зеркальным отражением божественной истины. Да и слова ап. Павла о «темном стекле» указывали не на непонятное высказывание визионера, затеняющее истину, а на речь мистика, насыщенную метафорами, намеками и иносказаниями, таинственно раскрывающую некое высшее божественное знание.

В видимом усматривается невидимое. Аллан Лильский утверждал, что природное познание «познает, чтобы верить», а мистическое знание «верит, чтобы познавать». Он называл сразу три вида магических зеркал: те, в которых «правое отражается справа, а левое — слева, — с их помощью можно различить земное и вечное в обычных словах и делах человеческих»; те, в которых «правое кажется левым, а левое правым, и которые вводят человека в заблуждение, «заставляя предпочитать земное божественному»; зеркала, переворачивающие верх и низ, глядя в которые «человек повинуетя не разуму, а греховным, чувственным влечениям». «Тройственно то зеркало, в которое ты должен смотреть: зеркало Писания, зеркало природы, зеркало творений»¹. (Повторив в XVI в. метафору ап. Павла о «мутном стекле», мистик и визионер Хуан де ля Крус в своем «Восхождении на гору Кармель». развивает тему света и отражения: «Хотя стекло и уподобляется лучу, его природа отлична от природы луча, а посему лучше сказать, что это стекло есть луч или свет через сопричастность. Душа подобна этому стеклу — ее всегда

¹ Цит. по: *Лиманская Л. Ю.* Оптические миры. М., 2008. С. 146–147.

пронизывает или, лучше сказать, в ней обитает божественный свет в силу ее природы»¹.)

«Зеркало» означало одновременно отражение и отображение, божественный «свет» воспринимался и «отпечатывался» на материальных вещах и отношениях. Человеческий закон, не способный адекватно отразить истину, все же принимает в себя ее известную долю. Улавливаются и усваиваются лишь отдельные элементы, — отсюда и фрагментарность записанных человеческих законов.

Почти все средневековые законодательные кодификации назывались «зеркалами». Стремление охватить все существующие и предназначенные к регламентации, отношения дополнялось идеалистическим устремлением законодателя к высшим истинам, к предельно точному отражению высших предписаний. И конечно же, к их правильному прочтению. Законность здесь целиком совпадала с подражательностью. Точность повторения обеспечивалось ритуалом и ссылками на авторитеты: традиция и давность позволяли приблизиться к далекому и недоступному первоисточнику. «Безупречным и незапятнанным зеркалом» становится Библия (Книга притчей Соломоновых. VII, 27), позволяющая человеку обрести собственную сущность, принять за образец образ Бога. Апостол Павел напоминал, что знание человека о сущности, подобно смутному образу, отражается в зеркале, которое дает только полускрытое изображение истины: Павел полагал, что неопределенное знание, пропущенное, как через сито, через «зеркало», станет переходом от «несовершенного зрения к видению лицом к лицу» и аллегорическим описанием архетипа познания по аналогии.

В отличие от ап. Павла апостол Иаков сравнивает человека, не подчиняющегося закону Бога, со смотрящимся в зеркало, видящим, каков он есть, и тут же забывающим о том, каков он есть (Послание Иакова. 1.23–24), — он утрачивает представление о самом себе. (Мартин Хайдеггер напоминает, что у греков забытое есть погружение в сокрытое. Забывающий не просто забывает нечто, он забывает самого себя²). Частицы божественного Закона уже заложены в самом человеке, и утрачивая их, он теряет самого себя: сама двойственная природа человека, а именно наличие в нем «искры божественного разума» (гностики особенно настаивали на этом), его подобие Богу дает надежду на воскресение. Платоновское «познание — воспоминание» трансформируется здесь в узнавание самого себя, но уже в образе Бога. Человек внутренне ощущает, что требует от него божественный Закон именно потому, что этот Закон уже заложен в нем самом.

¹ *Де ля Круа Х.* Восхождение на гору Кармель. М., 2004. С. 90.

² *Хайдеггер М.* Парменид. СПб., 2009. С. 158.

Однако другая ипостась в человеке явно сопротивляется этому. Его материальная природа выливается в животный эгоизм и иррациональную инертность существования, в слепой бунт и неповиновение. Они заявляют о правах личности, игнорируя божественный Закон. Но личность при этом становится только личиной.

Правосознание – внутреннее качество человека, его субъективное переживание того, что в нем уже заложен некий трансцендентный Закон. Это качество и делает его личностью и субъектом права: слияние с Законом может быть только внутрлическим актом. Все вершины и все бездны Закона и беззакония лежат внутри самого человека, именно там идет борьба добра со злом, и все правовые императивы, поступающие сверху, формулируются в сознании уже на человеческом языке.

По-настоящему личность рождается только в средневековом акте покаяния. Глубина индивидуальности кажется вкрапленной во все исторически сложившиеся корпоративные структуры западного мира полисы, ордена, гильдии, секты и государственные структуры. Индивидуализм – характерная черта западной цивилизации. Но уже греческий аналог понятию «личность» означал только «маску» и театральную роль, а по мнению стоиков, каждый человек носил на себе сразу четыре маски: человека, индивидуальности, общественного статуса и профессии. Именно маска выступала в качестве средства для выявления в человеке самых устойчивых черт его индивидуальности. Но в жизни индивидуальность всегда порождает множественность и своеволие. Закон же требует единого понимания и унификации поведения, императивно требует единства. И в этом заключена одна из важнейших антиномий: многообразие «природы» сопротивляется целеполаганию Закона. Люди принципиально неодинаковы и не равны как по своему происхождению так и по способу существования.

Внешняя знаковость человеческого существа, характерная для мифологического сознания, существенным образом преобразуется в эпоху Средневековья: личность погружается внутрь целого. Человек выступал как часть корпоративного целого – общины, гильдии, ордена, – которое и наделяло его необходимым статусом. Роль античной «личины», прикрывавшей индивидуальность, брало на себя «юридическое лицо». Вся феодальная система есть не что иное, как предельно юридизированная «конфедерация» таких лиц. Отношения вассалитета проникнуты юридическим духом и регламентацией, для устойчивости иерархических связей требовалась юридически выверенная урегулированность статусов и правомочий.

Но в человеке есть нечто, превосходящее самого человека. Это – истинная, неизменная и вечная реальность – Бог. Оно есть умопостижимое Солнце, при свете которого разум только и видит истину.

Все метафоры, с помощью которых пытаются обозначать этот объект, разнообразны, но в конечном счете все имеют один и тот же смысл. Изменчивость же означает одновременно существование и отсутствие существования, в любом случае она указывает на вторичность и производность, и только неизменное по-настоящему есть сущее, однако им может быть только Бог. Люди отождествляют себя с тем, что они говорят, поэтому с точки зрения средневекового судьи именно признание могло стать доказательством истины. Вместе с тем «телесный» характер средневековой юриспруденции порождал ситуацию двойничества (проявление множества самозванцев в эту эпоху только подтверждает эту тенденцию), когда существо раскалывается на самого себя и видимость, оно «выдает из себя или получает от другого что-то подобное маске, двойнику, скинутой с себя шкуре». Образ, в котором человек предстал перед судом, часто являлся маской «другого» (Ж. Лакан)¹. Одни и те же символы могут обозначать явления и вещи как в индивидуальной, так и в общественной сфере. В средневековом сознании это основывалось на особом отношении к самому индивидуальному, воспринимаемому прежде всего как обнаружение типического. Личность представляла интерес лишь постольку, поскольку в ней было выражено всеобщее человеческое превращалось в чистый тип, в образ и подобие Божие. В ней реализовывалось и общее понятие человека и на этом базировался весь схоластический «реализм».

Платон был уверен, что зеркала обеспечивают демиургическое воздействие на мир. Зеркальное отражение световых лучей символизировало акт растворения бога в мире и одновременно означало сохранение его внутреннего единства в бесконечном многообразии его эманаций — отражений. Герои и боги всегда появлялись в видимом ореоле света и свет становился условием наглядного представления невидимого в видимом².

Но подчас зеркальный образ находил своего подражателя в лице «тени». Все существующее имеет свои «тени» или «проектные версии», которые соотносятся с основными по правилам «приблизительной симметрии», комплекса, готового в любой момент обернуться собственной противоположностью. Между элементами симметрии возникает перепад напряжений: их соотношение можно рассматривать как случайное совпадение или как проекцию настоящего на прошлое и будущее в сфере оценок, наград и наказаний. Реальные воплощения симметрии могут быть и ассиметричными: «зеркало» воспринимается тогда как пограничная черта между «здесь» и «там» (у А. Афанасьева

¹ Цит. по: *Тогова О. И.* «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006. С. 26.

² См.: *Лиманская Л. Ю.* Указ. соч. С. 122.

в «Поэтических воззрениях славян на природу» синонимический ряд «тьень — отражение — зеркало» сводит первый элемент (бестелесный образ, тень) и к фигуре «приведения», и к тому темному изображению, которое отбрасывается тенями и предметами, заслоняющими свет¹).

Оборотная сторона Закона заключена в беззаконии, но не просто в отсутствии Закона, а в его искажении или активном противодействии ему, так, образы антихриста и падших ангелов располагаются в плоскости ассиметричного отношения к центру «света» (здесь же можно вспомнить ассиметрическую архитеконику дантова ада и чистилища). Законы «темного царства» — тоже законы, но не в истинном смысле. Тайна беззакония скрыта в существе материального, в котором действуют собственные законы, неподведомственные высшему законодателю. Хаос, стихия и беспорядок родились одновременно со «светом» и могут быть обозначены как его отсутствие. Но «даже в аду нужны законы» — и тогда на свет появляются «законное неправо» и «надзаконное право», с точки зрения юриспруденции являющиеся противоречиями в самих себе (Г. Радбрух). Они действуют в материальном мире, создавая последствия, с которыми приходится считаться. И только мистическая интуиция, питаемая «частицами света», заложенными в человеческой душе, позволяет уловить разницу между истинным и ложным в Законе. Бог не сотворил тьмы, которая есть только отсутствие света, так же как зло есть просто отсутствие добра (Августин). Разделение видимого и невидимого мира соответствует мистическому разделению «вод», всегда являвшихся символом материи — телесной у видимых вещей и бестелесной у вещей невидимых, поэтому, устраняя зло, не создают тем самым добра заново, но лишь освобождают его.

Апофатическое богословие путем отрицания одного за другим видимых признаков открывает истину, так и не определив и не описав ее положительным образом. Содержание божественного Закона непостижимо не в силу затенения и помех, а в принципе. (У Гете Мефистофель излагает вполне манихейскую идею этой вечной борьбы: «а я — лишь части часть, которая была // В начале все той тьмы, что свет произвела // Надменный свет, что спорить стал с рожденья // С могучей ночью, матерью творенья // Но все ж ему не дорасти до нас // Что б он ни породил — все это каждый раз // Неразделимо связано с телами // ...В границах тел должно всегда остаться // И — право, кажется, недолго дожидаться — // Он сам развалится с телами в пух и прах». «Фауст», ч. I.) Чистый «свет» и чистая «тьма» представляют собой лишь две пустоты, которые суть одно и то же. «Лишь... в помутненном свете и... в освещенной тьме получается впервые возможность что-то различать, так как лишь помутненный свет и освещенная тьма имеют различие в

¹ О поэтической интерпретации образа см.: *Вулис А.* Литературные зеркала. М., 1991. С. 56, 80.

самих себе и, следовательно, суть определенное бытие, наличное бытие» (Гегель). «Тень» всегда представляет собой стадию бытия, более удаленную от истины. В платоновской же аллегории «пещеры» «тьень» просто необходима в качестве полной противоположности солнечно-му свету: для Платона «тьень» — не просто явление, но явление, опять же порожденное отсутствием света.

Платоновская «тьень» и мистическое «зеркало» составляют два аспекта Закона. Первая — его искажение и интерпретация, второе обеспечивает ему эффект отражения и позитивное (не отрицающее истины) подражание. Закон не исчезает, растворяясь в «тени», но переходит в иной план или на другой уровень восприятия. В теории подражания призрак «тени» уже играет второстепенную роль. «Тень» здесь уступает место образу, отраженному в зеркале, который превосходит ее по степени ясности. Несмотря на замену «тени» на отражение, которое предвещается уже во второй части платоновского «Государства», и «зеркало», и «тьень» остаются только иллюзорными реальностями¹. Образ остается нереальным, хотя и подобным двойникам.

Статус таких явлений, как подражание и самопознание, двойствен по причине особого, сакрального характера такого явления, как сходство и подобие. «Подражание, когда оно не является актом сопричастности и преемственности, актом осознания родства и связи, превращается в видимость, иллюзию, обман. Для средневековых богословов Люцифер был великим узурпатором в области сходства и подобия, он вводил человека в грех, прибегая к соблазну несходства». «Обезьяной Бога» называли этого кривляющегося субъекта. Противоречивыми были его поступки и мысли. Мефистофель говорит о себе: «Я тот, кто, совершая зло, творит добро». Нормы и правила, рожденные «тьенью», только зеркально отражают божественный Закон, но зато могут буквально совпадать с человеческими законами. Несправедливый закон всегда несет на себе еще и метафизический смысл. Поэтому справедливость становится осязуемым критерием для истинного права: справедливость отождествляется с законностью, а целесообразность — очень часто с беззаконием.

В Средневековье, не ощущавшем еще острого противопоставления таких понятий, как «объект» и «субъект», умозрительные умозаключения представляли собой осмысление «зеркального применения двух субъектов и охватывали все явления мира видимого, явившегося подобием мира невидимого», мира, который служил ареной приложения человеческих сил, где он возвышался от ведомого к неведомому». Поэтому Фома Аквинский постарался увязать построение умозрительных заключений со свойствами зеркала и его отражающей способ-

¹ См.: *Стокита В.* Краткая история тени. СПб., 2004. С. 27.

ностью: «Видеть что-либо с помощью зеркала — это видеть причину в ее последствиях и результатах, в коих проявляется и отражается их сходство, из чего явствует, что умозрительные заключения сводятся к созерцанию и размышлению»¹. (Но по-настоящему «свет» от «тьмы» отделяется только в готике, здесь небо отделяется от ада и богочеловеческое от демонического. Демоническое изгоняется из обители света Божества. «В консолях и водостоках храмов собираются безо всякого порядка, в скверной и нездоровой неразберихе, романские химеры. Намечается отождествление адского мира и мира безумия. Замкнутая сфера ада возникает в этих темных зонах собора». Позже художники будут наделять небо и преисподнюю той же степенью реальности, которая свойственна зеркальному отражению².) Готику более всего интересовало субъективное состояние верующей души, восходящей из дольнего мира в горний. В стилевом отношении она стала синтезом романского и византийского стилей. Душа, воспаряя ввысь, чувствовала себя невесомой и бестелесной. Вместо романской тяжеловесной громады оставался только порыв и взлет. «Само учение о форме, которая только в абстракции отлична от материи и только в абстракции отлична от божественного разума, всегда содержало в себе... эту вертикальную устремленность ввысь с обестелеснением материи и с бесконечным становлением ввысь»³).

Говоря о «пещере магического мира», О. Шпенглер подразумевал конечность, «завершенность», исчисляемость мистического мира готики. Противоположность материи и формы, силы и массы застывает здесь в неразрешенном состоянии неясной борьбы, возвышаясь до мистического дуализма: «свет пронизывает пещеру и сопротивляется тьме», верх и низ, небо и земля делаются сущностными силами, сражаясь друг с другом. Смешиваясь с противоположностями этического плана — добром и злом, Богом и Сатаной — эти представления призывают дух к благу, а плоть — к злу: неизбежный дуализм пронизывает всю политическую и правовую систему Средневековья.

2. Символ и аллегория: зеркальный мир Закона

У Платона там, где видимый космос оказывается противопоставленным Богу, это противопоставление может быть описано одним из трех способов: как материя или «тьма», рассматриваемая в качестве субстанции, не созданной Богом, но сопротивляющейся его воле; как судьба, чьи орудия — планетарные демоны, «хранители семи ворот»,

¹ См.: Мельшиор-Бонне С. Указ. соч. С. 179, 181.

² Стоикита В. Указ. соч. С. 24–27.

³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 187.

отделяющих мир от Бога, и как личное злое начало «князя мира сего». Все эти формы обнаруживаются в явном сочетании с элементами христианского гностицизма¹. Материальная «тьма» – вечный и неотъемлемый антагонист божественного «света», его противовес. Это – среда существования сил зла, где олицетворенные демоны и духи действуют под началом «князя мира сего». Все персонифицированные силы ведут междусобойную борьбу в космосе и в душе человека, которая сама заключена в косную материю, враждебную духу. Угадать исход борьбы можно только обратившись к Священному Писанию, где заложена истина. Однако его прочтение затруднено и его язык недоступен каждому. Только через символы и аллегории его интерпретированное содержание доходит до профанного сознания, и тогда пришедшие в мир Откровение и Благая весть позволяют увидеть невидимое. Но то, что Евангелие показывает «при свете дня, Ветхий Завет позволяет увидеть при неверном свете луны и звезд». Здесь истина скрыта под покровом, и только смерть Христа разорвала этот таинственный покров. (Метафорическая редукция, из которой рождалась аллегория, и чрезмерная символизация, на которой держалась метафизика, долгое время оставались главными врагами кронического и скептического мировоззрения. По мнению Я. Буркхардта, показателем торжества «таинственного над попытками ясно воспринять реальность и представить ее в целом» и является метафора, разрушающая истину. Символизм же необходим для выражения «высоких идей», связанных со всем, что относится к иному миру, лежащему по ту сторону Евангелия и Апокалипсиса².) Ориген первым ввел аллегорический метод прочтения Писания, Августин попытался сделать историческую реальность основой для такой аллегории, и уже Исидор Севильский окончательно сделает аллегорическое истолкование главным приемом при чтении Ветхого Завета. (У Августина Закон обозначается одновременно числом пять и числом десять. Аллегорически «закон прошел над народом иудейским как поток над камнем», но Господь взял закон, чтобы возвысить его до благодати³.) Священное Писание было одновременно и историей и символом. Схоластика уточнила четыре уровня, на которых оно познавалось: исторический, аллегорический, тропологический и аналогический. Нравственную истину, спрятанную за буквой, раскрывал второй из них. (В «Пире» Данте формулируется вполне ортодоксальное учение о символе. Для толкования «писаний» применяются четыре метода: буквальный, аллегорический, моральный и

¹ См.: *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 34.

² См.: *Уайт Х.* Метаистория. Екатеринбург, 2002. С. 291–297.

³ См.: *Мань Э.* Религиозное искусство XIII века во Франции. М., 2008. С. 208–209.

аналогический. Первый не распространяется дальше буквального значения вымышленных слов, таковы «басни поэтов». Второй таится под покровом этих басен и является «истиной, скрытой под прекрасной ложью». Третий может быть полезен в практической нравственности. Четвертый обладает сверхсмыслом или духовным объяснением: через вещи означенные он выражает вещи наивысшие, «причастные вечной славе». Но буквальный смысл всегда должен предшествовать остальным.)

В толковании Оригена события Ветхого Завета составляют начертанную Богом историю, являя собой видимые образы нового Закона. Августин настоятельно подчеркивал необходимость выявлять индизонскавательный смысл даже в вещах и событиях, имеющих в Писании буквальный смысл. Читая мир как собрание символов, мы соблюдаем завет Дионисия когда получаем возможность разрабатывать и присваивать божественные имена, а вместе с ними модели познания и основы нравственности: вселенная кажется бесконечной цепью знаков, где всякое следствие становится знаком собственной причины. (Ганс Кюнг отметил предложенные Аквитаном приоритеты: разума над верой, буквально понимаемого смысла Писания по сравнению с аллегорическим и духовным: природы по сравнению с благодатью; естественного права по сравнению со специфически христианской моралью.)

Мифопоэтическое мышление постоянно соприкасалось с таинственным, невыразимым, мистическим. Но оно не было мистическим мышлением, последнее появляется только вместе с языком абстрактных алогизмов. Мифопоэтическое мышление не столько мистично, сколько фантастично.

Ремифологизация, которая происходила на пороге Средневековья, выражалась в появлении целой системы заповедей («рецептов»), которая могла быть нелогичной, но обязательно подчиненной общему ритму, поэтически организованной и «окрашенной обаянием личности законодателя». Обрядность в некоторой мере теряла свой магический характер и вместо воздействия на природу, главной целью религиозной практики становилось внутреннее преображение. «Религиозный акт принимает характер чистого созерцания идеального облика, знака целостности бытия, внутренней полноты жизни». Зерно серьезности, брошенное Евангелиями, дает более пышные всходы, чем другие евангельские идеи¹.

Разделяя категории божественного и естественного разума, Фома посвящает их анализу сразу две свои «суммы»: «Сумму против язычников» и «Сумму теологии». Вслед за Альбертом Великим здесь он

¹ См.: Померанц Г. Язык абсурда // Выход из трансa. М. 1995. С. 463–466.

пренебрегает толкованием благодати как благого желания и божьей милости. Он формулирует типично схоластическую классификацию, разделяющую благодать на действующую и недействующую, предшествующую и последующую, внутренне присущую и актуальную¹. Рассуждения Фомы отбирают у природы ее язык и ее надприродные особенности: «Больше нет густого леса символов, космос раннего Средневековья уступил место естественному универсуму». До этого вещи имели значение не в силу того, что они собой представляли, а в силу того, что они обозначали. Готика вносит свою корректировку: божественное творение заключается не в упорядочении знаков, а в создании форм².

При этом в слиянии формы и материи, когда форма преодолевает свою априорную абстрактность, осуществляется также одновременное слияние сущности и существования. «В тяготении Средневековья к “определенности”, к “форме” сказывается общность, отвлеченность восприятий и осуществлений идеи, а также недостаток внимания к индивидуальному и особенному». Для идей как бы не хватает соответствующих терминов. Их заменяют тем, что конкретное рассматривают как символ, «таинственно возводящий к общему и возносящий в его сферу всякого прикоснувшегося к реальной действительности». Традиционализм и формализм здесь тесно связаны с такой отвлеченностью, которая ясна в «правосознании, не умеющем схватить индивидуальное», в отношениях, определяемых общим для всех обычаем и символами, в единстве потенциально бесконечно многообразной аморфности. Все относится к вечности, которая представляется отвлеченно и схематично. Своеобразного и особенного не замечает, все определяя традиционной формой. Форма застилает содержание и самодовлеет³.

Высокая степень юридикации социальных и личных статусов усиливалась повсеместным использованием ритуальных средств. Придать действенность юридическому акту, документально зафиксированному, мог только дополнительный магический по сути ритуал (ордалий, клятва, поединок и т. п.). Сам документ играл роль символа, подобно другим материальным вещам. Право было синонимом справедливости, истиной считались обстоятельства и факты, установленные в ходе судебного процесса с помощью клятв и присяги, выверено традиционной процедурой. Речь шла прежде всего о «восстановлении права» в его первоначальной чистоте, права идеального, соответствующего идее справедливости. «Истина должна была соответ-

¹ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 184, 192.

² Эко У. Искусство и красота в средневековой культуре. СПб., 2003. С. 105.

³ Карсавин Л. П. Культура Средних веков. Киев, 1995. С. 180.

ствовать идеальным нормам, быть сообразной, прежде всего не действительному ходу земных дел, а высшим предначертаниям божьего замысла»¹. Престиж монарха подкрепляла теория о том, что именно он «хранит в себе все право», являясь наместником Бога.

Детали закона никого не интересовали. Пытались уловить только его общий смысл, что открывало широкий простор для его толкования. Правоприменение составляло основную часть правовой реальности. Через цепочку символов сознание пыталось прорваться к первоисточнику и смыслу. Формализм придавал устойчивость этому процессу: опираясь на явное и проверенное, предполагали ближе подойти к неявному и вечному. Поэтому и форме хотели придать вечное значение, все ее трансформации протекали «нелегально» в противоречии с догмой и принципом. На саму жизнь, заставлявшую формы изменяться, смотрели с пренебрежением и опаской. Характерным было отсутствие всякого стремления обобщить частные случаи и привести их в единую систему. Законодатель как бы находился под влиянием безотлагательной необходимости, он «берет... на месте преступления каждое действие, каждый случай» (Ф. Гизо).

Иоахим Флорский определял аллегорию как «уподобление неких малых вещей великим, например: “дня — году, человека — сословию или городу, племени народу”». Бог послал сына своего, «рожденного согласно закону», чтобы он искупил тех, кто «существовал согласно закону». Ограниченному обыденному сознанию не дано было понимать бесконечное и абсолютное, иначе как при помощи образов конечных и ограниченных вещей. Мистик же отвергал такое посредничество: «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (Павел. I Кор. 6, 17). Самопознание как богопознание — самый важный метод, свойственный как сакральным техникам гностиков, так и мистическим богословам, — полагал Бицилли, на символ переносились свойства символизируемого, а само символизируемое окрашивалось цветом символа.

В «Институциях» и «Дигестах» содержался *jus* в смысле канонических норм, в «конституциях» и «новеллах» — *Leges*, новое право в форме разъяснений; соответствующую теологическую параллель составляли Новый Завет и святоотеческая традиция разъяснений и комментариев к нему. Слова и даже буквы играли здесь магическую роль, раскрывая свой скрытый смысл в толкованиях судьбы. Авторитет закона основывался на авторитете имени («имя — это знак»), которое он на себе несет и авторитете законодателя (О. Шпенглер).

Закон познавался через систему ритуалов и символов. Ордалий недалеко ушел от языческий гаданий, предлагавших готовые решения

¹ См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 186–191.

для политиков и суда. Однако в нем являла себя уже не воля множества богов и сил, но воля одной властной инстанции. Свободное ее истолкование ограничивалось конечным и небольшим набором альтернатив. Кроме того, сфера его действия сместилась исключительно в область судопроизводства, в политической же сфере действовали предположения и политическая воля: природные явления теряли здесь свое сакральное значение и уже не рассматривались как вмешательство в человеческие дела. Унифицированный религиозный культ сосредотачивался на ритуале и догмате, этих строгих основаниях сакрального.

Формулы в культе по-прежнему занимали видное место, так же как и жесты и действия, или процессии. Средневековое сознание представляло конкретно-материально все, включая духов, души и воображение. Все казалось ему пространственно-материальным. Метафизический мир мыслился антропоморфно и отношении к нему и средства добиться его содействия — человекоподобными. В мистическом строе религиозности пытались воспринять идеальное содержание метафизического, идеальные связи и влияния, но и эти влияния и силы в таком представлении тут же материализовывались и приобретали материальный субстрат. Для влияния на мир была необходима нужная формула, заклинание, живущие как бы сами по себе и представляющиеся чем-то вроде вещей. «Значительная часть магических объектов, формул и образов уже была дана традицией. Отсюда — связанность с главной хранительницей овеществленного магического — с церковью»¹.

В сфере уголовного права очистительная присяга, судебный поединок и суд божий (ордалий) были выражением приоритета божественного правосудия. Этими способами испытывали не воинскую силу и выносливость, но устанавливали истину.

При установлении виновности мерой наказуемости проступка стали признаваться субъективная воля и внутреннее настроение человека, а не внешний результат, как в древнем праве. Внутреннее настроение для средневекового уголовного права было единственным мерилем его нравственного суждения о поступке. Само преступное намерение могло быть приравнено к преступлению.

Преступление считалось наказуемым прежде всего потому, что оно нарушало божеские законы. Это было оскорбление не государства (такого субъекта права не существовало в средневековом законодательстве), а Божества. Поэтому светские кодификации и ставили на первое место преступления религиозного характера волшебство, ересь, сектантство и клятвопреступление. Убийство запрещалось не в качестве насильственного нарушения государственного мира, а как преступление против Бога. Человек был подобием Бога и насилие в отношении

¹ Карсавин Л. П. Основы... С. 275–276.

его было поруганием божественного первообраза¹. По тем же причинам резко сужается роль института давности, не исключаящей вечной вины, за оскорбление Божества. Целью наказания было не удовлетворение потерпевшего и не восстановление нарушенного государственного порядка, а удовлетворение нарушенного божеского правосудия.

Аллегория как прием оказывалась результатом апофатического метода: избегая прямого определения, она как бы создавала мыслительную фикцию, одновременно ведущую к смыслу и уводящую от него. И античный мир и Средневековье отождествляли аллегория с символом, их категорическое противопоставление впервые было сделано только романтиками. (Гете говорил, что если аллегория превращает явление в понятие, а понятие в образ, то символ превращает явление в идею, а идею в образ, но так, что идея навсегда остается бесконечно действительной и недостижимой.) Идея символа отсылает нас к некоей неясной реальности, глубоко противоречивой, неуловимой, — к божественному Откровению, которое остается неисчерпаемым. В христианском неоплатонизме у Дионисия Ареопагита этот глубинный и непознаваемый источник именуется «пресветлым сумраком сокровенного таинственного молчания», не имеющим тела, образа, качества, количества, величины и места пребывания (О мистическом богословии).

Трансцендентное Единое бесконечно далеко от земных противоречий, но влияет на человека посредством своих энергий: мифопоэтическая дионисийская эманация подменяется в учении Фомы Аквинского мистическим учением о сопричастности. Средневековый символ по сути есть только способ приближения к божественному, но не само богоявление и не откровение истины. Он есть «предварение рационального рассуждения, его задача состоит в том... чтобы в тот самый момент, когда он кажется полезным, как наставление и предварение, сделать очевидной свою собственную несостоятельность... воплотить в себе истину только в свете последнего рационального рассуждения»². У Аквината символический подход к божественным атрибутам превращается в рассуждение по аналогии, которое уже не носит символического характера, предлагая логическое восхождение от следствий к причинам, идущее по пути суждений о пропорциях, а не путем внезапного усмотрения морфологического сходства. Рождающая собственно юридическая логика негласно исключает теологический фактор «чуда», разрывавшего эту причинно-следственную связь: чудо отодвигалось в область мистического богословия. Все природное строилось теперь на закономерностях, вполне предсказуемых и вычисляемых: то же от-

¹ См.: *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. М., 2010. С. 488–492.

² *Эко У.* Указ. соч. С. 80–81.

носились и к природной части человеческой натуры. «Естественное право» порождалось божественной волей, но полностью не совпадало с божественным правом. (В постановлении Венского собора 1267 г. говорилось, что вместе с сотворением человека Бог ввел и естественное право. В задачу церкви входило «устранение темноты», искажающей истинную природу этого права. Церковь устанавливала условия для пользования полной личной правоспособностью факты церковного общения и правоправия, тем самым ограничивая область действия «естественного права»: отлученный терял правоспособность, утрачивал свои «естественные права».)

Фома Аквинский исходил из метафизического учения Аристотеля, очищенного от арабских «платонизмов». Постигание Бога возможно только «по дороге причинности», метафизические и логические понятия здесь неприменимы. Бог — «недвижимый двигатель» всего, чистый акт, чуждый всякой потенции, предполагающей причину. (Карсавин отмечал, что Фома развил стройное учение о государстве, основанное на понятии «естественного права», почти совпадающего с божественным законом. Тем самым оправдывалась теократическая идея церкви, идея же естественного нравственного закона, в основном выраженная в Декалоге, оказывалась включенной только в систему этики.) Поздний томизм практически устранял всякую мистику: платоническая связь души с Богом в нем разрывалась, и божество оказывалось постижимым «через материальные действия». Свет естественного разума дополнялся светом божественного откровения. Разум открывал ряд истин, вера освящала его. Возможность акта веры была обусловлена тем обстоятельством, что Бог сам делает интеллект способным верить¹.

Ссылаясь на платоновскую идею о присутствии общего в индивидуальном, схоласты-«реалисты» объясняли, каким образом единое божественное существо обретается сразу в трех лицах. Уже подправленный в соответствии с аристотелевской теорией формы, этот реализм оставался господствующим воззрением на протяжении всей эпохи схоластики. У Аквината (вполне в августиновском) духе юридический элемент оказывался подчиненным догматико-мистическому, который был выражен в стремлении к нравственной святости; весь иерархический строй выводился из догматико-этического рассуждения, а положения канонического права стали играть второстепенную роль². Схоластика низводила материю до полного ничтожества, полный приоритет отдавая форме, которая и составляет истинную сущность вещей, поскольку из божественного разума истекают все мыслимые начала вещей, т. е. отдельные формы. Этим дуализмом схола-

¹ Карсавин Л. П. Культура... С. 161.

² Беймнер К. Европейская философия Средневековья. М., 2010. С. 58–59.

стика существенно отличалась от стоицизма, у которого она между тем взяла ряд важных представлений о добродетели, единстве мира и т. п. Стюарт Милль в своем очерке «Полезьа религии» писал, что есть только одна форма веры в сверхъестественное, свободная от противоречий, — та, которая отвергает идею о всеобщем создателе и рассматривает природу и жизнь не как выражение морального характера, но как результат борьбы между «выдуманной добродетелью и непокорной материей (у Платона) или как принцип зла (манихеи).

Хотя право и выводится из нравственных начал, однако господствующим в мире являются вечный закон и представленный Богом порядок. Поэтому любое движение воли подчинено общей связи причин и следствий, восходящей к первопричине. Аристотелевский перводвигатель движет вещи сообразно с их природой, и с этим у Фомы было связано еще одно важное положение: внешние действия только тогда нравственны, когда они добровольны.

Многообразие мира не исключало, а предполагало его центрированность. Множественная природа подчиняется божественному принципу, требующему унификации, поэтому она вся пронизана нравственными началами, которые противостоят враждебному влиянию демонических и хаотических сил. Действие божественного закона ощущается повсюду, однако это отнюдь не пантеизм, поскольку во вселенной остается только один властвующий и законодательный центр. «Вытекание» одной вещи из другой рассматривалось в свете принципа непосредственного размножения и разветвления и затем посредством логической индукции прилагалось к вещам духовного свойства. В связи с этим появляется символическое «дерево рождения права и законов», упорядочивающее размещение норм в виде «древа с густой кроной, состоящей из всего относящегося к области права». Применяемая дедуктивно, идея развития заключала в себе нечто схематическое и неплодотворное. Каузальное мышление искало связь между двумя вещами, направляясь не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости, но обнаруживая эту связь внезапным скачком — не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и цельную. Любая ассоциация, отмеченная на основе какого бы то ни было сходства, могла непосредственно обращаться в представление о сущностной, мистической связи¹.

3. Материя и форма: мистика Закона

Первоначальное казуистическое видение расплывенных в пространстве и времени элементов и действий Закона только с приходом

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1983.

схоластики начинает приводиться в систему. До этого момента доминирующей силой оставался обычай. Уверовав в его священное происхождение, ему слепо следовали. В контексте традиции обычай и ритуал были главными правовыми инструментами. Уклонение от обычая рассматривалось как правонарушение. Соблюдение процедур и ритуалов, произнесение формул составляли основу всякого правового акта. Ритуальные действия должны были совершаться публично (см. нормы «Салической правды» о «горсти земли», об отказе от родства и пр.). Процедуры ордалия превращались в настоящий спектакль.

Франсуа Гизо перечислял традиционный ряд мифических и исторических законодателей: Моисей, Меркурий Трансегист, Солон, Нума, Ромул... Новое законодательство (уже не связанное с мифологией) начинается с Константина и Феодосия II, подражавших Григорию и Гермогену...

Но еще «Салическая правда» не могла быть однозначно признана настоящей кодификацией права. Сквозь множество «противоречий и басен» в ее предисловии и эпилоге все еще просвечивает древний обычай, которому уделено большее внимание, чем самому законодательному тексту. «Правда» — не более чем свод обычаев, сборник, подобный «Саксонскому зеркалу» и «Зеркалу швабов».

Уголовное право занимает в нем приоритетное, по сравнению с гражданским, государственным и процессуальным, место. «Политическое право является таким только косвенно, в намеках на учреждения и на явления, которые рассматриваются как уже утвержденные и которые закон не имеет целью ни утверждать, ни даже высказать... Таков характер всех рождающихся законодательств; уголовными законами народы делают первый явный шаг, ... письменный шаг к выходу из варварского состояния. Они вовсе не думают писать политическое право: власти, которые управляют, формы их действия, все это — факты известные, всеми признанные. Это не такое время, когда рассуждают о конституциях».

И гражданское право также существует только лишь как факт, уже обусловленный врожденной справедливостью и совершенный по известным началам и формулам¹.

Разрозненность правовых источников раннего Средневековья («Салическая правда», «Саксонская правда», «Баварская правда», «Саксонское зеркало» и т. п.) не исключала некоторой тенденции к унификации наиболее важных и значимых правовых принципов и институтов. Мистическое воззрение на Бога, вселенную и мир составляли для такой тенденции необходимую мировоззренческую базу. Духовное, по существу религиозное ощущение единства рождало

¹ Гизо Ф. О характере Салического закона // История Средних веков. Падение Рима. СПб.; М., 2001. С. 414–417.

представление и о едином Законе, управляющим миром и людьми: схоластика сыграла в этом процессе решающую роль.

Символическое мышление осуществляло «переливание» ощущений божественного величия и ощущения вечности в чувственно воспринимаемое или мыслимое. Оно поддерживало постоянное горение мистического ощущения жизни, наполняя представление о каждой вещи высокой этической ценностью (Й. Хейзинга). Пьер Абеляр попытался при помощи рациональных критериев решить вопрос о том, какие истины Откровения имеют универсальную жизненную ценность, а какие только относительную. Целое (будь то Писание или Свод законов) могло считаться истиной, тогда как отдельные части внутри него обладали разной степенью ценности..

Схоласты хотели систематизировать имевшиеся нормы таким образом, чтобы получилось единое целое, т. е. синтезировать нормы и принципы, а сами принципы свести уже в цельную систему, масштабную совокупность права. Они были уверены в том, что каждое правовое решение или норма – это уже вид рода «права», поэтому стремились использовать все без исключения части права для построения целого, используя целое для толкования и оценки каждой из этих частей (метод, общий также для составления разного рода «сумм» и для декорации готического собора, на что указал Э. Панофски). И абеляровский номинализм сыграл важную роль в процессах систематизации права. В отличие от Платона номиналисты рассматривали универсалии не как идеи, но как имена, которые разум специально изобрел для выражения сходства отношений между единичными вещами, но не как «вещи» существующие в «реальности». Само целое есть только сумма частей, взятых в их взаимоотношениях. Схоластический синтез веры и разума порождал антитезы строго Закона и отступления от норм, допускаемого в исключительных случаях (порожденных чрезвычайной ситуацией); абсолютной нормы и нормы относительной, правосудия и милосердия и пр. Сам Бог понимался здесь как бог правосудия и милосердия, строго Закона и справедливости: «Впервые парадоксы божественной справедливости были систематически приложены к человеческим законам».

Позже под влиянием стоической философии скептик Грациан сделает вполне позитивистский вывод о том, что действительность законодательных актов зависит от соответствия их человеческому праву в целом, которое должно соответствовать, в свою очередь, как божественному, так и «естественному» праву. Такая соподчиненность усиливалась существующим в наличии дуализмом церковного и светского права, а также устоявшимся схоластическим методом диалектики, предоставлявшей собой способ «поместить и обычное, и законодательно установленное право в более широкие теоретические рамки

природы и источников права»¹. Платоновский метод в этой ситуации должен был быть отвергнут, поскольку он мало подходил для согласования существующих законов, обычаев и решений, будучи весь сосредоточенным исключительно на идеальных формах, с которыми были обязаны совпадать внешние проявления права. (В древнем праве быть обвиняемым — значит подвергнуться нападению. Близкие обвиняемому люди следовали за ним и окружали его перед судом, как на поле битвы. Родовой быт был состоянием войны. Здесь не ощущалось острой потребности в настоящей системе доказательств, соприсяжники просто утверждали под присягой истинность того, что утверждал их подзащитный.)

Вира же была первым шагом законодателя выйти за пределы порядка, основанного на личном мщении, попытка заменить войну порядком, основанным на законе, вывести общество из хаотического состояния на путь порядка.

Отсюда понятно, почему порядок и факт часто предшествуют самому закону в его писаных формах.)

Чувство неуверенности — вот что определяло тогда поведение и душевную жизнь людей. Опереться можно было только на проверенный авторитет, но поскольку его суждения были темны и неясны, они прояснялись глоссами, толкованиями, исходящими от уважаемых и «достоверных авторов». Средневековая этика проповедовалась при помощи стереотипных историй. К доказательству авторитетом или древностью добавлялось доказательство чудом. Сверхъестественное и ненормальное особенно привлекало умы.

Символизм мышления был универсальным, мыслить означало открывать скрытые значения и тем самым непрерывно священнодействовать, ибо скрытый мир был насквозь священным: «Называть вещь уже значило ее объяснить» (Исидор Севильский)². Знающие и толкующие Закон составляли элиты, вкупе с теми, кто обладал властью. Темные времена беззакония и беспорядка уступали место упорядочению и законности. Пассивное и пугливое восприятие мира сменялось осознанным устроением мира. Эсхатологические настроения, определяющие весь образный строй романского мира и его искусства, уступали место ощущению просветления и уверенности в порядке и строе бытия, видению упорядоченных путей к Богу. «Наивной, беспокойной и устрашающей фантазией романского времени, остро ощущаемой и переживаемой непостижимости божества, воплощенной в грандиозных схемах Христа “во славе” романских тимпанов, духу беспрекос-

¹ См.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. С. 144–145, 149.

² См.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. СПб., 2005. С. 393–399.

ловной веры... пришло на смену возвышенное благородство... образов готики. В прошлом отвлеченная символика приобрела земные, конкретные измерения»¹.

Приходило время сознательного принятия Закона. Основанием знания служила вера, религия и право составили одно целое, а мистические элементы в юриспруденции приобретали тем самым нравственно-этическую окраску. Мистика оживляла традиционные структуры и ритуалы, догма и норма уравнивали мистический энтузиазм; схоластика вносила неизбежные для системы сухость и рациональность стиля. Сочетание мистики и рационализма казалось вполне возможным. Закон, постигаемый мистически, интерпретировался посредством разума.

Противопоставление «статичной религии церкви и динамичной религии мистики», предложенное А. Бергсоном, исходит из общего противопоставления мистики богословию. Восточная же церковь никогда не проводила такого разграничения, поэтому мистические элементы постоянно присутствовали в ее догме. (Дионисий Ареопагит начинает свой трактат «О мистическом богословии» с выражения горячего стремления выйти туда, где в «сверхлучезарном мраке молчания открываются простые свершения и нетленные тайны богословия»: апофатический способ познания и описания имеет здесь своим объектом абсолютно непознаваемого Бога.) В общем же в древнецерковной мистике выделились два основных идейных направления. Одно — абстрактно-спекулятивное, выдвигающее на первый план приоритетное значение гносиса и тяготеющее к «исихии» (молчанию); второе — нравственно-практическое, отдающее явное предпочтение мистической любви и экстазу, сопровождаемому «осиянием духа умным светом»². Иоанн Златоуст говорил: Великому Свету прилично было начать мироздание сотворением света, которым уничтожается тьма и бывшие дотоле нестроения и беспорядок. Форма сотворяется прежде вещества, ибо форма — солнца свет. Земля до создания форм всех вещей была «безвидной и пустынной»: «Тьма и бездна» обозначали отсутствие материального света, а «вода» — бесформенную материю (Августин).

Климент Александрийский и Ориген стояли у истоков христианской мистики. Но если Климент конечную цель мистического обожения видел в слиянии человеческого духа с божеством, как с «бескачественной монадой», то Ориген понимал обожение как «воображение Христа в душе человека». Поэтому Климента по праву можно считать

¹ Муратова К. М. Мастера французской готики XII— XIII вв. М., 1988. С. 203.

² См.: Минин П. Главные начала древнецерковной мистики // Мистическое богословие древнецерковной мистики богословия. Киев, 1991. С. 396—398.

основателем спекулятивного течения мистики, а Оригена – мистики нравственно-практической.

Немецкая мистика уже на закате Средневековья попыталась осуществить собственный синтез обоих течений. Соединение трансцендентного и объективного с имманентным и субъективным оставалось, однако, невыполнимой задачей: возобладали тенденции нравственно-практического мистицизма. Закон разместился в душе человека, предписывая ему начала индивидуального поведения, божество воплотилось в деятельность, «оправдание делами» приобрело большую значимость, чем умозрительные проникновения в истину. Бог удалился от человека, оставляя тому свои прерогативы.

Мрак не есть отсутствие света, но лишь испуг, вызванный его сиянием. Бог есть тайна, под которой подразумевается нечто. Для нас Бог – абсолютная пустота, и в ее недрах наше стремление к Богу является «причиной мрака», всякое стремление человека к Богу, всякое его изображение есть дело плоти. Божественная единичность не является творением во времени, но виртуальной реальностью, актуализированной в человеке. Зло является абсолютно необходимым принципом, от него происходит мир, и следовательно, человечество не может без него обойтись (катары на этом настаивали). Свобода есть причина «света» (Я. Бёме)¹.

По М. Экхарту, Бог – это абсолютная тишина, абсолютный «мрак» или, что то же, абсолютный «свет», абсолютная сила и могущество, абсолютное отсутствие самосознания. Мир существует только в виде необходимости для Бога создавать самого себя. Весь мир и каждая вещь – истечение самого божества. Поэтому все люди являются не чем иным, как богочеловеками. Учение Экхарта – не учение о сотворении мира, но о его эманации и вечности.

Античное представление о Законе, выросшее, как и вся мифология, из обожествления сил природы и общества, было учением величностным, бездушным, лишенным чувства первородного греха и идеи восхождения к Богу. В немецкой мистике, напротив, проявилось напряженное чувство неповторимости личности человека, его личного отношения к божеству, осознание общей и собственной греховности и личного спасения. Бог и Закон рождаются в душе человека по природе, он сын божий в том смысле, в «каком Церковь исповедовала вторую божественную ипостась».

Следствием немецкой мистики XIV в. стал повсеместный аллегоризм, позволявший превратить существующую действительность в нечто доступное, обозримое, человечески имманентное. (Франциск Ассизский видел во всем происходившем доброе и благое божествен-

¹ См. подробнее: *Намаф А.* Мэтры оккультизма. СПб., 2002. С. 162–164.

ное намерение. Его всепроницающее видение было обусловлено этой имманентной субъективностью.) Немецкая мистика, философский номинализм и эстетический аллегоризм (особенно развившийся в XVI–XVII вв.) составят позже идейную основу для наступающей Реформации и протестантизма¹.

Мистика уходит в сферу отношений между Богом и одинокой душой, тем самым оставляя за ее пределами церковь и культ. Саму тайну Троичности ищут здесь в индивидуальной, хотя и не осознаваемой как индивидуальная, душе (где искал ее еще бл. Августин), и не находят. Мистика замыкается в личности, отвергая мир и общество, идея единства проявляется лишь на поверхности религиозности, сосредотачиваясь на воплощенном идеале вселенской папской церкви: единство определяется из мирских начал, когда церковь рассматривается только как внешняя совокупность верующих.

XII–XIII вв. – это века рационализирующей схоластики, в которой с самого начала наметилось тяготение к синтезу, к Граду Божьему, – правда, в сфере чистой мысли. После Эриугены и Ансельма это влечение к гармонии было поддержано шартрскими платониками, «суммистами» и Альбертом Великим. Подпитанное неоплатонизмом и арабско-иудейской философией, это течение в конце концов вновь останавливается на Аристотеле. И уже в духе положительного богословия его начинает толковать Фома Аквинский.

Консервативное августиновское направление рождало мысль о том, что познание возможно только при условии озарения разума вечными или идеальными идеями. Даже вера имеет преимущественно характер мистической интуиции: это рассуждение исходило из высокого авторитета, внешнее понимание которого подкреплялось развитием категорий канонического права. Сам же авторитет уподоблялся Закону, а философская мысль настойчиво тяготела к внешнему: человеку, миру и материи². (Однако начиная с XVI в., вновь ни одна философская система уже не желала соответствовать такому общему чувству «реальности» и, как заметил Г. К. Честертон, «мы стали принимать на веру даже что-то такое, во что не поверил бы ни один нормальный человек; например, что закон выше права, или что право не зависит от разума», или что все «относительно по отношению к реальности, которой, впрочем, также не существует». Философ «обещает выправить мир, если мы разрешим ему свихнуть нам разум», – Новому времени удалось сделать это убеждение общезначимым.)

К священнической и идеологической морали благого и злого теперь относили также нравственное различие правды и неправды.

¹ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 216–218.

² См.: Карсавин Л. П. Культура... С. 155–157.

Абстрактный идеал справедливости теперь проходил через все религии и философии, однако мир фактов всегда знал только успех, делающий из права сильного право для всех: «мир фактов беспощадно ступал по идеалам». Ж. Маритен дал удачную метафору для ситуации: внешний факт оплодотворяет сознание, опыляет его, как пчела цветок; на этом союзе зижделась и вся система Фомы Аквинского.

Законченность и симметричность системы становятся основными задачами богословов, архитекторов и юристов. Значительно позже даже Гоббс все еще будет мечтать о превращении юриспруденции в точную науку, столь же строгую, как геометрия. И схоластика XIII в. увидела в той же геометрии ключ, открывающий невидимые причины видимых форм: мир представлялся конструкциями, созданными из конечного набора изначальных геометрических тел: треугольников, квадратов, кубов, пирамид. Но наиболее совершенной из всех фигур оставалась сфера: «Бог есть сфера, центр которой повсюду, а поверхность нигде». Сфера была таким же символом античного платоновского мира, каким крест был для мира христианского. Но сферический мир еще долго давал о себе знать и в послеантичные времена. Увенчанные глобусами тиары или гербы символизировали претензию их держателей на мировое господство. Христианство сохраняло эту форму с целью сберечь энергетическую и светоносную силу света, излучаемого центром сферы: Николай Кузанский в своих «Рассуждениях о шаре» говорил, что когда Христос был «подобен нам, он послал шар своей личности так, что тот успокоился в центре жизни... И наш шар следует за его шаром...» (П. Слотердаjk, рассуждая на эту тему, замечает: «Центр излучает свои радиусы и постоянно воспроизводит свою целостность, притягивая к себе... Центральная точка, занимающая в абсолютном круге место Бога, постоянно убеждается в наличии всех точек в пространстве вокруг себя, порождая и познавая их: она формирует вокруг себя целое... Целое — это то, что обладает способностью тратить и накапливать»). Тем самым стирается различие между утешением и принуждением. Причастность к целому, как благая весть, несет утешение; Августин говорил: «наше сердце не успокоится, пока не обретет покой в Тебе». Это надолго остается основной идеей мистики¹. Сфера соединила в себе порядок, напряжение и движение. Правильные идеальные линии становились «руководящими линиями», более истинными, чем эмпирические данные любых измерений (из альбома Вилара де Онненкура)². Мир абстрактный — умозрительный оставался гарантией целостности, нерасчлененности и недифференцированности сознания, детали, мелочи выводились за его скобки, считались незначительными.

¹ См.: *Слотердаjk П. Сферы II. Глобусы.* СПб., 2007. С. 113–114.

² См.: *Фургай Ф. Записки средневекового масона.* М., 2000. С. 11.

4. Природа и Закон в зеркале мистики

Пути мистики – это последовательное слияние субъекта с конечным объектом познания, растворение познающего в познаваемом. Интуитивно переживаемое ощущение контраста между всеобщим и вечным и органичным и преходящим, случайным и личным, формирует мистическое представление о мире как одновременно «своём» и вполне «чужом». П. М. Бицилли отмечал, что мистика в сущности является отрицанием символического миропонимания, однако именно у мистиков оно как раз и достигает своей наибольшей законченности: «Для мистика постижение истины в ее символах не является ни совершенным, ни окончательным. Оно составляет лишь одну из ступеней приближения к Богу»¹. Символически и осязаемые образы нужны обыденному сознанию, мистик же воспринимает чистые божественные формы подобно зеркалу.

Символ есть знак договора, намек на утраченное единство, он наминал и взывал к высшей и скрытой реальности. Таков был его первоначальный римский смысл. Но в средневековом мышлении каждая вещь была отображением чего-то ей соответствующего в более высоком мире и таким образом становилась символом этого высокого. Внешний вид вещей есть только образ вещей индивидуальных. Здесь заключена противоположность образа истины и самой истины, кажущегося и действительного, где мир телесный обладает значительно меньшей реальностью и самостоятельностью, чем мир духовный. Он – только тень истины, но не сама истина. Гностические альбигойские мотивы дополняются здесь позитивным и оптимистическим утверждением Бл. Августина о том, что «зло есть только недостаток добра» и что только добро реально существует в мире. Мир не сам по себе зол, он лишь «лежит во зле»: «короче, все, что злом ваш брат зовет – стремленье разрушать, дела и мысли злые, вот это все – моя стихия», – заявляет Мефистофель. Субстанция зла разлита повсюду и влияет на все. Во всех вещах присутствует нечто, объединяющее и сближающее их между собой («взаимная симпатия»). Внешнему единению уже предшествует внутреннее единство. Вещи как бы отражаются одна в другой, и весь мир состоит из общностей, составляющих единую общность: мир представляется всемирной империей под водительством Бога.

Освальд Шпенглер называл право средневековых вероисповедных общин «магическим». Оно пропитано одним духом, «одной пневмой», единым пониманием одной истины, объединяющей поборников веры в одну юридическую личность, коллективное существо, обладающее, как целое, намерениями, принимающим решения и несущим ответ-

¹ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 29.

ственность¹. Такой процесс в античности был инспирирован культом императора, всецело воплощавшим в себе божественное право. Сила же средневекового коллектива основывалась на представлении о сходстве и родстве). Казуальная система нормотворчества также исходила из типичных и повторяющихся ситуаций, предполагая реальную возможность их целостного охвата; логическая дедукция правопонимания преобладала над индуктивным и эмпирическим обобщением «снизу».

Приоритет целого означал приоритет коллективного и корпоративного. Уже Прокл полагал, что «целое организма есть главный принцип организации организма», Николай Кузанский определял воздействие внешнего мира на объект, как «формирующую форму» (*forma informantia*), придающую объекту его индивидуальность. И лишь новременной дуализм уничтожил микрокосмическую иллюзию целостности и природа оказалась один на один с ускользающим от всякой фиксации «нечто», ничто или «духом геометрии». Дуализм духа и души стал определять в последующем всю эту страшную напряженность, столь свойственную современному сознанию. Закон следовало признавать и следовало его слушаться, потому что он по сути своей желал творить добро, благо. Другое дело — что он понимал под благом. Опасность как раз и состояла в том, что в своем рвении Закон главное внимание начинал уделять борьбе со злом, а не сотворению блага. Чаще всего его императивы имели негативный и запретительный характер: «Не мир, но меч нес он в себе». К этому его побуждало сопротивление природного, его непросвещенность и инертность. Божественный Закон имеет своей целью ввести человека в мир иной, Царство небесное. Деятельность Закона на земле, в природе носит только временный и преходящий характер: «тьень» привлекает к себе слишком большое внимание Закона, отклоняя его с прямого пути. Прием апофатического или негативного определения мог быть одинаково эффективно использован при описании как природных, так и сверхприродных явлений. Закон либо утверждает, либо отрицает, запрещает нечто. Природное значит порожденное кем-то или чем-то. В отличие от искусственно созданного оно все же ближе к истинному, т. е. божественному. Но чтобы добраться до истинного, следует преодолеть, исключить природное.

Майстер Экхарт исходил из юридического понятия «алиби», указав на косвенный характер ряда отрицательных (отсутствие, неведение и пр.) суждений: из тех или иных деяний Творца следует, что он не имеет в себе материи и поэтому свободен от несовершенств, с нею связанных, — незнанием, страданием и пр. «Поскольку же отсутствие по необходимости предполагает наличие, и отрицание основывается на утверждении, из этого следует, что в Боге есть нечто, чем бы оно

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 1998. С. 70.

ни было, что исключает неведение, страдание и пр.» Так, свет исключает тьму, а добро — зло. Только к такому, по сути положительному существу, пусть и опосредованному отрицанием, приложимо понятие истинности.

Альберт Великий использовал сходную маймонидскую технику выборки или «исключения» применительно к Богу: с помощью дионисийской техники «отстранения» он описывал «сердцевину души». В позднеготической схоластике и у Экхарта положительный и отрицательный («исключения» и «отстранения») методы подкреплялись учениями о соименной и одноименной символизации¹. Следуя Дионисию и Маймониду, Экхарт утверждал: отрицания по отношению к Богу истинны, утверждения же непригодны. Видимое и форма не являются настоящей целью христианского творчества: они суть только системы зрительных образов, исполняющих функции знаков, что вытекает из их мистериального значения. которое не «изображает и не выражает», но знаменует то самое «огненное ядро, то живое солнце, солнце мистериальной веры, о котором свидетельствуют мученики и пастыри трех веков»².

Подражание чувственным вещам создавало только неистинную «природу», которая рассматривалась в аспекте подражания («мимесиса») или отрицания и одновременно — в аспекте вымысла. Августин последовательно пытался отграничить духовные абсолютные истины от «ложных» и намеренно «обманчивых»; Иоанн Дамаскин предлагал воспринимать религиозные образы только как условные отражения «имени», но не как сами сущности прототипа. Мир духовных отражений оказывался более реальным, чем чувственное восприятие, а опыт мистического созерцания получал приоритет³. С позиций мистика писанный человеческий закон — только искаженное, ничтожное, плохо понятое повторение божественного Закона. Отсюда — пренебрежение к внутренней систематизации и логической центрированности целых комплексов действующих законов и обычаев, подобно природе, они только иллюстрируют некие непреходящие истины и принципы. Являясь частью «природы», человеческие законы остаются символами и знаками божественного провидения: их не создают, их открывают. Их следует толковать, чтобы прояснить смысл божественной воли, единственно настоящего законодателя.

Экзегеза — вот тот инструмент, которым в эту эпоху пользуются все. В ней сходятся все искания духа. Скрытый Бог подает знаки, столь же

¹ См.: *Реутин М. Ю.* Мастер Экхарт в поисках невидимого Бога // Экхарт Мастер. Трактаты. Проповеди. М., 2010. С. 291–292.

² См.: *Вейдле В.* Умирание искусства. СПб., 1991. С. 191.

³ *Лиманская Л. Ю.* Указ. соч. С. 156–157.

таинственные, как и он сам. Необходимо расшифровать эти послания. Слова и природа — вот две области, доступные человеческому разуму, в которых Бог являет свое присутствие. Перед человеком стоит задача пробиться к глубинным ценностям, скрытым в толще природы и текстуальных наслоениях Священного писания, пройти через видимое к невидимому. Сама структура, различное расположение элементов и их численное соотношение уже представляют некое истолкование мира: общество, придававшее такое значение формулам и жестам и «дрожащее перед невидимым, нуждалось в ритуале, чтобы отогнать страх и установить связь со сверхъестественными силами, ему нужны были таинства...»¹.

Важнейшую роль в процессе умозрительного отражения, конечно же, играло слово. Путями этимологии и герменевтики можно было прийти к изначальным смыслам вещей. Слово Откровения давало конечную истину, да и сам мир «был создан Богом ради Слова». Сама вселенная подобна книге и свитку, поскольку Бог творил ее в слове и все основания вещей также укоренены в слове. Внутреннее (мысль) и внешнее (слово) относятся друг к другу, как сокрытое к внешнему, как невидимое к видимому, однако «отелеснивание» слова опасно — «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6), — и Франциск Ассизский говорил: «Те мертвы от буквы, кто стремится познать лишь одни слова».

Отражая природу, зеркало отражает естественный путь к смерти. Заглядывая в него, видят неумолимые процессы старения и увядания: из-за плеча смотрящегося всегда выглядывает лицо смерти. Эта мрачная тематика зеркала восходит от мифа о Нарциссе к древним монастырским аскетическим сочинениям и к живописным «пляскам смерти», где оно играет роль «спасительного зеркала»: термин широко использовался в Средние века, применительно к любым разновидностям назидательных и квазигирических сочинений — «Зерцало князей», «Зерцало судей» и т. п. Его чаще всего использовали францисканцы — «пляска смерти» выполняла у них роль образной проповеди и несла на себе не столько эстетические, сколько назидательные функции. (Средневековое видение смерти получило угрожающее наименование «макабра»: «В представлениях о смерти вторгается новый, поражающий воображение элемент, содрогание, рождающееся в недрах сознания, напуганного жуткими призраками».) Религиозная мысль очень скоро переносит этот образ в моральную сферу, используя подчиняющую силу страха, основанную на представлениях, порожденных ужасом перед привидениями². Нуминозное, предстоящее перед человеком под-

¹ Дюби Ш. Время соборов. М., 2002. С. 88.

² См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 157.

чиняет его себе не только принуждением страха, но и произведенным впечатлением могущества. Закон угрожает, но он же одновременно притягивает к себе, обещая защиту. Душа переживает его и усваивает внутри себя: авторитет нельзя навязать извне, он зарождается изнутри. Человек соотносит себя с этой, идущей от Закона силой, растворяясь в ней и одновременно осознавая свое ничтожество перед ней. Все мелкие страхи тонут в одном большом – страхе перед могуществом, к которому человек как бы приобщается сам: будучи только зеркальным отражением, он начинает мнить себя реальным субъектом и символизируемым образом.

Рудольф Отто под «нуминозным» понимал прежде всего чувство зависимости, чувство, выражающее одновременно ужас и восхищение, когда вместе с ужасным появляется и ощущение таинственного. В Ветхом Завете переживаемые ужас и величие связывались с гневом, который изначально не имел ничего общего с нравственностью: он возгорался и загадочным образом заявлял о себе как «скрытая природная сила», гнев здесь непредсказуем и произволен. Это нечто уже само по себе иррациональное¹. Нуминозное являет себя неожиданно и громогласно. Бог возвещает Закон и положения Завета мощно и устрашающе. Небесные знамения обрушиваются на человека неожиданно и категорично. Чудеса Ветхого Завета и «казни египетские» – это воплощение санкций Закона. Жестокость – их сопутствующий признак. Первобытная (и античная ?) стихия есть субстанция нуминозного.

И лишь позже рационализация нуминозного выразится в наполнении его рационально-этическим субстратом божественной справедливости, воздаяния и наказания. Во всяком случае для нуминозного всегда остается весьма значимым момент власти, силы и всемогущества, который и создает представление о всеохватывающей реальности трансцендентного. (У Фихте это превращение имеет следствием картину рождающегося абсолюта как «гигантского и беспокоящего стремления к деянию»; у Шопенгауэра – представление о демонической вездесущей воле: тайна повсюду выступает как нечто странное, непонятное, непроясненное.) Нуминозный объект в мистической интерпретации неизбежно доходит до состояния, которое можно определить как «совершенно иное», противоположного самому бытию, до состояния «ничто» или «пустоты», которые представляют собой идеограммы этого «совершенно иного». В мистической теологии иррациональнее возводится в божественную идею, принимая при этом самые разные формы: у Экхарта – форму «теологии неслышанного», у Силезиуса – форму иронической игры. Р. Отто отмечал, что в католицизме чувство нуминозного особенно явно проявляется в куль-

¹ См.: *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. 2008., С. 31.

те с его символикой таинств, вере в чудеса и легенды, в парадоксах и мистериях догматов, в идущем за Платоном, Плотинном и Дионисием Ареопагитом способе построения идей, в связи с мистикой вообще. (Борьба «аристотелизма» против «платонизма» в официальных учениях Церкви привела в конце концов к победе рационалистических начал над иррациональными. Хотя в свое время и сам Платон заметно поспособствовал рационализации своей доктрины, соединив понятие божества с понятием блага и тем самым превратив этот синтез в рационально-понятийное единство¹.)

Однако христианство не могло воспринять нуминозное без какого-либо содержательного этического момента: почти повсеместно нуминозное стало притягивать к себе как социальные идеи, так и индивидуальные идеалы должного, справедливого и доброго, которые стали входить в самую его сущность и этизироваться. «Священное» делается «добрым», а «благо» становится «святым» и «священным»: «Нет закона помимо закона Яхве, ибо он не просто хорош, но равным образом “свят”, — в священной истории происходит все более отчетливая рационализация и этизация нуминозного. Гнев высшего законодателя воспринимается теперь как “священный гнев”, как одна из составляющих благодати. (Гнев становится также частью политического поведения и политического процесса. Не сводя его к чисто политическому или юридическому значению, гнев можно определить как “политический институт”. Проявление гнева — важный элемент в “технологии власти”. Григорий Великий проводил различия между “проклятием, которое запрещено”, поскольку проистекает из чувства мести, и законным проклятием, которое произносится “из любви к справедливости”»²).

Закон священен, поскольку таковым является его источник. «Помазание» правителей ритуально подчеркивало эту истину (властители, помазанные на царство, приобретали даже качественно новые «антропологические» свойства — они становились «королями-целителями», способными воздействовать на здоровье людей своей харизмой); процессии, как особые сакрально-политические акции, организационно строго регламентированные, приобрели священные черты, подобно древним мистериям: целая империя, вне зависимости от ее реального государственно-правового состояния, получила наименование Священной: сакральное становилось непрерывным атрибутом всякого значительного публичного действия и идеи, хотя подпитывалось из сугубо индивидуальных душевных источников, из той картины мира, которая всплывала перед взглядом средневековой

¹ *Omno P.* Указ. соч. С. 152.

² *Uaïm C.* Гнев и политика // История и антропология. СПб., 2006. С. 66–68.

мистически настроенной личности. Сама мистика по сути своей была индивидуальным состоянием и качеством, законом, живущим в отдельной душе.

Но рациональные идеи абсолютности, совершенства, необходимости, бытия, так же как и блага в качестве объективной ценности и принудительной общезначимости, не могли выводиться исключительно из чувственных восприятий. Они были заложены в чистом разуме, самом духе как нечто первоначальное, другими словами, они были априорны. Нуминозное проистекало из самих основ души. Когда же рациональные моменты, следуя столь же априорным схоластическим принципам, встречаются с иррациональными моментами, то первым, как правило, удается схематизировать эти вторые, преобразовав их в соответствии со своими представлениями. (Так, отталкивающий и угрожающий момент нуминозного, когда он трансформируется посредством рациональной идеи справедливости, становится в такой интерпретации уже только «гневом Божиим».) Абсолютное, противостоящее относительному можно было мыслить, но нельзя было измыслить, оно стоит перед нашей способностью понимания, но выходит за границы нашей способности представления. Абсолютное непостижимо, превосходя всякие пределы способности представления не своим качеством, а самой формой этого качества. Оно — «совершенно иное», и поэтому иррациональное составляет и фундамент мистического христианства, и его периферию¹. «Верую, потому что абсурдно» (Тертулиан).

Фома Аквинский различал священное, божественное право и право церковное, или каноническое. Второе не постигает истинного смысла первого, но обязано стремиться к этому, как тень стремится за объектом. Зато «естественное» и человеческое право располагаются от божественной истины еще далее, только смутно и искаженно отражая ее в себе. Священное же совпадает здесь с возвышенным (так, кодекс катаров предписывал «воспитание души возвышенным созерцанием»)²; возвышенное одновременно и отталкивает, и привлекает душу, смиряет и возвышает ее, ставя ей пределы и вынося за них, вызывает чувство, родственное страху, и одновременно чувство счастья (Р. Отто). Возвышенное требует устремления вверх и порождает иерархичность: когда говорят о «вертикали власти», предполагают наличие этого динамического аспекта.

Право и закон бессознательно отождествляются с «правдой», юридический закон ассоциируется с природной закономерностью (или божественным предписанием). Право во всех культурах воспринима-

¹ *Отто Р.* Указ. соч. С. 217–218.

² См.: *Осокин Н.* История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 156.

ется как высшая ценность, и это дает основания говорить о любом государстве как о «правовом». Пусть оно недостижимо в реальности, но всегда существует в идеале.

Над миром людей возвышается другой мир и другой закон, мир чистых понятий и абсолютных императивов. Каждой категории объектов соответствует особый объект — родовое понятие, обладающее бытием не менее реальным, чем бытие отдельных предметов опытного мира. Вообще же опытный мир — это не более чем символ сверхопытного скрытого мира. Высочайшим предельным объектом, обладающим совершеннейшей реальностью, является Бог, в единстве которого заключены все остальные понятия высшего мира. Через систему бесчисленных символов и знаков он отражается в обоих мирах. Но чтобы открыть истинный смысл этих образов, необходимо знать общезначимое значение символов, открываемых в единственно достоверном источнике — Священном Писании. Однажды открытый, найденный смысл уже не может быть изменен, и в связи с этим настоящий, т. е. Божественный, закон представляется неизменным и вечным. Он охранитель миропорядка, божественного создания. Нарушение порядка требует своего восстановления в виде наказания нарушителя. Соответственно неизменной является и природа — отсюда и противоясность ее нарушения. Божественный замысел заключается в создании и сохранении гармонии и порядка, часть божественной интеллигенции передана разуму человеческому, который и оценивает состояние гармонии как принципа «законности».

Поскольку человек создан по образу и подобию Божию, он способен проникнуть и в более высокий мир. На этом основываются идея единства творца и творения и вся средневековая мистика. Грань, разделяющая оба мира, здесь как бы стирается: «Взор то и дело переходит с земли на небо, с неба на землю, и в результате различие двух порядков как-то перестает ощущаться. На символы переносятся свойства символизируемого, наделяя его силой, магической силой того, что он отображает». Духовному приписываются физические свойства. «Материальное» и «духовное» оказываются только степенями градации. Материальное стоит ниже, оно хуже духовного, но находится с ним в одном ряду. Противоположность двух порядков уже не будет здесь противоположностью естественного и сверхъестественного, но только противоположностью более или менее «естественных» вещей. Естественное здесь не столько природно, оно, скорее, ассоциировано с реальным. Через множество переходов и оттенков символический мир связывается с символизируемым. И физические небеса легко переходят в небеса метафизические.

Для символично-мистического мышления любая точка в потоке бытия может служить отправным пунктом в отношениях между миром

и Богом, конечным и бесконечным, поскольку во всякой индивидуальной вещи заложено божественное начало, раскрывающее себя в отраженном великолепии конечного. «Природа» становится книгой, начертанной Богом. Поэтому ни субъективного, ни мистического чувства еще недостаточно для понимания смысла и значения этой «книги» — она должна быть прочитана и расшифрована буквально: «Сам мир уже больше не может оставаться божественным «иероглифом», священным знаком; наоборот, этот знак подвергается самому тщательному анализу и толкованию»¹. Путь к божественному теперь лежит через систему уподоблений. И тогда открывается божественная идея, воплощенная в его созданиях, но этим же открывалась и дорога магическим техникам воздействия на трансцендентное.

С Августина «природа» стала пониматься как тотальность Бога и его творения. Скотт Эриугена уже описывал «природу» как «очерчивание непознаваемого и сущности». Четырехчастное деление «природы» соответствовало процессу стандартного мистического воссоединения ума с Богом, «все, что понимается и ощущается, есть не что иное, как проявление непроявляемого, откровение сокрытого» (Лоренцо Валла). Но возрожденческий магизм предлагал уже новую систему «духовных зеркал»: Божий свет сияет в ангеле, душе и теле мира. «Как Бог — творец реальных сущностей и природных форм, так и человек — творец мысленных сущностей и форм искусства» (Николай Кузанский). Теперь ум сравнивается с зеркалом, «которое, оглядываясь на себя, видит в самом себе уподобленным всё».

Именно это действие уподобления и есть живой образ творца и всего созданного в мире — отсюда затем вырастает и образ верховного законодателя. Он как бы заново создает реальность и природу, но по уже готовым образцам: так поступает Бог, и точно так же поступает человек. В процессе мимесиса по образцам создаются мир и вселенная. Некий общий закон объединяет обе эти конструкции, составленные из идей-образцов. Но грешный и самонадеянный человек постоянно стремится заново воссоздать нужную, как ему кажется, природу, пользуясь полученной им свободой. Но свободный акт как таковой недоступен естественному познанию, поскольку не относится к этому миру, — он относится к собственному и «отдельному» универсуму свободы. Человек же суть автономная личность (подобно ангелу), некое единство, монада. Он упорно стремится созерцать первопричину — на это его побуждает действие благодати, а Фома Аквинский утверждает, что «малейшее благо благодати превышает целокупного блага природы». (Имитировать природу означало бы исходить из основных геометрических фигур, лежащих в основе как всего мироздания в целом, так и его отдельных форм и явлений.)

¹ Лиманская Л. Ю. Указ. соч. С. 185.

Идея подобия проникает в средневековое мышление уже в XIII в. В это время становится чрезвычайно популярной идея зеркального отражения, воплощенного в различных произведениях, будь то энциклопедическое сочинение («сумма») или «готический собор», — «все, что достойно быть отраженным». Многообразие вселенной представлялось в удачно слаженной системе образов и идей. (Винсент де Бовэ писал: «Я решил назвать свой труд “Большим зеркалом”, зеркалом потому, что все, что достойно быть отраженным (т. е. достойным восхищения или имитации среди вещей, которые были сделаны или сказаны в мире зримом, как и в мире невидимом), собрано в этом единственном произведении»¹.) Идея зеркала предельно ясно отражала готические представления об имитации природы.

Закрытый человеческий мир со своими законами самоуверенно уклонялся от проникновения в него божественных начал. Земной Град все дальше уходил от своего первоисточника, а божественное Слово и божественный свет вследствие первородного греха оказывали все меньше влияния на него. Исторический ход событий уклонялся от божественного предназначения, а природа и материя все плотнее закрывали дорогу духу. Зеркала теперь чаще всего передавали искаженное изображение: человеческий закон все чаще нарушал божественные принципы и предписания. (В «Начале геометрии» Ш. Деррида уточняет: «Если есть история, то историчность не может быть ни чем иным, как переходом слова, чистым традированием какого-то изначального Логоса в полярный Телос». Если свет смысла возможен только в переходе, то он может и рассеяться по дороге. Подобно слову, он может потеряться как в неаутентичности языка, так и в отречении от говорящего я»².)

Постепенно «око абсолютной власти» уступает место всевидящему общественному организму, некоей социальной корпорации, которую объединяет только факт принятия одних и тех же условностей и факт заключения «общественного договора». Но это случится в будущем...

Завет был древнейшей архетипической формой договора, в котором еще не разграничивались его публично-правовые и частно-правовые черты. Наиболее важным аспектом обязательства была обязанность (долг), рождающаяся из соглашения (согласия). (Об особой роли такого института, как «дар», в связи с проблемой договорного права говорил М. Мосс.) Сакральный характер договора явствует из тех сложных процедурных и ритуальных техник, которыми на протяжении веков сопровождалось его заключение. Магические ритуалы в древности были единственной гарантией исполнения соглашения.

¹ Цит. по: Муратова К. М. Указ. соч. С. 122–123.

² Гуссерль, Деррида. Начала геометрии. М., 1992. С. 202–203.

Стороны связывались угрозой проклятия и гнева со стороны божества. В этой ситуации и залог приобретал специфический сакральный характер. «Буквам, написанным словам приписывался таинственный характер, действительная магическая сила — это то, что написано, нерушимо и должно будет сбыться независимо от воли сторон (П. Ювелен)»¹. Такой договор, являясь конечной нравственной целью при достижении общности интересов «равенства и братства», в определенном смысле оправдывал мимикрию, подражание и имитацию, доказывая «невинность» этих занятий. Если прежде «зеркало» выступало как символ божественной иерархии и сохранения аристократического идеала, то теперь оно превращалось в символ равенства, в орудие «повышения нравственности и исправления нравов»². К монотеизму и его абсолютной трансцендентности в христианстве добавляется еще столько элементов имманентности Бога, что здесь оказываются вполне мыслимы и некоторые опосредования: при этом природа оказывается отнюдь не противоположностью человеческому творению и рассудку, — теперь разум и природа суть одно и то же (К. Шмитт). Метафорой становится представление о том, что политическое управление естественно для человека. Такое управление не навязывается силой и не возникает из соглашения (как полагали стоики и патристика). Органическая метафора ориентировалась на предположение Аристотеля о врожденной склонности человека к политической жизни. «Естественное право», опираясь на «природу», оттесняло договор и конвенцию.

Если Августин утверждал, что знание единого и нематериального предшествует знанию множественного, чувственного и материального, то Аквинат вслед за Аристотелем полагал, что первичным является знание множественного, чувственного и материального. И тут место божественного просветления соответственно занимает абстракция, а божественный свет остается только в области истин, недоступных естественному разуму. Исходя из разграничения между верой и разумом, Аквинат попытался сформулировать и свою политическую философию, в которой уже не будет места августинову отождествлению государства с Градом земным³. Не только человеческий, но и «естественный закон» теперь отодвигался в тень Закона божественного. Природа как порождающая субстанция приобретала автономию, которая удаляла ее от центра вселенной и делала «падшей». Ее элементы и стихии, весь космос, оказывались за пределами божественного разума, хотя и сохраняли в себе те его элементы, которые были заложены в нее еще

¹ См.: *Гурвич Г. Д.* Магия и право // Избранные труды. СПб., 2004. С. 127–130.

² *Мель — Бонне С.* История зеркала. С. 249.

³ См.: *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 2. М., 2006. С. 91.

при сотворении: природа оставалась «зеркалом» божественного творения, но уже располагаясь между ним и собственно человеческим. Политика, будучи частью «природы», со своими атрибутами суверенитета и искусственности, все дальше уходила от божественного образца, замутняя и искажая его. Метафора органической природы делала зло естественным состоянием, неизбежным, а подчас и необходимым для эффективной политики.

5. Природа и зло: зеркальное искажение

Аристотель, ссылаясь на Платона, утверждал, что «природой зла является неравное». В результате все сущее, за исключением единого, оказывается причастным злу. (Чистому злу в большей степени причастны числа, нежели величины.) Неопределенность материи является причиной беспорядка, а следовательно, зла: «Бесконечное является причиной в качестве материи, и его сущность — это лишенность» («Физика» 207в. 35-208а1). И далее: «Домогающей оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского, а безобразное — прекрасного — с той разницей, что материя безобразна не сама по себе, но по совпадению и является чем-то женским не сама по себе, но по совпадению» (там же, 192а, 13–28).

Плотин называл источниками зла сразу и материю, и душу: «Зло не следует мыслить как то или другое конкретное зло, как несправедливость или какой-то другой порок души, но как то, что не сводимо ни к одному из этих конкретных зол». Материя оказывается злом именно потому, что она представляет собой полное отсутствие блага и формы. Это — лишенность в аристотелевском смысле. Когда возник мир, низшие способности души обрели активность, связав частные души с телами. Душа представлялась Плотину лучом света, идущим от своего источника, «мировой души» к освещаемому объекту, частному телу, от разумного к чувственному. «Души похожи на свет: крепко держась солнца вверху он, однако, не отказывает в освещении тому, что располагается ниже» Энеида IV¹.

В отличие от своих предшественников Августин не говорил ни о том, что материя дурна, ни о том, что душа соединена с телом только в наказание за грехи: как кажется, он навсегда порвал со своим манихейским прошлым. Нарушение Божьего закона — первородный грех — имело следствием бунт тела против души, из которого произошло вожделение и невежество. Обращенная к материи, душа отдает ей частичку своей субстанции, а себя начинает принимать за тело. «Телесность» души может исправить только благодать искупления,

¹ См.: *Нарбонн Ш.-М.* Аристотель и зло // *Космос и душа.* М. 2005. С. 130–32.

победа над грехом. Свобода воли является его источником, и в борьбе с пелагианством Августин постоянно подчеркивал приоритет предопределения и благодати над такой свободой¹.

Уже Дионисий Ареопагит определял зло как отсутствие блага, недостаток добра. Добро — это прежде всего порядок, в таком случае зло понимается как разрушение порядка, его отсутствие: «зло в душах — не из материи, но из беспорядочных, неправильных движений». Исидор Севильский утверждал, что «зло не создано дьяволом, но изобретено им». Само по себе зло ничто, ибо без Бога ничто не было создано, а Бог не творит зла: само зло для того и привнесено в мир, чтобы «добро сияло в сравнении с ним». Дьявол нарушил порядок бытия уже тем, что покинул свой чин, свое место в нем и нарушил установленную иерархию, став главой ангелов, «не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище».

Действие без учета правила содержит в себе корень греха, и это своего рода «ничто», чистое отсутствие, отсутствие внимания, грех упущения. Тогда вышедшее из небытия состояние твари само устремляется к небытию. То, что она может делать свободно и самостоятельно, оказывается небытием и «ничто»: это лишь актуальное нерассмотрение по собственной инициативе того правила, без которого производимое действие не может быть благом. Фома говорил, что первопричина недостатка благодати в нас самих. Поэтому подлинное убежище зла именно здесь: первая инициатива зла исходит только от самой твари, добровольно и свободно ущербной².

В этом двойном отрицании сведены вместе два инативных суждения: «лишенность», связанная с представлением о зле, как о нехватке тех или иных совершенств у тварных вещей, и «отстранение», состоящее в изъятии конкретных предикатов из определений Бога. Экхарт вслед за Дионисием называет зло (или «ничто») не «совершенным» и «исполненным», а «отпадением» и «отложением», тем, что не имея положительной сущности, заключается в одном только отрицании своей противоположности — блага — и в то же время зависит от него. Зло — не совершение, но отпадение, оно — «ничто» и имеет причиной также «ничто зла, вины, наказания и страдания»³.

Какова интенция, таково и порождаемое ею действие: доброе, если она добра, и злое, если она злая, однако не в одной и той же степени и не одним и тем же образом. Когда интенция зла, действие неизбежно будет злым, ибо каждая из составляющих его частей призвана лишь к

¹ См.: Волкова Н. П. Плотин о сущности и причине зла // Космос и душа. Ч. II. М., 2010. С. 112–115, 131.

² Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006. С. 180–181.

³ См.: Экхарт М. Трактаты. С. 311.

одному — служить злу. Интенция же добра не столь последовательна¹. (Фома Аквинский различал сразу четыре вида зла: абсолютное, т. е. «ничто»; метафизическое, зло как лишение, и зло греха. Но истинным злом он признавал только лишение блага.) Если божественный Закон несомненно правилен и справедлив, то его применение всегда имеет сомнительную истинность. Закон не может предвидеть всех последствий своего действия; зло же — целеустремленно и сосредоточенно. В борьбе с ним Закон должен точно определить философию зла, его главное направление. Но это редко удается ему, и от закона часто страдают невинные. Наконец, закон тождествен правилу, норме, зло же действует свободно и без каких-либо формальных ограничений, и в этом его преимущество. Зло составляет предмет для правового преодоления, оно одновременно объективно и субъективно. Оно существует независимо от Закона и порождается им. Свободная воля плодит зло и зависит от него. Но не будь зла, непонятым окажется добро. Признание зла неизбежно, разнятся только даваемые ему оценки: интенция, направленность воли может быть обращена ко злу или бежит от него.

Существует зло, которое поражает «действие или активность сущих», и зло, поражающее само бытие действующего. В мире природы зло действия всегда предполагает наличие зла бытия. В этом Фома Аквинский усматривал глубинный антиномизм свободной воли: «Всюду, где есть нечто, что направляет и измеряет... благо в направляемом и измеряемом происходит от того, что оно направляется в соответствии с правилом и мерилем, зло же происходит от того, что оно не направляется или не измеряется в соответствии с правилом». В этом втором случае воля «не держит наготове» правило в момент, когда она действует. Это упущение имеет своей первопричиной свободу и предшествует акту выбора: ущербная воля становится причиной морального зла.

Исправить моральный вред может покаяние, признание вины, и на этом особенно настаивала Церковь. Покаяние тоже акт воли, субъективное напряжение воли, не способное, однако, устранить материальные последствия нанесенного вреда: он оторван от какой-либо субстанции и весь сосредоточен на усилии. Деятельная же воля основывается на индивидуальности, предполагающей приоритет свободы и независимого действия.

Идея благодати образует противоположность покаянию: покаяние предполагает волю «я», благодать же не знает ее вовсе. Благодать для Августина — субстанциональное излияние божественного в человеческую субстанциональную «пневму». Здесь отсутствует понятие силы.

¹ См.: Жильсон Э. Томизм: введение в философия Фомы Аквинского // Избранное. М., 2000. С. 327.

А проблема свободы связывается не с «Я» и его волей, но с погрузившейся в человека частью всеобщей «пневмы». Здесь находится сцена борьбы между «светом» и «тьмой». «Благая воля» и «злая воля» — это лишь две субстанции, друг другу противостоящие в дуалистическом смысле. Для Пелагия, оппонента Августина, это как раз «деятельность без морального качества»: лишь то, что желает человек, имеет свойство быть благим или злым, и благодать Бога заключается в свободе желать того или другого¹. (На особую значимость воли указывал и Дунс Скот, противопоставляя это качество по преимуществу стоической доктрине «божественного бесстрастия». Эту же идею воспринял протестантизм в «живой вере» Лютера. Но таким же живым было и все иррационально-страшное и демоническое в мистике Якоба Бёма. Исходным пунктом его умозрения, так же как и для Экхарта, выступала «бездна», нечто сверхразумное и несказуемое, представленное как стремление и воля, не как благо и добро, но как иррациональное безразличие и аполитичное тождество добра и зла².)

«То, что формально составляет вину или моральное зло, обретает бытие тогда, когда без актуального рассмотрения правила, воля приступает к акту выбора», — говорит Фома. С этого момента акт выбора лишается правильности: еще Августин предупреждал, что именно воля и есть причина греха, поскольку ее несовершенство, сравнимое с «безмолвием» и «мраком», есть просто отрицание, но не лишенность. А вот уже действие с таким отрицанием порождает лишенность или отсутствие должного блага, т. е. зло³.

Нормирующие и «реалистическое» мышление мистика соотносило все существующие и воображаемое с единственным критерием. Ценность была ассоциирована с местом в иерархии, и более общие нормы всегда оставались важнее норм конкретных. Абстракции, которыми оперировала схоластика, казались намного реальнее самих конкретных вещей, сущность которых эти абстракции выражали. Казалось, что множественные нормы всегда могут быть сведены к единой норме и единому принципу, при этом не имеет значения, где эти нормы существуют, в этом или в другом мире важно, что они действуют. Действование много важнее существования (как в юриспруденции фактическое владение важнее юридического права собственности), идея качества реальнее и «больше» самого качества. Все понятия, все отвлечения — в равной степени суть «вещи»: в силу родства, присущего всем понятиям, поскольку они подводимы под категорию «вещности», стирается и различие между явлениями природы и куль-

¹ См.: *Маритен Ж.* От Бергсона С. 171–177.

² *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2. С. 249.

³ *Отто Р.* Указ. соч. С. 170.

туры. Обязательство заострено на обязанность, соответственно правомочие в нем вторично. Как предупреждал, что обязанности по отношению к «духовным существам» могут быть только отрицательными. Нельзя позволить втягивать себя в общение с подобными существами. «Если бы такие существа даже существовали... то мы все равно не знаем их и не можем с ними общаться. То же самое относится и к злым духам. У нас есть определенная идея добра, а также зла: при этом мы все зло относим к аду, а все доброе — к небу» (Из лекций по этике). Предписывание всему предметного существования было связано с каким-то смутным представлением о всеобщей материальности мира: духовное и материальное неразносторонны, просто духовное выше и достойнее материальное.

Вместе с тем духовное вполне равноценно кажущемуся и воображаемому. Черда видений и пророчеств, открытие несуществующих миров дополняли картину средневекового космоса. От объектов духовно отделяются некоторые подобия, которые «входят» в органы чувств, побуждая их своими прикосновениями: вообще же чувства обычно «прикреплены» к тем самым органам, где они обитают¹. В силу этого отвлеченные идеи существуют как самостоятельные объекты, даже само действие мыслится как объект, существующий независимо от действующего. Такая установка имела важное значение в трактовке юридической вины: «малое сокрушение», покаяние, внутренняя скорбь стирали вину, а полное (внешнее удовлетворение Богу, полностью упраздняющее наказание за грех) снимало сразу и вину, и кару. Следовательно, «сокрушение» уже само по себе есть некоторая осязаемая величина, поддающаяся измерению. Различие между субъективным и объективным, внутренним состоянием и внешним действием здесь совершенно упразднялось» субъективное мыслилось как объективное, как «вещь» с определенным «весом»². («Свет» как объективная, осязаемая и универсальная субстанция объединял всю структуру видимого и невидимого мира: но если готическая конструктивная система мысли была целеустремленно направлена на создание единого слитного и пронизанного светом пространства, то в романском искусстве апостолы все еще жили в невидимом мире, в царстве Вседержителя, восседающего на троне в апсиде романских соборов, в мире грозного Христа Апокалипсиса. Сама природа оставалась здесь концептуальной формой проявления сущности Бога, искусственным явлением, недоступным восприятию. Не беспорядочной и недостовой видимостью мира, но спокойной и добродетельной вселенной, упорядоченной Божественным разумом. Но это отнюдь не ре-

¹ См.: *Бицилли П. М.* Указ. соч. С. 73–74.

² Там же. С. 78.

альная природа: ведь романское искусство изображало не «дерево, а только идею дерева»¹.)

Фома Аквинский был убежден в том, что естественное и сверхъестественное не противоположны друг другу, а благодать дополняет природу: законы политической жизни естественны, но не сверхъестественны. Сфера юрисдикции божественного Закона от этого несколько не сокращалась, и даже природа с ее темным и стихийным содержанием включалась в нее, отчасти будучи скорректированной благодатью. Однако вместе с ней сюда проникало также и зло. Следуя Августину, и Фома определял зло не как саму природу, форму или специфическое бытие, не как простое отсутствие или отрицание, но как лишенность блага. Но это означало, что само зло, следовательно, было заключено в благе и действовало через него, паразитировало на нем, используя его силу: моральное зло или вина значили больше, чем последующее «зло наказания», направленное только на природу и телесное: поэтому лучше и легче было понести наказание, чем быть и оставаться виновным.

Странный «вещизм» схоластики, односторонне и очень активно развиваемый «номиналистами», неизбежно должен был порождать стихийный натурализм. Природа в такой трактовке приобретала все более материальные и «вещные» черты, застывая в статическом напряжении. Флёр нейтральности, который ей начали придавать, способствовал только изгнанию духа: веру постепенно заменяла рационализованная мораль. Божественный Закон трактовался в духе римского права, замыкаясь в рамках писанных кодексов и регламентов: с небес он опускался на землю, где исполнители и толкователи быстро забывали о самом его первоисточнике. Новый научный анализ, обращенный теперь преимущественно к природе, убивал священное.

Позднейший герметизм уже не разделял природу на органическую и неорганическую, и наблюдатель как бы пребывал сразу в двух мирах, где добро и зло явно не были противопоставлены друг другу. Но дальнейшее обособление двух начал должно было повести к погружению в земную «реальную» стихию, где преобладали искусственные и артикулирующие границы, схемы и четкие контуры: «Из двух оппозиций одна всегда стремится быть единой по отношению к другой» (Н. Кузанский). Уход творца в трансцендентность приводил к изоляции, фиксации, отграничению «я» от мира. (Земля становилась более «реальной», в сравнении с другими элементами и стихиями; но аналитическое познание, основанное на фиксации и равнодольности, одновременно с этим становилось синонимом смерти²: у Помпония Мелы

¹ См.: *Дюби Ш.* Указ. соч. С. 25–26.

² См.: *Головин Е.* Мифомания. СПб., 2010. С. 61.

(позже и у Кирхера в XVII в.), древнеримского географа появляется изображение некоей «антиЗемли» – целого материка, лежащего где-то за пределами человеческого восприятия.)

Каббалисты и мастера теургии стали определять фантазию как срединную субстанцию между физическим телом и «субтильным телом души», «схемой»: когда рациональная душа попадала в эту срединную субстанцию, границы логики и абсурда, жизни и смерти, добра и зла исчезали, детерминация распадалась (предполагалось, что это действие стихии «воды»). Диктатура теории и рациональных моделей уничтожила магическое миропонимание: и необходимо было разрушить этот «теоретический морок» и «очистить двери перцепции» (У. Блейк), – только так можно было еще приблизиться к истинному пониманию.

Процесс космотворения был обусловлен первичным «ничто»: в христианстве в отличие от язычества зло становилось важнейшим препятствием линейному прогрессу, идущему от «ничто» к «концу». В языческом же космосе зло выглядело всего лишь недостаточностью добра и не было противопоставлено ему со всей категоричностью: структура космоса, формируясь, вполне могла растворить в себе и поглотить зло. Христианское категорическое противостояние зла и добра инициировало процесс «падения», к тому же мистически драматизированный. Вместо «растворения в ином» христианский гносис полагает раздвоение единичного и первичного на «добро» и «зло». Такой по сути манихейский дуализм вносит в мир непрекращающуюся борьбу добра и зла, протекающую на фоне «природы», а последующая трансцендентность Бога снимает эту противоположность, выводя добро и зло уже по ту сторону: моральная форма отделяется пропастью от естественного поведения.

Спиноза, как предшественник идей Просвещения, окончательно освободил природу от принудительного порядка, установленного концентрическим движением светил, управляемых божественным Логосом и ангелической иерархией. Получившая автономию «природа» вновь сделала размытыми границы между «добром» и «злом», которые стали определяться только позицией наблюдателя. Форма и содержание оказались противопоставленными друг другу как должное и существующее. Трансцендентное предстало абсолютно оторванным от земного, и деизм неизбежно должен был повлечь за собой дальнейшую, уже атеистическую установку сознания. Добро и зло становились только субъективными оценками, свободными от диктата «идей», эйдосов и норм предустановленного порядка. Картезианское понятие субстанции породило идею установленных исключительно извне законов, составивших инструментарий деизма¹, старый принцип «ко-

¹ См.: Головин Е. Муравьиный лик. Якоб Бёме о грехопадении; *Uim-hed A. H.* Приключения идей. М., 2009. С. 157.

ординации» (стремление к целостности) уступил место принципу дифференцированности и трансцендентальности. Множественность вновь смогла восторжествовать над единством.

6. Грех и преступление: два кривых зеркала

Иоанн Златоуст говорил: я знаю, что некоторые осуждают Законодателя за то, что в грехопадении виновен Закон. Но Бог дал Закон не из ненависти к человеку и не из желания постыдить нашу природу. Он дал Закон в помощь. Августин же заверял: «Почему же не попустить, чтобы человек подвергся искушению, раз ему это предстояло сделать по своей воле и стать предметом правосудного промысла через наказание». Бог мудро использовал даже злую волю души, в то время как они превратно пользовались добротой природы (О книге Бытия 11.4).

Бог снисходительно уменьшил Адаму кару, так, что не столько он сам, сколько дела его проклинаяются теперь на земле. Однако Адам не раскаивался и не пожелал признавать своей вины. Дорофей Газский в «Почувствиях» поясняет: «Обратите внимание на то, где постановление Закона нас предупреждает, откуда и какое зло вынудило нас осуждать друг друга и следовать в этом друг другу, проявлять собственную волю; вот каковы плоды ненавистной Богу гордости».

Порядок и последовательность божественного наказания Змея, Евы и Адама уже указывает на различие в тяжести их грехов. Приговор Змею – это осуждение Сатаны. (Змей в мифологической традиции – метафора чужеродного.) Ефрем Сирийский мотивировал избранный порядок следующим образом: по самой справедливости определение Суда надлежало прежде изречь Змею, ибо «где начало преступления, там должно было начинаться и наказание». Кроме того, пока гнев правосудия был обращен только на Змея, Адам и Ева еще имели возможность повиниться, и они этого не сделали. Но приговора не смог избежать никто – ни прародители, ни их потомство: «всякий, кто рожден в эту жизнь, с трудом находит истину по вине своего тленного тела» (Августин). Порядок и тяжесть наказания указывают на степень опасности преступления, а вменение касается, кроме того, еще и третьих лиц – дети отвечают за преступление отцов. Власть, существовавшая в Раю в форме запрета, сменяется карающей и судебной властью.

Предвидя, что люди могли склониться в своем своеволии в ту или другую сторону, Бог предусмотрительно решил посредством «Закона и места» оберечь данную им благодать. Для Адама был установлен Закон. Если бы люди нарушили Закон и верность, то поняли бы, что в смерти по «закону естества» их ожидает тление и что предстоит им не жить в

Раю, но вне его умирать и пребывать в смерти и тлении: «Закон был дан для упражнения свободы» (Григорий Назианзин). Змей же был до грехопадения радушным и наиболее близким к человеку существом, но некто превратил его во врага (Севириан Габальский). Зло появляется на свет как по воле самого человека, в силу его ошибок и преступлений, так и по воле персонифицированных злых сил. Человек может действовать по их наущению, сам того не сознавая. Каин поступил почти так же, как Змей, послуживший орудием дьявольского замысла: как тот посредством обмана ввел в мир смерть, так и этот коварством совершил убийство. Поэтому оба были прокляты. (Иоанн Златоуст), а местом обитания Каина стала земля Нод, что означает «блуждание» или «беспорядок». Но тот же Каин построил и Град земной, вполне упорядоченное пространство, населенное «через физическое рождение» (Августин).

Грех привнес в мир известный беспорядок — после первородного греха человек сделался «уродливой метаморфозой самого себя» (Дж. Аффинати) — и творящаяся в мире сумятица зеркально отразила происходящее в аду, этом классическом сосредоточении хаоса, хотя к этому моменту и сам естественный мир уже заметно утратил здравый смысл (это «естественное» состояние Гоббс будет описывать как «вечное и непрерывное стремление ко все большей власти»). Все это давало христианству повод поставить понятие греха в самый центр своего богословия, чего, следует заметить, не было в религиозных учениях античности. Платон уверял, что никто не хочет совершать зла, если не желает быть и выглядеть жалким и несчастным: вина здесь совпадала с заблуждением, и Аристотель придерживался довольно размытой концепции долга: грех для него — только ошибка, оплошность, но не попрание божественного порядка. Перенос акцентов на божественный порядок сделали уже стоики, и прежде всего Цицерон, которые, используя понятие греха, тем не менее не установили для него каких-либо градаций. И только христианство по-настоящему сделало грех выражением категорического противопоставления человеческой воли воле личного Бога, — именно в таком смысле и выступал грех Адама.

В текстах ап. Павла дается упорядоченная система и перечень грехов, и эту линию затем последовательно продолжили Ерма в своем «Пастыре», Тертуллиан, Климент Александрийский и Августин: «Грех есть всякое действие, слово или желание, противоречащее вечному закону». Он одновременно и несправедливость, и посягательство на творение Создателя, грех — оскорбление Бога, при этом он противоречит и разуму, и его установлениям. Фома Аквинский дал обстоятельное обоснование наказаний, полагающихся за грехи: все, что восстает против порядка вещей, должно ожидать неминуемого подавления, исходящего от самого порядка и совершаемого тем, кто является его

главой. (Ведь грех нарушает сразу три порядка — рассудочный, человеческий и мироздания — отсюда и тройное наказание.) Кара — не исправление совершенного греха (для этого существует покаяние), но его уравнивание: наказание восстанавливает порядок, поэтому Божественная справедливость и полагает возмездие столь необходимым; Фома здесь вполне вторит Августину, и эта формула будет позже ясно воспроизведена и в «Молоте ведьм»¹.

Грех нарушает вечный Закон, преступление нарушает закон человеческий, сблизает их одно — искаженный характер восприятия Закона, уклонение от его предписаний. Вечный закон синонимичен мировому порядку, его нарушения должны быть обязательно устранены, порядок должен быть восстановлен. Преступление — только фрагментарное, частичное нарушение текущего порядка, регламентированного законом: здесь имеет место прежде всего нарушение предписаний, а не состояния: «закон рождает преступление». Возмездие возможно только как моральная компенсация и акция предупреждения; вменение же предполагает обязательное наличие вины.

Появление идеи первородного греха уже не нуждалось в подобных обоснованиях: в дело вступал институт объективного вменения. Он был связан скорее с предопределением, чем с субъективной стороной преступления, поэтому соответствующим образом предусматривалась и процедура его компенсации.

Роль карающего рока подчас брали на себя разного рода тайные общества, среди которых наиболее известны «священные фемы». Название «суд фемы» по одной из версий происходит от словосочетания «древесный закон», поскольку дерево было важным и угрожающим символом в судебном ритуале этого тайного общества. (По другой версии термин пришел из Византии, где он обозначал военно-административный округ.) Георг фон Лист, авторитетнейший исследователь рун и древнегерманской символики, связывал возникновение этого судебного института с преобразованиями Карла Великого. На одном из Генеральных капитулов (названном «Зеркало») организации председательствовал император Сигизмунд. Девизом фемов стало «очищение огнем». Суд стоял на стороне интересов Церкви и империи, разбирая дела о ереси, святотатстве, убийствах, колдовстве и бунтах.

Общим критерием при оценке греха и преступления оставалась справедливость, она требовала, чтобы за каждый грех (преступление) было уплачено временным страданием (наказанием), адекватным поступку и чтобы наказание защищало («отмщало») конкретный закон, который был нарушен. Фома подчеркивал, что и уголовное, и гражданское правонарушение требует уплаты компенсации, но в случае

¹ См.: *Делоно III*. Грех и страх. Екатеринбург, 2003. С. 253.

уголовного нарушения – еще и наказания как цены за нарушение закона. (Законодательство и суд были частью переданной Церкви общей божественной власти: светский закон «есть служанка, находящаяся на службе у канонического права» (норма «Саксонского Зеркала», пытавшаяся ограничить папскую судебную власть, была предана анафеме). Юрисдикция государства должна была сохраняться только в области применения и исполнения законов как исполнительная власть, поскольку эта сфера изымалась у церкви в соответствии со словами Христа, обращенными к Петру: «Вложи меч твой в ножны». Папе же принадлежит право исследования и суда над всем земным, поскольку оно касается «греха»¹.)

Абеляр предложил определять тяжесть греха по некоторым внешним признакам. Для этого следовало использовать определенную юридическую фикцию: чтобы преодолеть разрыв между преступлением и грехом, необходимо было сформировать доступную судьям процедуру проверки, которая, несмотря на свою ограниченность, все же будет приближена по своим результатам к идеальным результатам божественного правосудия. Тем самым два вида разбирательства – человеческое и божественное – сближались друг с другом. Однако в действующих правовых порядках по-прежнему сохранялись архаичные представления о судьбе и чести, мести и примирении, идеи устрашения и восстановления в правах, завета и общины. Вместе с тем в «каноническом праве справедливости» суровость буквы закона несколько смягчалась, когда этого требовали добросовестность, честность, совесть или милосердие².

(Церковь пыталась вывести из имущественного оборота человека как объекта имущественных прав и все сакральные объекты. Также был сделан акцент на добросовестность владения имуществом, ни данность, ни нарушения сроков подачи жалобы не могли быть основанием для признания недобросовестного владения законными: грех не мог сделаться причиной законного владения имуществом.

В обязательственном праве обязательная форма, столь важная для римского права, утрачивала свою значимость. Свободное волеизъявление и данное слово для естественного и канонического права имели большее значение. Не формальная сделка, но бесформенное обещание обуславливали естественную обязанность исполнения (Фома Аквинский)³.)

Покаяние, восстановление чести и примирение – вот те стадии, через которые должно было пройти искупление преступления или греха:

¹ См.: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 511–512.

² См.: *Берман Г. Дж.* Указ. соч. 1964. С. 186–193.

³ См.: *Эйкен Г.* Указ. соч. С. 488–492.

альтернативой являлись только кровная месть, объявление вне закона или отлучение. «Доктрина искупления придала универсальную значимость человеческому правосудию, связав налагаемое судом наказание за нарушение закона с природой и предназначением человека, его поиском спасения, его нравственной свободой и его миссией создания на земле общества, отражающее божественную волю. Уже в XI–XII в. было проведено четкое процессуальное различие между грехом и преступлением¹.

Под влиянием Ансельма Кентерберийского формировалась доктрина искупления в уголовном праве, в соответствии с которой нарушение закона являлось преступлением против справедливости, божественного и морального порядка в целом. (Божественное проклятие в большей степени действует на украденную вещь, чем на вора.) Для восстановления морального порядка требуется наказание за это нарушение, установленное в необходимой пропорции к тяжести преступления².

Неустранимость наказания Ансельм объяснял достаточно просто: если бы Бог в знак благодати и по своему милосердию оставлял грехи без наказания, то остался бы неустраненным и беспорядок, внесенный грехом в устройство вселенной, и это было бы нарушением справедливости, ведь справедливый порядок (*iustitia*) требует, «чтобы цена была уплачена, а милосердие – только дочь справедливости и не может действовать против нее»³. Справедливость проявляется в конкретных законах и нормах, тогда как милосердие есть только некая общая установка божественной воли. В области светского уголовного права подобная логика создавала достаточно четкий путь, по которому проходило искупление преступления или греха – покаяние, восстановление чести, примирение. Но традиционными альтернативами все еще оставались кровная месть, объявление вне закона или отлучение. (Основанные на доктрине искупления, все концепции греха и наказания теологически обосновывались концепцией справедливости: наказание всегда должно быть адекватно греховному поступку. Фома Аквинский позже потребует, чтобы в случае уголовного преступления на преступника, кроме обязательства возмещения, налагалось еще и ошущимое уголовное наказание как специальная цена за нарушение права.)

П. Рикёр заметил, что состояние средневековой греховности было в принципе несводимо к понятию личной вины в том виде, как она когда-то формулировалась в античном (римском) законодательстве,

¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права. С. 181–183, 177.

² См.: Вудс Т. Как католическая церковь создала западную цивилизацию. М., 2010. С. 220–221.

³ Цит. по: Берман Г. Дж. Вера и закон. М., С. 177.

выдвинувшим его в качестве основополагающего момента для наложения наказания органами правосудия. Грех мыслился прежде всего как уравнивающее начало, вина же, напротив, как индивидуализирующее: всякий человек погряз в грехе, но по суду вина каждого может быть более или менее дифференцированной¹.

Смертный грех рождается из презрения к вечному Закону и заповедям. В каждом смертном грехе содержится «злоба всех грехов, вместе взятых», поэтому он тождествен попранию всякого закона, — Фома Аквинский подчеркивал: «Совершивший один грех становится рабом всех остальных». Тотальность греховности как неисправимого порока, будучи перенесенной в сферу законничества, породила здесь искусственное понятие «рецидивности», знака особой опасности уже индивидуализированного носителя этого греха.

Аристотелевское учение об общественной природе человека, проникшая в схоластику, принесло с собой также умозрительную теорию двойственного общественного состояния или статуса: одно в среде безгрешных, другое — среди людей, запятнанных первородным грехом: само государство при такой трактовке проблемы представлялось конкретным порождением греха. У Фомы Аквинского встречается политологическое замечание о том, что между безгрешными людьми именно демократия является «естественной формой правления», но грех Адама породил именно форму королевской власти, господство одного над другими, возведя ее на степень лучшей формы государства вообще: поэтому государство представлялось злом, ставшим необходимым вследствие грехопадения. Оно явно относится к тем «телесным несовершенствам», которые не искупаются посредством спасения души (только протестантизм попытается снять это противоречие, реабилитировав телесный мир и плотскую жизнь. Кальвин говорил, что «нелепо понимать слово «плоть» в значении «тела», а Лютер, ссылаясь на ап. Павла, даже не желал называть плотью чувственные влечения и страсти²). Тот, кто живет на земле, неизбежно служит духу по Закону Бога, а плоти — по закону греха: на этом основании и Августин, и Фома между прочим вполне оправдывали политический факт существования рабства и крепостничества³. (Григорианская реформа с ее четким разделением функций духовной и светской власти и рецепция римского права с приходом во власть юристов-легистов способствовали формированию чисто юридического понятия королевской власти, сделав акцент на особом статусе монарха как публичной персоны. Сакральные качества монарха переносились с его персоны на «мисти-

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2002.

² См.: *Еллинек Г.* Адам в учении о государстве. М., 1909. С. 7–9.

³ См.: *Делюмо Ш.* Указ. соч. С. 33.

ческое тело» государства: священной становится корона и ее миссия, а король превращается во временного ее держателя с вытекающим отсюда набором лимитов власти и обязанностей¹.)

Первородный грех являлся коллективным феноменом. Его всеохватность и тотальность исключали дифференцирующие детали и мотивы. «Реалистическое» представление о государстве как ошутимой и «телесной» общности превращало его в грешного и преступного субъекта, в своей деятельности существенно отошедшего от предписаний божественного Закона и амбициозно заменяющего его собственными установлениями. Как олицетворение «Земного града» государство вступало в спор с «Градом Божиим», и в этом заключались его главный грех и гордыня. (Георг Еллинек в работе с неожиданным для этого автора названием «Адам в учении о государстве» связывает проблему с концепцией Бл. Августина, для которого вся история государственности начиналась именно с Адама, уже здесь были скрыты два начала человеческих сообществ – Града земного и Града Божьего. Грехом Адама была заложена основа земного государства. Каин же, на котором прежде всего проявился отцовский грех, был конкретным создателем земного Града. Этот грех согласно Августину неискореним, пока существует само земное государство. Над государством этого мира тяготеет неизбывное проклятие Бога. Григорий II прямо объявит государство созданием дьявола, а руководителей государства – преступниками².) Августин обвинял манихеев за то, что они переложили ответственность за зло на мифическую «природу» или некий «принцип», но только через Адама люди вобрали в свою плоть навык грешить, тем самым грех стал физическим нарушением. Само же зло не субстанционально, оно является только недостатком добра и «отрицательным числом».

Христианский реализм Августина вообще усматривал исток всякой человеческой власти в грехе, Фома же упускал из виду эту серьезность проблемы первородного греха. Если Августин был сосредоточен на взаимоположении греха и благодати, рассматривая всю политическую жизнь как наказание за грех, а не нечто естественное, то Фома был убежден в том, что не всякая власть подобна греху, поскольку имеет место естественная склонность человека к политической жизни (как утверждал еще Аристотель), и это – основной принцип «естественного закона». Государство стремится к добродетели, но в результате своих усилий может обеспечить только мир. Когда не срабатывает «естественный закон», государство силой принуждает людей быть добро-

¹ См.: *Цетурова С. К.* Священная миссия короля-судии // Священное тело короля. М. 2006. С. 78.

² *Еллинек Г.* Указ. соч. С. 5–6.

детельными. Закон же не желает и не может требовать совершенной добродетели, ему достаточно сдерживания страстей и поддержания мира и порядка.

Сознание зависимости от метафизического мира только укреплялось сознанием греховности. Все более ощущалась зависимость от всемогущего Бога — царя, воздающего каждому по делам его. Осознание единства, предопределенности и строгого порядка даже навевало воспоминания об античном роке. Вера в магическую силу формы и реликвий переплеталась с сознанием действенности заслуг и тяготением к мистико-теургической стороне религиозности. Под влиянием суровости идеала и безмерности «ставок покаяния», только медленно устраняемых, путем установления ряда конкретных и фиксированных «валют» (молитвы, пост, покаяние, пожертвования и т. п.), люди впадали в отчаяние, сознавая свою неизбежную греховность. Оценивая значимость первородного греха, Ансельм видел в нем только человеческую вину, заключающуюся в невыполнении Закона и оскорблении Бога; блаженство, напротив, воспринималось как награда за должное выполнение Закона, а земной труд — как мера искупления: грех же казался настоящим преступлением, требующим соответствующего выкупа.

Трудно было определить количество и качество необходимых для достижения небесного царства актов. И здесь помогали как сама идея греховности, так и внешний формальный признак греха — нарушение божественного повеления. Стал возможным подсчет. Чувство греховности усиливалось ощущением неодолимости греха и гнета греховности, но в этом же находил свою опору и негативный момент морального идеала: институт индульгенций только ярче выразил мысль, лежащую в основе принципа «замены» и «выкупа» — дело спасения становилось почти обыденным счетным искусством. Постоянное напоминание о первородном грехе оказалось еще более тесно связанным с тем живым и болезненным ощущением силы греха, которую люди чувствуют как вполне реальную (даже смерть и смертность виделись не столько воздаянием за грех, сколько орудиями, посредством которых осуществляется несправедливый гнет дьявола над родом человеческим после греха Адама).

Понятие и степени греха обстоятельно прослеживались как в теологии, так и в каноническом праве. Уже Ансельм Кентерберийский заметил, что грех, который невозможно совершить умышленно, хотя бы по причине его чудовищности, простителен, если он совершен по неведению. Он же подчеркнул и теоретическое различие между грехом и пороком, виной и наказанием. Вина вела к проклятию, но могла быть отпущена раскаянием и исповедью. Наказание или искупительная кара снимались епитимией, т. е. покаянием, предписанным Церковью. Если покаяние не было исполнено, предусматривалось исполнение наказания в очистительном огне Чистилища. Собственное

признание становилось более важным обстоятельством, чем доказательство, раскаяние казалось более значительным, чем само наказание: приписываемый Августину трактат «Об истинном и ложном покаянии» обстоятельно говорил об уже установившейся на практике системе «формальных доказательств»¹. В теологической интерпретации новая система получила название «покаяния по тарифу»: исповедник стал выступать здесь в качестве судьи, допрашивающего, проводящего следствие и после установления вины выносящего приговор.

Для судов стали необходимыми рабочие списки грехов, с указанием соответствующего каждому из них санкции-наказания. (Ими могли служить ирландские судебные пенетенциалии VI в., пришедшие в Европу и просуществовавшие здесь вплоть до XI–XII вв.). Появились также подробные списки эквивалентных замен и выкупов грехов. В понимании «суммистов» схоластов XII в. грех означал прежде всего нарушение закона, не имело значения, какого — божественного, церковного, гражданского — их мысль догматически базировалась на двух основных теолого-юридических категориях: «дозволенное законом» и «запрещенное законом». Предельно юридизированные «суммы» быстро утрачивали свою первоначальную пастырскую и пропедевтическую направленность, формируя целую правовую науку о «прецеденте греха», тесно связанную с каноническим правом. По римской традиции ученые монахи в своих изысканиях все еще опирались на систему авторитетных мнений, доказательств и юридических решений. В расчет принимались не только действующее законодательство, но и нравственный закон совести, сама юридическая терминология оказывала наиболее заметное влияние на всю юридическую теологию и практику покаяния². На языке символов эта проблема описывалась еще более красочно: «Если же не отведем от себя эти воды, которые под небом, т. е. грехи и пороки, то не сможет обнажиться “душа”, т. е. практические дела наши, и не будет уверенности в продвижении к свету» (Григорий Нисский).

Врожденное ощущение трансцендентной сущности вещей приводило к тому, что любое представление очерчивалось незыблемыми границами, где форма господствовала. Грехи подразделялись в соответствии с жесткими правилами. Правовое чувство было непоколебимым: «закон суров» и «преступника судит его преступление». При вынесении судебного решения формальному составу преступления придавалось основное значение, раннесредневековый формализм был настолько силен, что для вынесения приговора (например, у древних германцев) не имело особого значения наличие или отсутствие преступного умысла: преступлением считалось только само за-

¹ См.: *Ле Гофф Ж.* Рождение Чистилища. Екатеринбург, 2009. С. 317–318.

² См.: *Делюмо Ш.* Грех и страх. Екатеринбург, 2003. С. 263.

конченное преступление и именно оно и влекло за собой наказание, при этом незаконченное преступление часто оставалось безнаказанным. «Формальный характер искупления и отпущения влек за собой искоренение несправедливости путем символического наказания или покаяния»¹: в любой ситуации взаимосвязи целого и частей явно преувеличиваются: подчас произвольная выборка и оценка отдельного события взятого из целой цепочки фактов, бывает достаточным и предпочтительным в сравнении с установлением общего характера деяния: так мог рассуждать средневековый судья.

7. «Предварительное наказание»: Чистилище между Адом и Раем

В раннем Средневековье VI–VIII вв. божественный закон воспринимался как заповедь, которая требует в случае его нарушения обязательного возмездия, уплаты виры или композиций. Христианин обязан был выполнять закон внешний и неумолимый, выкупать его нарушения делами покаяния. Само покаяние понималось формально и схематично, а покаянные книги напоминали по своей хаотической структуре и языку варварские правды². Неоднократно пытались более или менее точно определить таксу грехов и соответствующие им епитимии. Ритуал уже подразумевал наличие воли Бога. Она раскрывается либо непосредственно в праве через оракулов и ордалии, либо опосредованно, через слова и действия судей, жрецов и царей. «Юридическое пророчество, божественное повеление и табу не ограничиваются подтверждением права на прошлое время; они имеют тенденцию к фиксации правоположений на будущее в качестве общезначимой нормы, учитывая, что речь идет о проявлении высшей воли» (Поль Ювелен)³. Представлялось возможным планировать юридические последствия правонарушения в контексте божественной воли.

Формальное понимание открывало путь к сложным комбинациям разных видов покаяния и их взаимозаменяемости. Конечная цель, или блаженство, воспринималась как награда за выполнение божественного закона, земной труд – как заслуга или форма искупления. Страх Божий, рабский, но отнюдь не сыновний, порождал новые страшные мысли о Чистилище, Аде и Страшном суде. Грех казался преступлением и нарушением договора, которое требует соответствующего выкупа. Даже аскетизм со временем принимает внешний, условный характер и также делается формализованным.

¹ Хейзинга Й. Указ. соч.

² См.: Карсавин Л. П. Культура Средних веков. С. 61.

³ Цит. по: Гурвич Г. Д. Указ. соч. С. 526–527.

Доникейская теология на Востоке и на Западе подчеркивала трансцендентность божественной власти с ее центром на небесах, сосредотачиваясь на проблеме «восхождения человека к бесконечности» и на мистериальном акте его обожествления. В центре внимания оказывался Бог-отец, Создатель Христос показывал человеку путь к нему. Однако западная теология уже в XI–XII вв. переносит свое главное внимание на второе лицо Троицы, на воплощение Бога в этом мире, на Бога-искупителя. Человечность Бога во Христе выступает на первый план, что и находит отражение в папском дополнении к Никейскому символу веры, где провозглашается, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына («филиокие»). Бог-отец, представляющий космический порядок, воплощен в Боге-сыне, представляющем человечество: Дух-святой тем самым имеет своим источником не только творение, но и вочеловечивание, и спасение. Рационализм становится методологическим выражением веры с воплощением ее божественных тайн в человеческих понятиях и теориях; Бог становится не только трансцендентным, но и имманентным. «Вочеловечивание» Бога, понимаемое не как единичный факт, но как процесс, посредством которого трансцендентное становится имманентным, повлекло за собой неизбежную рационализацию и систематизацию права: Бог стал выступать преимущественно как судья и законодатель.

Наряду с ростом мистики, магии и теургии в X–XI вв. нарастали и мистические переживания силы греха и очищающей благодати. Неизменный божественный порядок, отражаемый символически взаимозависимостью всего сущего, сливается с миропорядком, естественно устраиваемом в жизни (и символически подтверждаемым в астрологии). Предписания небесного Закона реализовывались на земле, обустроивали мир людей. Модель небесного государства перекладывалась на государство земное. Небесная власть отдавала свои прерогативы своим земным наместником. Пределы собственно человеческой юрисдикции заметно расширялись. Идея миропорядка сопрягалась с политическими идеями империи и папства, и острым ощущением мирового всеединства. Но эта же идея находила себе опору и в осознании неодолимости мирового зла и могущества благодати, т. е. в учении о предопределении. Формировалось чисто житейское отношение к метафизическому миру, тесно переплетенному с реальным. И субъективация религиозной жизни, и индивидуализирующая мистика открывали личности путь из организованной церковности и догматики к «свободной» мистической жизни: мистика одновременно питала идеи греховности и благодатного спасения¹: из этого постепенно выростала мистика Бёме и Экхарта.

¹ См.: Карсавин Л. П. Культура... С. 142.

В XI в. к вере в Страшный суд постепенно присоединяется новое представление о некоем промежуточном трансцендентном этапе, лежащем между моментом смерти индивида и окончательным судом, на котором ему будет вынесен взвешенный приговор. Чистилище стало пониматься как временное место и состояние наказания: здесь подсудимый давал предварительный отчет в соответствии с разработанной системой правил и норм. Считалось, что сам папа имеет юрисдикцию над этой областью, в каждом случае определяя конкретную степень виновности и выдавая наперед соответствующие индульгенции (Г. Дж. Берман полагает, что учение о Чистилище сформировало еще одно важное семантическое звено между теологией и юриспруденцией: если ранее грех понимался как состояние отчуждения или уменьшения человеческого бытия, теперь он стал восприниматься как конкретные вредные действия, за которые необходимо платить штрафы в виде страдания в этом или ином мире. Церковь, репрезентировавшая высшую волю и власть, получала право отпускать грехи при условии покаяния грешника.)

В ходе так называемой папской революции (сер. XI – сер. XII в.) в Европе была выработана концепция, по которой представлялось возможным поверять божественное откровение с помощью разума: разум и вера впервые оказались методически разделенными. При этом «рационалисты» искренне верили, что истина и справедливость как «универсалии» обладают независимым существованием, тогда как «номиналисты» представляли справедливость и грех только формой и полем борьбы между Богом и дьяволом. Более того, грех считался не сущностью, но, скорее, отношением между Богом и человеком¹. «Гнев Божий не есть простое волнение Духа Божьего, но справедливый суд, которым налагается наказание за грех. Помышление же и размышление Божьи есть непрменная причина вещей, подверженных изменениям» (Августин).

Чистилище вносило в эсхатологию точный расчет, оперировавший уже не символическими числами и вечностью, но конкретными и реально исчисляемыми сроками. Это был расчет судебной процедуры. Это была бухгалтерия потустороннего, в своей практике восходившая к Августину, с его идеей пропорциональности тяжести грехов и степени наказания: «Пропорциональность есть, в сущности, подобие пропорций». Очижительная кара на этом свете будет наказанием для души, страдающей вместе с телом, тогда как кара Чистилища есть наказание, уже вынесенное самой душе непосредственно. «Пропорции временного наказания, которое полагается на этом свете за грех, к временному наказанию, полагающемуся равно на этом свете за более тяжкий грех,

¹ См.: Берман Г. Дж. Вера и закон. С. 169–175.

эквивалентны пропорциям кары Чистилища, полагающейся за более мелкий грех, по отношению к каре Чистилища, полагающейся за более тяжкий грех, но кара Чистилища непропорциональна временному наказанию на этом свете» (Ле Гофф).

Пребывающие в Чистилище состояли под юрисдикцией Церкви и подлежали преданию очистительному огню. До появления Чистилища духовная судебная власть, «трибунал души», правосудие, было разделено границей, проходившей по линии смерти: по эту сторону, на этом свете оно находилось в ведении Церкви и церковного правосудия. На том свете оно пребывало только в ведении Бога и божественного правосудия. Новая территория еще не была полностью аннексирована Церковью и в своем промежуточном положении оказывалась подчиненной совместному правосудию и юрисдикции Бога и Церкви. (Ле Гофф полагает, что в образе совместной юрисдикции, вообще характерной для представлений феодальной эпохи, просматривается своеобразный «париаж», совместная сеньория, описываемая в терминах феодального права, господство Бога и Церкви над Чистилищем.)¹

Принятие соборами XIII в. догмата о *Fi. lioque* (т. е. о первичном исхождении Святого Духа от Христа) делало Троицу властным «сообществом» трех равноценных ипостасей, а введение догмата о Чистилище как бы меняло числовой код всей средневековой цивилизации, переводя ее от дуализма к троичности (и обеспечивая при этом на будущее еще и большую социальную устойчивость, в основе которой лежала перспективная идея трех политических властей, их сосуществования и разделения). Переход от бинарной системы к тройственной позволил, кроме прочего, изменить августиновское представление о метафизическом дуализме мира (небо — ад, рай — ад), противопоставив ему тернарную (небо — чистилище — ад), по ходу включив в топологию потустороннего мира новый промежуточный элемент. (В христианском дуализме еще и до этого категорически отвергалась манихейская идея о первоначальном равенстве Бога и Сатаны, подчиняя последнего воле доброго Бога: граница же борьбы всегда проходила внутри самого человека.) Новая плюралистическая схема, в значительной мере унаследованная от греко-римской античности и раннего христианства, заменила эту дуалистическую схему сначала семиричностью (семь таинств, семь смертных грехов, семь даров Святого Духа), а затем тернарной схемой. Суть замены состояла в появлении именно такого промежуточного члена, что позволяло посредством децентрализации самого центра, смещенного к «темной» границе, сделать более мобильной границу между Чистилищем и Адом². (Подобно Дионисию,

¹ *Ле Гофф Ш.* Рождение Чистилища. С. 339–340, 368–369.

² Там же. С. 336–337.

запечатлевшему иерархию божественных ангельских чинов, Михаил Пселл выстроил классификацию и иерархию демонических чинов по степени их близости к центру и высшим сферам бытия: чем дальше демон располагался от земли, тем выше были его духовные свойства и сила его воздействия. Рудольф Штайнер называл сущности, нейтральные по отношению к Богу и дьяволу, «духами формы». Это были силы, правившие Западом до победы христианства. Их деятельность формировала судьбу, которая оставалась неопределимой и иррациональной, не поддающейся законам естественной причинности.)

Чистилище стало промежуточным загробным миром и пунктом, где испытание могло быть уменьшено благодаря усилиям, «голосам защиты и вмешательству живых» (Ле Гофф). Такие «голоса», поданные в пользу мертвых, предполагали создание состояния длительной солидарности, отмеченной по обе стороны смерти, «существование между живыми и покойными связующих институтов». (Пространственную локализацию Чистилища и феномен очистительного «огня» обстоятельно разработали уже Бернард Клервосский и Гуго Сен-Викторский.) Потусторонний мир должен был исправить неравенство и несправедливость сего мира, а корректирующая и компенсаторная функция того света уже не была столь независимой от земных юридических реальностей. Поскольку вечная судьба людей определялась по приговору на последнем судилище, то образ суда приобрел здесь особое значение¹. (По представлениям катаров и альбигойцев на суде, о котором говорил Христос, не будет разделения по преступлениям и их качеству. Тогда все придет в собственную гармонию и первоначальный порядок нарушится. Зло будет побеждено, и главный виновник будет низвергнут в пропасть. Это будет конец борьбы, торжество добра над злом и общее примирение².)

Души, попадающие в Чистилище, в конечном счете могут быть спасены, там они состоят в ведении ангелов, но подлежат сложной процедуре судопроизводства, подпитываемой практиками земной юстиции: апелляция к юридическому идеалу и христианской юстиции делали само это представление о двойной юстиции двусмысленным (Ив Шартрский в каноническом «Декрете» XI в. **метафорически** изложил теорию иммунитета, т. е. права церковной власти категорически не допускать в сфере своей юрисдикции применения некоторых государственных норм права.) Чистилище превращалось в место предварительного заключения, срок пребывания в котором учитывался на Страшном суде. Последующее наказание также выносилось с учетом сроков этого пребывания, и оно могло быть существенно изменено в

¹ *Ле Гофф*. Рождение Чистилища. С. 312.

² *Осокин Н.* Указ. соч. С. 156.

зависимости от степени участия в судьбе подсудимого его живых еще поручителей. Это означало, что даже приговор, выносимый на Суде высшей инстанцией, мог быть скорректирован при помощи соответствующих усилий и индульгенций. Сила предопределения здесь была поколеблена человеческими усилиями. Вопросы разделения юрисдикций и точности сроков пребывания в «предварительном заключении» приобретали важное значение. Казалось, что папская юрисдикция получила возможность вторгаться даже в потусторонний мир: «законы нужны даже в аду». Судебные поручители в феодальном или общинном суде мало чем отличались по своим функциям и статусу от поручителей, отдававших свой голоса в защиту томящегося в Чистилище узника. Первые обращались к Верховному Судье с просьбой защитить истину и подсудимого, вторые обращались к той же инстанции, прося смягчить неотвратимое наказание. В обоих случаях истинность «талиона» подвергалась сомнению, как и сам принцип эквивалентности воздаяния. Налицо было стремление избежать гнева божества и власти, одна иррациональная реакция (попытка оправдаться) противопоставлялась другому иррациональному аффекту (гневу).

Гора Чистилища своей архетектоникой напоминала о каббалистических, иоакимских и францисканских мифах об обновлении мира. Семиступенчатая гора с ее райским садом наверху составляла ту часть дантовской космологии, которая была связана с восточно-среднеземноморской мистикой обновления мира. Она напоминала и вавилонский зиккурат, и гору богов Иезекиля, и семь врат странствия души в гностических учениях, и семь охраняемых архонтами врат очищения... (У ап. Павла сказано: «Огонь проверит дело каждого» (1 Кор. 3:13)). На этом тезисе строились идеи Чистилища и судебного испытания. Огонь Чистилища, оставаясь символом очистительного спасения, превращался в инструмент судебной системы.) Вертикальный радиус, идущий от поверхности земли к ее центру, описывает у Данте траекторию, проходящую через Ад. Центр Земли – это самая низкая точка, сюда стягиваются все силы тяготения. В мистической интерпретации две противоположные точки, лежащие на оси, пересекающей землю, – это Иерусалим и земной Рай, где первый взят в качестве геополитического прообраза для Небесного Иерусалима и символически фиксирует место будущего Воскресения и Страшного суда, Небесный же Иерусалим сам есть символическое воспроизведение земного Рая. В этих координатах и все вещи делятся в соответствии с двумя фазами – восходящей и нисходящей, – первой свойственны силы расширения и экспансии, второй – статика и конденсация. Поэтому и последний круг Ада у Данте – это лед. В XX в. эта странная версия об обледенении центра Земли, традиционно описываемого как раскаленная плазма, будет

воспроизведена в теориях «вечного льда». Люцифер символизируется «извращенным влечением природы», тенденцией к индивидуализму со всеми сопутствующими ограничениями. Центр мира поэтому есть остановка, последний пункт, от которого должно начаться изменение в направлении движения к исходному началу¹: на языке символов эта картина изображает проблему смерти и воскресения. (Нужно заметить, что линейная иерархия чинов у Дионисия располагается в ином, не «теновом», но «световом» плане.)

В раннесредневековом представлении образ Ада существовал только в пространственной символической форме: все, что ниже неба, — Земля и Ад — было умозрительно перемещено в потусторонность небесного и оттуда же созерцалось, но уже не в своем явлении, а в бытии, и опосредовалось с помощью образов, очищенных от временности, пространственности и вещности. (Романское искусство еще не знало репрезентирующего изображения, но лишь возвышенное, не преходящее, но только вневременное бытие. Демонический элемент в нем относился одновременно как к образу священного, так и к образу дьявольского, и вообще до прихода готики не существовало особого, самостоятельного изображения Ада².)

Дантовская структура Ада со своей классификацией греховных уровней в целом сближалась с принципами и логикой аристотелевской этики: градация же наказаний и введение в круг адских духов стало результатом взаимодействия фантазии и мистической традиции. Закон равного возмездия господствовал в карательной системе Ада и порождал конкретный аллегоризм, допускающий вариации данного Закона: каждая кара была основана на точном истолковании разряда и степени каждого греха. Каждая кара в определенном и конкретном осуществлении идеи божественного порядка требовала отчета о сущности конкретного греха и указания на степень отпадения от божественного порядка. (Рене Генон полагал, что эпопея Данте впитала в себя также и некоторые ионитские и гностические элементы, а использование фигур и чисел Каббалы в толковании христианских догматов, напоминало о прохождении через элевсинские и фиванские мистерии. По замечанию Элифаса Леви, Ад Данте был только «негативным Чистилищем», которое само уже есть граница бездны: inferнальные этажи, астрономические небеса, круги мистической розы, ангельские хоры, окружающие очаг божественного света, три круга, символизирующие Троичность, — все это повторяет архитектуру мусульманского Ада ибн Араби³.)

¹ См.: *Генон Р.* Эзотерика Данте. М., 2003. С. 464–465.

² *Зедельмайер Х.* Указ. соч. С. 381–382.

³ См.: *Ауэрбах Э.* Данте — поэт земного мира. М., 2004. С. 116–120.

Общий план Божественной Комедии составляют три мира – Небо, Земля и Ад, и только продолжением второго является Чистилище. В отличие от кругов Ада или ступеней Чистилища небесные сферы, по которым поднимаются к лицезрению Бога, не являются постоянным местопребыванием присужденных к ним душ. Здесь они только демонстрируют свой ранг, который подобает им в небесной иерархии. (Михаил Исповедник говорил, что будущая благодать будет дарована всем «соразмерно качеству и количеству праведности в каждом». Царство небесное, которое есть жизнь, достойная на небесах, равноангельское устройство спасаемых и «сам вид божественной красоты носящих образы небесного» – все три мнения казались ему одинаково истинными – будут доступны этим избранным.) Иерархия таких ображенных не связана непосредственно с нравственным мировым порядком, но являет собой цель священной истории, т. е. историко-политического порядка. Оба этих порядка пребывают в актуальном тождестве: специально нравственный порядок Рая можно увидеть только в явлении блаженных в небесной сфере, где градации лицезрения Бога полностью зависят от степени благодати¹. Вся моральная структура Чистилища следует из этой аристотелевско-томистской классификации грехов. Расположенный на горе Чистилища Рай становится лишь временным пристанищем умерших и, как утверждал Аквинат, будучи местом земного блаженства, он мыслим только на вершине «не до конца осуществленного очищения. Он все еще принадлежит земле, но освобождает от естественных земных условий»². Введение Чистилища в круг трансцендентных и сакральных пространств поколебало ту четкость границ, которая существовала в отношениях между Раем и Адом. Привнесенные с ним земные юридические принципы заставили пересмотреть те правовые порядки, которые были издревле свойственны обоим сакральным территориям. Секуляризация закона началась, и земной мир стал диктовать свои условия иным мирам.

8. У первоисточков вечного Закона: благодать и миропорядок

В период раннего Средневековья обычай и традиция явно превалировали над действием писаных источников права. «Варварские правды», как и каролингские ордонансы, со временем перестали переписывать и использовать. Всякий, кто имел власть, уже был судьей. Судьба юридического наследия предыдущего периода зависела только от одного авторитета – обычая. Юридическая система основывалась

¹ *Генон Р.* Эзотеризм Данте. С. 440.

² См.: *Ауэрбах Э.* Указ. соч. С. 126.

на убеждении, что все то, что было, имеет тем самым и право на существование. Авторитет прошлого мог быть поколеблен, только если ему противопоставлялось еще более почтенное прошлое. Даже письменный юридический акт воспринимался всего-навсего как ритуальный предмет и символ независимо от конкретных деталей его содержания. Юриспруденция была выражением не столько знаний, сколько потребностей. В своем стремлении подражать прошлому общество «располагало весьма неточными законами и потому очень быстро и очень глубоко изменяясь, воображало, что остается прежним и неизменным».

Одним из следствий столь упорного утверждения силы обычая стало часто применяемое легалистское узаконение насилия и расширение сферы его действия. В целом состояние права можно было определить не иначе, как «юридическую причастность», когда одновременное сосуществование различных субъективных прав, одинаково признанных и действительных, еще не позволяло установить единственный их первоисточник (особенно в сфере вещных прав), подобно тому как в принципе подобия (аналогии) реально существующая вещь могла свободно соотноситься через систему символического отождествления с другой вещью.

Обязывать значит связывать. Весь правовой порядок построен на этом основании. Все действующее право развивалось бессознательно, анонимно и спонтанно (считали Савиньи и Пухта), не испытывая сильных потрясений от государственного законодательства. Фихте полагал, что правовой порядок общества является более богатым, чем правовой порядок государства. Обычай оказывается более действенным и живучим, чем закон, изданный публичной властью.

Законодательная деятельность, как правило, осуществлялась в форме не создания, но «восстановления старого права»: почтенный возраст права несомненно указывал на его справедливость и истинность. При кодификации обычаев для большей убедительности их создание часто приписывали конкретным лицам — законодателям. Все право было ориентировано на прошлое. Вместе с тем реальное существование признавалось лишь за тем лицом, которое обладало конкретным правовым статусом (такое положение облегчало закрепление в общественных отношениях нового понятия «юридического лица»), за которым уже следовал шлейф устоявшихся нравственных критериев и обязанностей. Абстрактного понятия «личности» еще не существовало, поэтому особую значимость придавали юридическому статусу каждого отдельного индивида, включенного в общину, корпорацию или гильдию.

Представляется, что схоластический реализм с его «телесными» абстракциями подготовил методологическую базу для развития кор-

поративного права. И посредующую роль здесь, несомненно, сыграла Церковь и идеи Фомы Аквинского. Римские нормы корпоративного права были перенесены Церковью на варварские сообщества средневековой Европы. Первое христианское определение корпорации дал ап. Павел, назвав Церковь «телом Христовым». Согласно римскому праву эпохи Юстиниана само государство считалось корпорацией, права и обязанности которой регулировались не судебным (и гражданско-правовым), а административным путем. Гарольд Берман отметил несколько существенных различий между принципами римского и канонического корпоративного права. Церковь не приняла римского тезиса о том, что только публичная корпорация может создавать новое право для своих членов и осуществлять над ними суд. По каноническому праву — это прерогативы любой корпорации, имеющей «требуемую организацию и цель». В отличие от римского права, утверждавшего, что корпорация может действовать только через своих представителей, но не через совокупность своих членов, каноническое право требовало в ряде ситуаций согласия самих членов корпорации. Новый подход представлял корпорацию как товарищество, имеющее групповую личность и групповую волю, в отличие от римского представления о ней как об учреждении, сущность которого формируется политической властью. (О. Гирке будет резко противопоставлять германское представление о корпорации как групповой личности и римское — как искусственном учреждении¹.)

Социологическая роль права преимущественно выражалась в «наращивании порядка», в оформлении таких механизмов власти, как юстиция и исполнительный аппарат: право и институализация расширяли как основания, так и само содержание власти, вводя в оборот этактистские представления об «общей пользе» и «охране общих интересов». (Богословские правоведы XII в. сформулировали для императора Фридриха I Барбароссы теорию, допускавшую ситуации, когда монарх получал право становиться выше закона: «то, что угодно государю, имеет силу закона», поскольку народ доверил ему свои полномочия и власть.) Опираясь на мнения Ульпиана и «Институции», французские легисты также настаивали на расширении прерогатив своих государей: государь вправе был изменять существующие законы — как свои собственные, так и изданные предшественниками. Однако он не мог нарушать общий порядок, определяемый как «общественная польза» (*res publica*). Такие представления в большинстве своем приходили в существующее позитивное право из более разработанного права канонического. Они инициировали превращение образа монарха из судьи, стоящего на страже норм общего обычая

¹ См.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 196–215.

и постановлений, в судью, отчасти самого являющегося источником права.

«Вне Церкви нет правового порядка, поэтому государство, чуждое церкви, ничем не отличается от шайки разбойников» (Бл. Августин). Целью гражданского права Церковь признавала осуществление трансцендентального Государства Божьего. В имущественной сфере правовой порядок выводился не из экономических условий, но из сверхъестественных законов трансцендентного мира и назначения человека.

По замечанию Л. Моргана, «правительства, учреждения и законы — всего лишь приспособления для создания и защиты собственности»; Р. Тённис добавляет: «Общества и государства — это институты, служащие главным образом для мирного стяжания и защиты “собственности”»¹. «Феод и правосудие — это все едино». Соединение политических и экономических прав, права управления и пользования определялось понятием *dominium*, в котором сочетались господство, юрисдикция (право вершить суд и объявлять закон) и собственность. *Dominium* подпадал под действие сразу многих правопорядков, демонстрируя «ращепленный характер» феодальной власти и собственности.

Понятие власти определенно ассоциировалось с понятием собственности: как бог является творцом, а следовательно, собственником всего, что находится в его власти, так и помазанный божий или доверенное его лицо (вассал) вместе с властью получают право собственности и владения. Власть получала «частно-правовой» характер, точно так же, как собственность приобретала характер «публично-правовой». Подобное сочетание нуждалось в разработанной юридической регламентации, которую уже не могло обеспечить римское право. (О. Тьерри утверждал, что даже правительственная власть в раннем Средневековье была следствием, но не предметом разделов, которые относились преимущественно к собственности. Это подтверждает использование жребия в случаях разделов: ведь делить таким образом публичную администрацию и государственные должности в принципе невозможно. Государственные разделы не были актами политическими.)² Встающая проблема верховного законодателя потребовала разработки и применения более новых и абстрактных категорий, таких как «необходимость», «причина» и «общественное благо»³.

¹ Цит. по: Уайт Л. Государство — Церковь // Антология исследований культуры. СПб., 1997. С. 300.

² Тьерри О. О государственном праве у франков в эпоху Меровингов // История средних веков. С. 488.

³ См.: Бойцов М. А., Плизова С. Н. Монархия // Словарь средневековой культуры. С. 2003. С. 304–307.

Карл Шмитт подметил, что в основе католической аргументации всегда лежал особый, заинтересованный в нормативном манипулировании человеческой жизнью, оперирующий специфически юридической логикой доказательства способ мышления. В ней продолжал жить римский рационализм, заключенный в институциях и имеющий сущностно юридический характер, делающий само священство должностью. «Институализация священного создавала политические и правовые структуры, неразрывно связывающие сферы “двух градусов”»¹. Каноническое право, кроме того, что оно было образцом для права государственного, регламентировало также значительный сектор светских отношений. Церковь принимала на себя ряд функций по формированию властных структур (важнейшим был, конечно же, акт «помазания на царство»), придав им откровенно сакральный характер. Закон приобретал качество легитимной силы, опосредующей два мира: его божественная составляющая проникала в содержание человеческих законов, выправляя и направляя их по верному пути.

Поскольку Церковь видела в книгах Ветхого Завета божественное откровение, то было неизбежным, что вслед за рождением нового христианского права рано или поздно должно будет возродиться и право Моисея. Неудачная попытка возродить римское право в православии, предпринятая в IX в., доказывала «неспособность его на деле заменить новое христианское право иконоборческих императоров и неумение изгнать конкурента — призрак закона Моисея». Эллинистический дух, выраженный в позднем римском праве, был чужд православно-христианской среде. Защищая римскую правовую историю, законодворцы были уверены, что ни один закон не может быть обоснован иначе, как через участие Бога. Божественная догма оставалась для них правовой основой². В категориях, заимствованных из Ветхого и Нового Заветов и писаний Августина, Церковь выработала систему понятий, посредством которых стало возможным анализировать случаи насилия и выносить оценочные суждения. О нравственной стороне поведения нельзя было судить только по его событийному содержанию — необходимо было учитывать состояние духа, цели и правомочность лица или органа, по чьей воле действие было совершено. Такая позиция допускала большую идеологическую гибкость в суждениях³.

Церковь репрезентировала как Град небесный, так и личность Христа, и в этом состояло ее явное превосходство над обыденным политическим мышлением. Поэтому она могла свободно создавать

¹ Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Политическая теология. М., 2000. С. 115–117.

² Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 603.

³ Булл М. Истоки // История крестовых походов. М., 1998. С. 25–26.

новое право, тогда как светская юриспруденция оставалась лишь формой передачи действующего права. Внутри государства закон, который должна была применять церковная юриспруденция, «передавался судьбе его (государства. — *И. И.*) национальной совокупностью»; вследствие чего между идеей справедливости и отдельным правовым случаем встраивалась более или менее оформленная норма: в истории римской церкви наряду с этосом справедливости всегда существовал и этос ее собственной власти¹.

Проблема верховного Законодателя была одинаково актуальной как для церковной, так и для светской юриспруденции. Духовный статус Церкви обуславливал и ее юридический статус в иерархии правовых норм и власти. Он базировался на аналогиях с иерархиями высшего мира и системой божественных норм, в нем действующих. Святоотеческая мысль еще до Бл. Августина признавала, что Бог-Отец, который через посредство Сына и Духа Святого творит весь мир, создал и все устроил в этом мире. Говорить о благодати в то время значило то же, что и изображать дела премудрости и благодати на пространстве всего бытия. Со времен пелагианства Запад стал понимать под благодатью более частное явление — силу Св. Духа, процесс спасения, складывающийся из объединенного действия благодати и человеческой воли. Святой Дух непосредственно влиял на человека, мысль вращалась вокруг человеческих сил, выступающих в союзе с силой божественной благодати. Сотериологические вопросы стали для западного мышления особенно актуальными, и споры об этом продолжались как в эпоху схоластики, так и позже в среде протестантов, яansenистов и иезуитов в течение XVII—XVIII вв. **Если главной задачей благодатного действия у восточных отцов оставалось очищение, то Запад был озабочен прежде всего проблемой спасения души, поэтому и Закон должен был играть здесь роль критерия и инструмента благодатного обращения, когда не само деяние, но его сила получала смысловой приоритет.**

Еще Ориген подчеркивал: содержание Писания — это только внешние знаки определенных тайн и образы божественных вещей. В этом вся Церковь была вполне единодушна, полагая, что коль скоро весь Закон в целом сугубо духовен, то его вдохновенные эзотерические смыслы распознаются не всеми, но лишь теми, кто одарен благодатью Духа Святого в слове мудрости и знания. Творение же есть некий вечный акт Бога: для Оригена монистическая структура, объемлющая в одной субстанции Бога, ангелов, «власти» и «господства», нарушалась лишь актом грехопадения. Этот мир был сотворен при соединении духовного с вещественным, как форма наказания за грех², и в ходе такого

¹ *Шмитт К.* Римский католицизм. С. 141–143.

² См.: *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. С. 132, 240–243.

соединения сам высший Закон оказался разделенным, и на его духовную сущность легла тень материального.

Истина и мнение пронизывают друг друга: «Когда истина есть только истина и ничего больше, она противоположна и становится абстракцией, которой не соответствует никакая реальность. В природе же к существенному всегда примешивается что-то несущественное» (Олдос Хаксли). Граница противоположностей представляет собой «зеркало», границу, через которую просматривается иное. В изначальной точке противостояния, где как раз и создается единое, таким зеркальным отражением будет состояние Хаоса, пустоты или ничто: Хаос и будет условием зарождения всеобщего. Для мистического богословия «свет» не являлся простой метафорой, но словом, выражающим реальный аспект божества. Гносис – опытное восприятие нетварного «света», и это восприятие само по себе и есть «свет»: те, кто не способен воспринять его, «находятся под игом Закона, суть чада рабыни», «пусть это будут даже цари, пусть патриархи... пусть начальники или подначальные... Все они еще во тьме видят и во тьме ходят, – и не хотят, как должно, покаяться» (Симон Новый Богослов). Этот «свет» не является бытийной реальностью, он лишь видимый признак божественных энергий. (По вопросу о «тварной природе обожающей благодати» между Восточной и Западной церквями имело место существенное расхождение, которое могло быть сведено к проблеме различения между божественной сущностью и ее энергиями. С точки зрения Восточной церкви, началом единства в Святой Троице является личность Отца. Поэтому ее богословы воспротивились формуле *Filioque*, которая наносила урон божественному единоначалию, подталкивая либо к признанию двух равных начал божества, либо к обоснованию единства посредством общности «природы», тем самым выдвигающейся на первый план.)

В попытках примирить Божество с существующим миропорядком этот последний возводили к первому, утверждая при этом, что раз навсегда установленный Богом Закон никогда не может быть изменен и никем не может быть нарушен. Дионисий Ареопагит пояснял, что и «старцем» в Священном Писании Бог именуется именно потому, что он существовал прежде вечности и времени, а сама «старость» здесь символизирует «изначально сущее начало всего сущего» (Божественные имена. Гл. 10.937В). Миропорядок рассматривался как одна из метафизических сил, хотя само это понятие возникало как раз в связи и в процессе онтологического обособления реального мира от мира метафизического: «Поскольку же представляют целокупность мира и его внутренние связи, эти связи мыслятся как метафизические, выходящие за пределы естественных причин и дей-

ствий». Мир представлялся единым организмом (напоминающим «космос» греков и «единый город» стоиков), который не может существовать без предустановленного порядка. Очевидно, что такой порядок предшествовал установлению Закона, который был призван только закрепить его. Чтобы возник правопорядок, нужен порядок. Единое стоит выше множественности. Свободная воля вторична, поскольку она допущена высшей волей, т. е. благодатью. Закон же переводит ее предписания на доступный людям язык. «Говоря о царстве, мы подразумеваем распределение во всей вселенной порядка, меры, законности и благочиния. Господство же предполагает не только владычество высших над низшими, но и “полное, всеовершенное обладание”... Само слово “господство” означает не что иное, как “владычество”, “власть”, “обладание властью”. В связи с этим божественность есть всеобъемлющее провидение, которое пронизывает собою и содержит всю вселенную» (*Дионисий Ареопагит. Божественные имена. Гл. 12.969А*). Божественная воля, царящая в мире, растворяет в себе идею миропорядка. Предопределение, кроме того, порождает ощущение человеческого бессилия и страха наказания за грехи. Из сознания своей ответственности, а следовательно, из предположения свободы человека вырастал пугающее ощущение силы и неодолимости греха и бессилия перед ним или же, напротив, уверенность в спасении посредством благодати¹. (Если францисканцы, допуская некоторую самостоятельность свободной воли и вмешательство в действия «первопричины», останавливаются на перепутье между дуализмом и предопределением, то доминиканцы признавали только единую причину, единый миропорядок, но одновременно стояли на точке зрения предопределения и отрицания свободы воли.) Мистическое ощущение силы греха порождало дуалистическое, катарское и манихейское по сути миропонимание, а ощущение силы духов создавало начатки культа демонов.

9. Закон и свобода воли: единство и множественность

В схоластике логика начала превалировать над интуицией. Формула Ансельма «верую, чтобы понимать» теряла свою убедительность. Беспрекословное принятие Закона уступало место его интерпретациям и комментированию. Техника арабских комментариев к Аристотелю переносилась на комментирование Писания. Точность толкования подменялась буквоедством. Логический рационализм схоластики был предельно формализованным: форма с помощью «буквы» выхолащивала дух.

¹ Карсавин Л. П. Основы... С. 148, 157–158.

У Аристотеля схоластики заимствовали для своей конструкции четыре естественных причины, порождающие Закон. Из них формальной причиной являлось правило или мера, материальной — человеческая воля. (Две других — это общее благо как цель и акт обнародования закона авторитетным законодателем.) Высшей же мерой является Бог. Эта мера преобразует не только творение, но и само провидение, поскольку оно является высшим метафизическим критерием. В связи с этим все сотворенные природные объекты являются только «отмеренными мерами», данными как меры истины и Закона: это и есть одна из форм воплощения. Все вещи так или иначе причастны к этому вечному Закону, который, будучи запечатленным в них, побуждает их к надлежащим действиям. (Уже позднее Марсилиус Падуанский, возражая против идеи вечного Закона, писал: всякая вещь может быть познана двояким образом — либо сама по себе, либо по своему воздействию, в котором проявляется некое ее подобие. Тот, кто «не видит само Солнце, может узнать его по его лучам». Подобным же образом никто не может знать вечный Закон сам по себе. Нам дано только знание этого Закона в его «излучении»¹.)

Сама воля неоднозначна — это сила, которая не стимулирует или движет жизнь, но тормозит. Ограничивает ее и в конечном счете убивает. Воля как слепое и жестокое могущество изображена в Ветхом Завете: по замечанию Людвиг Клагеса, историческое христианство есть паулинизм или особая форма «яхвизма», который уже давно начал процесс секуляризации, жертвой которого и стал прежде наполненный мифами и символами «пеласгический мир» бессознательного созерцания и стихийного действия. История стала прогрессирующей профанацией природы, целесообразность и рационализация десакрализуют природу и все чудесное, прежде бывшее объектом магических действий. Яхве (злой бог гностиков) — враждебное жизни начало².

Все механизмирующее и упрощающее сознание ищет только внешнее обоснование мировой морали, ее писанный кодекс и находит его в Законе Божиим — Священном Писании. Но потребность во внешних и писанных правилах слишком велика, и тогда сознание порождает кодифицирующую мысль. Заложенный в человеке нравственный закон был бы вполне достаточным для него, если бы не грехопадение. Именно оно испортило природу человека и создало необходимость появления детального писаного Закона — сначала Декалога, затем Евангелия. И аллегорическое толкование Писания вполне уживается с крайним буквоедством, когда каждое слово кажется обязательным

¹ Цит. по: Суини М. Указ. соч. С. 112.

² Цит. по: Иванов А. М. Рассветы и сумерки арийских богов. М., 2007. С. 309—310.

предписанием. Буквально прочитанное Писание становилось сборником юридических казусов и прецедентов. Схоластическая системность и избирательное цитирование придут позже. Архаическое же правовое мышление увидит в Писании прежде всего орудие для борьбы с языческим обычаем и магией. Однако сила этих пережитков еще долго будет ощущаться в самом прочтении и толковании Закона. Разного рода религиозные ереси (особенно монофизитство и арианство) будут влиять на процессы его интерпретации.

Для обоснования того или иного правила поведения часто ссылались на священные примеры: естественное стремление подражать Христу (как у Фомы Кемпийского) и святым усиливалось морализаторством. Везде искали поучения, любили повторять общие места и саму идею подражания часто воспринимали символически, существенно упрощая содержание. Варварская казуальность формулирования Закона прежде дополнялась ссылками на чудеса и подвиги авторитетов. Цитирование в избытке порождало компиляции, а древние обычаи и традиции, дополненные легендарными фактами, пытались включить в общую метафизическую картину борьбы благодати с грехом. Казуистичность «варварских прав» порождала наборы конкретных случаев и кар, назначаемых за конкретные нарушения, сочетаясь с крайней фрагментарностью и неполнотой. В отличие от канонического права эти светские «племенные» кодификации, выраставшие из массива обычных норм, не имели своего идейного центра, поэтому и не могли сложиться в стройную систему. Многие практические вопросы (о порядке передачи ленов, о размерах и характере вассальной службы, о разграничении юрисдикции государя и подданных и пр.) не были одновременно регламентированы законом и решались при посредстве использования изменчивого обычая и приблизительного прецедента. Единственным фактором, который мог в этих условиях обеспечить хотя бы приблизительную унификацию права и правоприменения, было представление о некоем идеальном праве, появление которого способствовало бы в то же время и отчуждению Закона от его творцов, обезличиванию права, фиксации его неизменности и вечности. (Гильомо Ферреро выделяет одно специфическое интеллектуальное качество, вполне подходящее средневековому судье: в основе закона «недодумывания» лежит не столько умственная леность, сколько принципиальная неспособность его к отвлеченному мышлению. Однажды образовавшаяся свободная ассоциация между двумя восприятиями быстро приобретает принудительный характер. Человек же не в силах отрешиться от нее и приписывает ей незаслуженную объективность и общеобязательность: «То, что раз было воспринято в какой-либо связи, далее уже в иной связи, чем в этой, не мыслится»¹.)

¹ См.: Бицилли П. М. Указ. соч. С. 84.

Главные слабости варварского этического кодекса состоят в том, что он носил личный, а не общественный институциональный характер. Варвары были не способны создать устойчивые длительные социальные, политические и правовые институты. Институты никогда не создаются на добровольной основе и человеческом согласии. Институт находит свою основу в обычае, подкрепляя себя силой. «Фактически институты — это совершенные отражения нравственного несовершенства человеческой природы, и эти социальные продукты первородного греха всегда будут управляться секулярной рукой» (А. Тойнби). Такая инерционность правового мышления гарантировала стабильность правопонимания в ситуации, когда еще отсутствовали обобщенные и кодифицированные источники. Традиция же не могла обеспечить подобного единства. Роль унифицирующего метода, с помощью которого предполагали установить справедливость и истину, довольно скоро стал выполнять явно неправовой, но авторитетнейший фактор — благодать. В полемике против пелагианства юридический латинский элемент восторжествовал в августиновой идее «церкви — государства»: человеческая свобода казалась ей отрицанием, злым началом, поэтому должна была быть преодолена неким единым и объединяющим принципом. Идея всемирного божественного права как всеобщей нормы социальных отношений получает у Августина господствующее значение. Закон возводится в верховный и абсолютный принцип, а между благодатью и свободой исключается какое-либо примирение.

Но если благодать отрицает свободу, то по отношению к человеческой воле она оказывается в положении только вечного и чуждого ей Закона, и если Закон есть всеобщий и необходимый способ воздействия благодати, то благодать и свобода будут вечно враждебными друг другу. Поэтому для «законнического» христианства спор о благодати всегда оставался каким-то безысходным противоречием. И Августин, и Пелагий, оба проповедовали спасение по Закону. Но у Пелагия верховный принцип есть Закон как высшая эмпирическая норма, от соблюдения которой зависит спасение; у Августина же верховное начало есть предвечный божественный Закон, выступающий в качестве предопределения. У Пелагия исполнительница Закона — свободная человеческая воля; у Августина — благодать, действующая по предопределению; в одном случае спасение зависит от действий человека, в другом — полностью от воли Бога¹.

Идея благодати была направлена уже у Августина на единую человеческую субстанцию, отсюда проистекало и его представление о консенсусе, предполагающее наличие в каждом человеке «пневмы» как элемента истечения «божественной пневмы» (гностически-

¹ См.: *Трубецкой Е. Н.* Философия христианской теократии в V веке. М., 2010. С. 85–88.

манихейская терминология использовалась Августином для выражения духовной составляющей в человеке), вследствие чего в «согласном мнении призванных пребывает непосредственно божественная истина». Августин уверял, что даже «ветхозаветный закон есть еще закон несовершенный», имеющий в виду только нравственные и земные блага, тогда как Закон новозаветный совершенен и имеет в виду блага духовные и небесные.

Вечный Закон непознаваем, но проявляется через свои проявления, как «солнце являет себя через свои лучи». «Естественный» же закон, обладая неизменяемой константой («общее для всех»), может быть подвержен любым изменениям, поэтому и человеческий закон, с ним тесно связанный, в отдельных случаях должен понижаться не буквально, а в соответствии с его «духом и смыслом». Новозаветный, или божественный Закон и есть сама благодать. Опутывающий человека внешними предписаниями ветхозаветный закон много «тяжелее» новозаветного, с точки зрения его применимости, но он «легче» (легковеснее) новозаветного, поскольку не способен затронуть саму внутреннюю сущность человека. (Сам Аристотель в свое время изучил более полусотни греческих конституций, чтобы выбрать наилучшую из них, греки, кроме прочего, знали даже законы Моисея, хотя и не одобряли их, — Августин же ограничился знанием только двух высших «конституций» — «Града Божественного» и «Града земного».)

Вечный закон касается всех форм или сущностей, пребывающих в Божественном уме, «естественный закон» касается только сотворенных форм или сущностей, человеческий же закон сосредоточен на единичном и индивидуальном, т. е. преходящем. Если предмет «естественного закона» необходим и неизменен, то человеческий закон ясно говорит об изменчивом и преходящем. Божественный закон, управляющий всем сущим, Фома Аквинский фактически отождествляет с провидением, действующим и наделяющим все вещи их собственной природой — внутренним принципом движения. При этом свобода и Закон заключены уже в самой человеческой природе, т. е. Закон выступает здесь как отражение природы. Действие, деятельность, свобода не нарушают, а выражают Закон: тогда на место античной статики приходит мистическая динамика.

Как нарождающееся православие, так и западное христианство не стремились возродить систему римского права, они пытались создать для христианского общества особое христианское право. «Однако первоначальный импульс вскоре иссяк, и наступил ренессанс сначала Закона Израилева, присутствующего в христианстве как часть еврейского письменного наследия, а затем и Кодекса Юстиниана», который подвергся существенным интерпретациям. Источником права было объявлено не законодательство, выработанное римским народом, а

Откровение: «действие закона предписывалось понимать не как человеческое принуждение, а как божественное возмездие»¹.

Подчинение Закону основано на разуме, который направляет волю. Если бы источником Закона стала сама воля, а не разум, то тогда сила и принуждение стали бы единственным мотивом для соблюдения Закона. «Принуждение является основой закона, когда одна воля прямо предписывает другой воле соблюдать закон. Принуждение, действующее в обход разума и непосредственно воздействующее на волю, уподобляет соблюдение человеком закона тому, как остальные живые существа подчиняются естественному закону, т. е. находятся во власти необходимости», — так будут утверждать Макиавелли и Гоббс, положившие в основание подчинения закону страх².

Закон же у Фомы — отражение природы, но не искусственное создание, он выступает как правило, которым измеряется должный порядок в его соотношении с целью. Соразмерные с ним действия определяются как «правда», несоразмерные как «грех». Сама добродетель направляется к своей цели Законом и подчинена ему. В самой глубине божественного разума скрыт «вечный Закон», являющийся источником всех остальных законов, он направляет все действия и движения существ и вещей. Он же является образцом и высшим понятием, устанавливающим иерархию, в которой низшее и частное предшествует в развитии высшему и общему.

Отражение вечного Закона в человеческом разуме рождает «естественный закон». Порядок «естественного закона» есть порядок естественных наклонностей человека, который ведет уже от общего к частному. В «естественном законе» общие начала одни для всех, неизменны и общие выводы, однако он основывается не на страстях, а на разуме. И это делает его чисто формальным, поскольку свое содержание он получает извне. «Естественный закон» можно неверно применять, но содержание его, поскольку оно заложено божественной волей, всегда истинно. Может быть искажена его направленность, но не его имманентная цель. Этот закон — неточное, неадекватное отражение божественного Закона, и все же он ближе к истине, чем искусственный и непоследовательный человеческий закон. Если справедливость достижима без благодати, тогда и политическая жизнь уже не может считаться только искусственным установлением, так же как и законы, основанные на грехе и устремленные только к земному миру. Если государство и закон естественны, то они в большей степени принадлежат Граду Божьему, чем Граду земному: тем самым еще Августин стремился ограничить процесс обожествления государства, которое, как кажется, всегда было предрасположено ко злу.

¹ Тойнби А. Указ. соч. С. 602.

² См.: Суини М. Указ. соч. С. 104.

10. Право «естественное» и право государственное: «зеркало в зеркале»

У Фомы Аквинского божественная сущность является высшим критерием закона, но доступна пониманию только через посредство «естественного» закона, а не непосредственно. «Естественный» же закон содержится в собственно человеческих естественных склонностях, (он выражен именно в склонностях, а не понятиях), причастность человека ему регулируется свободным выбором и направляется разумом. Сама форма требует, чтобы был известен законодатель, во всяком случае должна быть известна власть, таким путем направляющая каждого к общему благу.

Однако кто же в «естественном» законе является настоящим законодателем? Им не может быть Бог, поскольку знание о нем не может быть естественным, необходимым и всеобщим. Поэтому законодателем здесь будет сама человеческая природа. Закон явно дается кем-то другим (не человеком), поскольку является мерой, которой должен соответствовать индивидуум, поэтому человеческая природа как «законодатель» необходимо становится тем самым «другим». Сам же индивид должен сделать выбор — следовать или противиться естественным склонностям, в которых выражается «естественный закон» — этот закон тоже является «другим» в том смысле, что человек стоит перед выбором, сделать его своим или нет¹.

Целями «естественного» закона являются только временный мир и добродетель, столь почитаемая еще у стоиков. Чтобы направить людей к добродетели не нужно прибегать к принудительной силе закона. Сам Бог не нуждается ни в каком ином законе, кроме вечного, людям же необходим не только «естественный», но еще и человеческий закон. «Естественный» закон сопоставим со сферой умопостигаемого и отвечает способности постигать всеобщее путем абстракции, но он должен быть дополнен понятными и конкретными формулировками человеческого закона, чтобы перейти от всеобщего к частному. Прибегнув к воображению, необходимо знать, что конкретно требует закон, а не просто механически соблюдать его.

В отличие от мнения французских легистов XIII–XIV вв. Фома Аквинский считал выборную монархию более достойной политической формой, чем монархия наследственная. Более того, он вполне допускал и вероятный акт по низложению «несправедливого» монарха, который вправе совершить некое «множество», с которым у государя был заключен договор. Тем самым Фома еще задолго до Гоббса и Руссо сформулировал идею конституционного, по сути «общественно-

¹ См.: Суини М. Указ. соч. Вып. 2. С. 114.

го договора». На первый план выходили такие мотивации подчинения, как «воля» и «добровольность» подвластных, с которыми непременно следовало считаться. В «Дигестах» такие понятия, как «юриспруденция» и *imperium* (господство, властное полномочие) оставались неопределенно широкими. Средневековые юристы (Азо, например) стали рассматривать степени *imperium*, элементы власти как подразделения юрисдикции. Из этого делается вывод о том, что право и полномочия правителя законодательствовать, ставшие сущностью суверенитета, были аспектом его права осуществлять правосудие. Правители обладали *imperium*, потому что они обладали юрисдикцией, правом устанавливать закон в пределах своих государств. В политическом плане такой подход оправдывал автономию отдельных властителей от центральной императорской власти¹.

В своем понятии «мира» Августин смешивал правовой и нравственный идеалы, подобно римским юристам соединявшим эти категории в понятии «естественного права». Уже Ульпиан отождествлял право и справедливость, а правоповедение называл наукой о справедливости. «Мистические» устремления римских юристов выражались преимущественно в смешении правового и нравственного идеалов, которое сделало возможным и подготовило будущее слияние христианского идеала с римскими юридическими воззрениями, ту самую юридизацию католической церкви и позволила Августину в своих теологических рассуждениях опираться на юридические формулы. Если Ульпиан считал себя «жрецом права», то автор «Града Божьего» может быть назван «юрисконсультom царства Божьего» (Е. Н. Трубецкой).

Для римских юристов «естественное право» было по-настоящему универсальным порядком, отличным от систем положительного права. Как «вечный мир» у Августина есть согласие человеческих волей, так и в идее «естественного права» лежала идея всеобщего согласия и единства. Римские юристы представляли его не только как идеальную норму, но и как состояние, некогда существовавшее в действительности, как прошедший Золотой век. И если, с точки зрения римских юристов, человеческие институты — рабство, война, вражда государств — представляли отпадение от нормального, естественного состояния, то для Августина они были последствиями грехопадения.

Теократический идеал Церкви насыщался римскими юридическими воззрениями. Цицерон полагал, что «истинный закон есть правый разум, согласный с природой, разлитый во всем, незыблемый и вечный», обнимающий все народы и все времена. Сенека развивал эту идею: «Мы обнимаем мыслью два царства: одно из которых великое, всем общее, в котором содержатся боги и люди. Солнцем измеряют-

¹ См.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 277–278.

ся границы нашего государства». Марк Аврелий продолжал: «Человек есть гражданин вышнего города, по отношению к которому остальные города суть как бы отдельные дома». И подытоживал Августин: «Мы различаем на земном царстве две формы: одна из них являет в себе собственное свое присутствие; другая служит... для обозначения небесного царства; некоторая часть земного царства стала образом небесного»¹.

Естественные склонности дисциплинировались действием положительного закона (для этого Фома умышленно смешивал юридический закон с нравственным), который подчинен «естественному закону». Однако обязательным мог быть только по-настоящему справедливый закон. Закон, который предметом своего регулирования имеет нечто общее для всех лиц, некое общее благо, и в этом заключается истинная цель закона. Цель же определяет и справедливость или несправедливость самого закона и тем самым положительный закон как бы попадает в зависимость от субъективных мнений подчиненных ему субъектов.

У Фомы само право является объектом для более высокого регулятора — правды: оно определяется как «действие, уравненное в отношении к другому в силу какого-либо способа уравнивания». Уравнивание осуществляется либо в соответствии с природой вещей или же по человеческому усмотрению (у Аристотеля справедливость соответственно делится на уравнивающую и распределительную, арифметическую и геометрическую).

Распределяющая справедливость и у Фомы оказывается высшим мерилом, поскольку основывается на предпочтении целого над частью. В соответствии с мистическим воззрением и у Фомы целью всех добродетелей остается презрение ко всему земному и стремление к небесному. Иоанн Златоуст называл человеческие законы «темными» по своему смыслу. Однако значимость и писанных законов также может быть весьма существенной: новозаветный писанный закон отменил закон ветхозаветный, но не уничтожил его совсем, «подняв вверх и улучшив его», как это случилось, например, с нормой «не убий»².

Средневековый закон различал «справедливость духовную» и «справедливость преходящую»; кроме того, существовала еще и «справедливость правая»: справедливость, которую следует создавать и исполнять, нуждается в постоянной заботе поддержания властью. Это означало и признание ее земного предназначения и восприятия через рукотворную сакральность властителя. Право (и правовая «справедливость») представлялось как некая готовая форма, правом обладают и

¹ См.: *Трубецкой Е. Н.* Философия христианской теократии. С. 130–132.

² *Алексеев Н. Н.* Идея государства. С. 156.

право дают, но его не делают. Король может вмешиваться и исправлять законы и обычаи, но он всегда имеет дело с уже существующим правом: государь действует и творит справедливость в условиях некоей данности – правопорядка, системы законов, прав и обязанностей. Сакральность государя воплощена в праве и ради порядка: право, правопорядок, правосудие, закон – все эти понятия и стоящие за ними явления существуют в нем одновременно и параллельно, как в небесном, так и земном измерении¹.

Если Платон исходил из соответствия между личной и политической справедливостью, то христианское Средневековье (так же как исламское и иудейское) больше внимания уделяло личной справедливости, при этом в так называемых государственных зеркалах речь шла прежде всего о справедливых властителях» (и только политический либерализм Нового времени будет полагаться на справедливость институтов и на разделение властей)². Справедливость тем самым оказывается одновременно и критерием для Закона, и его производным. Справедливый порядок – это образец для подражания и результат трудов государя. Справедливость питается как божественными императивами, так и естественными склонностями. Людям она преподносится как уже готовый дар, и тот, кто ею обладает, наделен благодатью. Не человек творит справедливость, поступая справедливо, но она сама творит человека, заставляя его так поступать, поэтому и говорят о «естественной справедливости». Исидор Севильский предупреждал о том, что законы наградою или карою умеряют жизнь человеческую. «Пусть же закон будет достойный, справедливый, созданный по возможности по природе, по обычаям отечества, по необходимости, соответствующей месту и времени, полезный, а также явный, пусть он не содержит чего-то темного, служащего для обмана простаков, пусть он не будет написан не в угоду какому-то частному человеку, но для пользы всех граждан»³. Человеческий закон не имеет собственного и автономного начала и только выражает различные способы действия «естественного закона». Вся законодательная деятельность состоит в том, чтобы вывести из общего принципа «естественного закона» частные конкретные следствия. Тот, кто даже спонтанно следует «естественному закону», оказывается в некотором роде предрасположенным и к принятию человеческого закона. Воля, которая подчиняется закону, и воля, восстающая против него, может какое-то время казаться свободной от последствий этих действий, но в конечном счете она окажется в

¹ См.: *Варьяш И. И.* Священное право короля творить право // Священное тело короля. М., 2006. С. 69–74.

² *Хёффе О.* Справедливость. М., 2007. С. 42.

³ *Севильский И.* Этимологии или начала. СПб., 2006. С. 76.

определенном отношении к вечному Закону. «Роль взыскания заключается именно в том, чтобы привести ее в это состояние»: взыскание будет ответом воли на действие другой воли, «зло, которое неизбежно постигает нарушившее порядок тело, Бог свободно налагает на злую человеческую волю, свободно взбунтовавшуюся против порядка. Этот волевой характер награды и наказания превращает претерпеваемое отдельными людьми добро и зло во взыскание в собственном смысле»¹.

Тяготение «естественного закона» к вечному побуждается представлениями о вечности как таковой. Внутренне присущее закону стремление действовать всегда выявляет эту тенденцию. Инструментами такого движения становятся воображение и абстракция. Вечность, как и Бог, непознаваема только с помощью чувств и конкретных понятий. Мистическое и интуитивное проникновение схоласты хотели подменить рационализированной абстракцией, сама вера подтверждалась знанием, предполагалось, что человек может достичь универсального Закона только путем использования абстракций и оставляя в стороне частности. И «естественный закон» воспринимался именно таким образом: нисхождение к частному посредством воображения достигалось при помощи человеческого закона. Необходимо знание того, что требует закон, а не простое соблюдение закона.

Божественный Закон касается всех форм или сущностей, пребывающих в Божественном уме; «естественный закон» касается только сотворенных форм или сущностей; человеческий же закон трактует о том, что единично и имеет преходящий характер. Схоласты воспринимали умопостигаемый предмет путем абстракции как универсальный неизменный и необходимый; предмет, постигаемый воображением, представлялся частным и изменчивым. Если предмет «естественного закона» неизменен и необходим, то человеческий закон ясно говорит об изменчивом и преходящем. Человеческий закон — это «произведение искусства», но искусства, основанного на природе: всякий человеческий закон настолько является законом, насколько он служит «естественному закону», если же он отступает от «естественного закона», то уже является не законом, а только его искажением (Фома Аквинский).

Фома Аквинский прекрасно понимал, что закон по существу принадлежит тому, кто «управляет и измеряет», однако хотел верить, что по сопричастности закон имеется также и у тех, кем управляют, точно так же как всякая склонность или предрасположенность, которые обнаруживаются в тех, кто подчинен закону. В этом случае он называется «законом по сопричастности». (Законодатель добивается подчинения закону либо прямым принуждением, либо косвенно.) Двойственность закона в человеке возникает, когда ни действие «естественного за-

¹ Жильсон Э. Томизм // Избранное. Т. 1. СПб., 2000. С. 335–336.

кона» (морали), ни действие «закона вождления» (страсти) не ощущаются настолько сильно, чтобы один из них перестает действовать. Внешний и абсурдный закон подчиняет себе не потому, что он справедлив или полезен, но потому, что он — закон и единственным основанием его власти оказывается его провозглашение. (Паскаль уверяет: «Обычай — вот и вся справедливость», по той причине, что он уже укоренен в нас и здесь находится мистическое основание его власти.) Поэтому и действительным подчинением может быть только внешнее подчинение, не опосредованное нашим согласием и субъективностью (или, как говорит Луман, «альтернативами избежания») и связанное со страхом наказания. Внешнее подчинение Закону — не просто повиновение внешнему давлению, это подчинение «предписанному в той мере, в какой оно непостижимо и не поддается пониманию», в какой оно сохраняет свой иррациональный характер, не скрывая своего всевластия: этот характер Закона является его позитивным условием¹. Императивность предписания никак не связана с его содержанием, поэтому главное качество Закона — его формализм.

Сила же «естественного закона» в его укорененности. С материальной точки зрения он — продукт «переплавленной» массы обычаев, навыков, привычек и т. п. На определенном историческом этапе этому процессу подводится черта, форма канонизируется. С точки зрения божественного Закона «естественный закон» — только одна из форм воплощения. (Современная мысль сосредоточена на первом аспекте проявления «естественного закона», связывая его с человеческой субстанцией (и человеческим законом через посредство бессознательного, коллективного или индивидуального). Чтобы закон нормально функционировал, в бессознательное должно быть вытеснена его зависимость от акта своего провозглашения (формула «закон есть закон»). Вытеснение осуществляется идеологическим и воображаемым переживанием смысла закона, будто бы имеющего своим основанием справедливость и истину: «Было бы хорошо, если бы мы повиновались законам и обычаям потому, что это законы. Но люди не принимают эту мысль, и поскольку они верят, что истину можно найти и что она заключена в законах и обычаях, то они им верят и считают их древность доказательством истинности, а не просто их власти, основанной на смелости, но не на истине»². Вытесненным оказывается факт того, что закон не надо принимать за истину, но надо принимать как необходимость. Перенос, т. е. предположение о наличии истины и смысла за грубым и нелепым явлением закона, замыкает порочный круг веры, давая доводы, предписывающие верить только тем, кто уже уверовал³.

¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 44–45.

² Паскаль Б. Мысли. С. 139.

³ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 45.

Субъект верит, не зная, во что он верит. Именно внешний обычай и является материальной основой бессознательного в субъекте.)

Источники «естественного закона» у Аквината определенно языческие — это сочинения стоиков и римское право. Но на формирование и развитие у него негативистского представления о «законе вожделения» повлияли такие христианские авторитеты, как ап. Павел и бл. Августин. Поздняя христианская антропология (Григорий Нисский) сумела разработать более или менее законченную систему представлений, связывающих существенные характеристики человека с теологическими аспектами «естественного права». Фома предлагал всего лишь два способа выведения человеческого закона из «естественного» путем абстрактного и логического умозаключения, выводимого из основных метафизических принципов. Но следует отличать способы, которыми человеческий закон выводится из принципов «естественного закона», и способы построения умозаключений в рамках самого «естественного закона», т. е. построения из наиболее общих юридических принципов. В самом «естественном законе» содержатся основополагающие нормы, предписания и выводы, непосредственно из них вытекающие. Законодатель обращается к «естественному закону» как к идеальному образцу, однако большая степень его, законодателя, зависимости от текущих обстоятельств, означает, что существует и множество других возможных вариантов решения. Такой закон уже по своей сути относителен.

И хотя человеческий закон есть искусство, он все же не вполне искусствен. Фома не считал искусство и природу взаимоисключающими основами человеческого закона, поскольку человеческий закон представляет собой только приложение «естественного закона» к привходящим обстоятельствам. Человеческие законы, вступающие в противоречие с «естественным законом», противоречат также и вечному Закону¹. (Законы бывают несправедливыми в нескольких случаях: когда они противоречат благу людей или если правитель устанавливает законы не ради общего блага, а для удовлетворения собственной алчности, или когда он издает закон, превышающий его полномочия. «Несправедливые человеческие законы поэтому не являются законами вообще».) Необходимость в той или иной форме доходчиво артикулировать положения закона — и это был естественный путь к человеческому пониманию — неизбежно гасила его первоначальный пафос. Чтобы создать правопорядок, сначала следовало создать порядок. Наилучшей формой фиксации казалась кодифицированная форма, где каждой букве была отведена определенная роль. Для облегчения решения этой задачи было решено использовать уже готовую си-

¹ См.: Суини М. Указ. соч. Вып. 2. С. 135.

стему — римское, перетолкованное византийскими юристами право. Правовое мышление само по себе жаждало соотноситься с чем-то уже наличным; для этого понятие права должно быть от чего-то отвлечено. И в этом был заключен некий злой рок: «Вместо того чтобы получать их из устойчивого и строгого обычая общественного и экономического существования, эти понятия преждевременно и излишне быстро абстрагируются из латинских рукописей: западноевропейский юрист становится филологом». Более того, над западным правом начинает тяготеть античное понятие телесной вещи, — сама личность в праве проявляется как “тело”»¹.

Юристы болонской школы XIII в. анализировали *Corpus juris*, используя технические приемы, выработанные уже схоластикой: критическое и буквальное толкование текста. Глоссы или краткие сентенции сочетались с приемами *distinctio*. Отправляясь от общего термина, от более широкого понятия, указывали на различные, подчиненные ему виды, разлагая каждый из них на подразделения, что приводило к разветвлению смысла и терминологии вплоть до мелких деталей². Но в процессе такой интерпретации незаметно складывалась система. Нужно заметить, что именно каноническое право первым, начиная с Грациана с его трактатом «О согласовании противоречивых канонов» (1140), превращается в систему. Основанные на разуме и совести критерии переносятся затем на весь массив правовых обычаев, в процессе чего формируется представление об универсальном «естественном праве», которому был обязан подчиняться любой законный обычай. Схоластика и теория «естественного права» уже в XII в. создают рациональную и согласованную юриспруденцию: из этого вырастали уже соответствующие требования и притязания, которые стали называть «естественными правами личности». С началом «папской революции» конца XI–XII вв., стала проводиться особенно интенсивная кодификационная работа. (Примером может служить «Собрание 74 титулов», дававших правовое обоснование институту папства и его верховенства над Церковью.) Начала складываться система канонического права, в основание которой были положены папские декреты и постановления соборов. На основе теоретического трактата Грациана стало возможным обобщение разного рода научных глосс, обобщений и судебной практики.

В античном понимании личность (персона) человека воспринималась как целостность, тождественная с «телом» государства. Римское право предполагало как само собой разумеющееся наличие государ-

¹ Шпенглер О. Европа. Т. 2.

² См.: Виноградов П. Г. Римское право в средневековой Европе. М., 2010. С. 211–212.

ственной формы полиса. Верхнюю границу понятия «персона» обозначала фигура героя с его божественным правом, нижнюю — правовой статус раба, являющегося «телом», но не персоной. В целом же античное право было «опытной наукой единичных случаев, одухотворенной техникой», но не результатом абстрактного построения и системой. Это было право повседневности или мгновения. С совокупность римских правовых формул не создавала строгой системы, существовало только устойчивое представление о повторяющихся ситуациях, но не о некоей непрерывной и слитной массе, континууме законов. «Правовое мышление родственно математическому. И то и другое желает отделить от того, что представляется зрению, все чувственно-случайное, чтобы найти здесь мыслительно-принципиальное, чистую форму предмета, чистый тип ситуации, чистую связь причины и действия... Это и есть юридическая статика»¹.

Возрождение и рецепция римского права в средневековой Европе сыграли существенную роль в разграничении приоритетных правовых сфер Церкви и государства. На Западе это возрождение началось в XI в. со знакомства с римской концепцией «естественного права», сформулированной еще стоиками. «Естественный закон» не устанавливается Богом непосредственно и прямо не дан в Откровении. Но он не является и человеческим установлением, он универсален, обязателен и разумен, поскольку укоренен в самой природе. Но если существует «естественный закон», следовательно, существует и естественная справедливость (что противоречило представлениям Августина.) Но, если существует естественная справедливость, тогда и целью государства становится справедливость, а не быт земного мира. Политическая жизнь, как утверждал еще Аристотель (в XII—XIII вв. его работы с иудейскими и арабскими комментариями пришли на Запад), представляется естественным свойством человеческой природы, а не противоречит ей, как полагал Августин.

Закон у Фомы получал свою силу не от страха, а от разума. Если бы источником Закона была воля, то сила и принуждение были бы единственными мотивами его соблюдения. Но Закон и свобода вполне совместимы, поскольку оба укоренены в человеческой природе. Вечный Закон порожден и венным, т. е. божественным разумом, и является высшим метафизическим критерием, тогда как все сотворенные природные объекты становятся только «отмеренными мерами». Вслед за Аристотелем Фома различает созерцательный и практический разум. Целью первого является созерцание истины и его объект (природа вещей) независим от субъекта; целью второго — достижение блага и его объект (бытие) зависит от субъекта; практический разум действует в

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. С. 63, 69.

политической жизни, основой которой является природа, а не человеческое изобретение: у самого человека уже от природы существует естественная склонность к политической жизни.

Вообще же существуют как бы два человеческих закона: один представляет собой разумное правило или меру, второй же — предписывает подчинение правилу, при этом подчиняющийся имеет и несет Закон на себе. Справедливость и есть господство высшего Закона над низшим, однако бунт человека против естественной иерархии своих склонностей (склонность к общественной жизни и стремление к истине стоят выше, чем склонность к деторождению и самосохранению, что свойственно и животным) приводит его к подчинению «закону вождения», встающим наравне с «естественным законом». Стремление страстей противостоять господству разума и естественным человеческим склонностям является последствием все того же первородного греха. В отличие от Марсилия Падуанского Фома был уверен в том, что «естественный закон» является настоящим законом, поскольку бунт против него уже был наказан посредством действия «закон вождения»: «Желание освободиться от того, что свойственно только человеку, наказывается естественными последствиями этого желания: сопротивлением страстей разуму». Однако ни естественные побуждения, ни неестественное давление «закон вождения» сами по себе еще не являются действиями, но становятся таковыми только по велению разума¹.

11. Два отображения «лестницы чинов»: ангелы и монахи

Наиболее характерными чертами средневекового европейского мышления были символизм и иерархичность. С этим было связано приписывание всякой абстрактной идее предметного существования, своеобразная вешность, а также бессознательное смешение символа с символизируемым. Все жизненные явления в сопоставлении соотносились не друг с другом, а непосредственно с их центром — Богом. Мир представлялся набором сгруппированных по обязательному иерархическому принципу, неизменно повторяющихся символов, неподвластным времени и «неподвижным в своем устремлении к Богу»: его архитектурным символом стал готический собор². Средневековое мышление тяготело к универсальности, стремясь охватить весь мир в целом, как единство. Вся история мира представлялась ему единой историей, историей одного всемирного царства, и мир являл собой це-

¹ См.: Суини М. Указ. соч. С. 124–125.

² Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. СПб., 1997; Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.

лое лишь потому, что он целиком зависел от Бога, будучи его творением и отображением. Статус всякого объекта, его достоинство и место определялись этим отношением к Богу.

Эрвин Панофский очень удачно подчеркнул аналогии, существующие между архитектурной структурой готических соборов и логической структурой схоластических доктрин («сумм»). Первым руководящим принципом схоластики было истолкование, прояснение, который соответствовал прозрачности как сущности восприятия храма; второй принцип — это гармония, согласованность — был вполне аналогичен системе соподчиненности архитектурного целого собора, тотальности и классификации согласно единообразию частей.

Метафоры, применяемые к собору многообразны: корабль, ларец, тело, органическое целое, лес. Это и небесный град, небесный замок, небесный тронный зал¹. Он — олицетворение философии целостности и формы, стремление к формообразованию. Подобно «сумме» высокой схоластики, собор высокой готики был ориентирован на тотальность, стремясь путем синтеза и отсекающего всего лишнего, прийти в своей устремленности к единому и окончательному решению. В структуре плана он также стремился синтезировать все главные мотивы самого разного происхождения и в итоге достигал смыслового равновесия: «Благодаря такой унификации мы постигаем, как структура здания соотносится с иерархией логических уравнений, блестяще выстроенного схоластического трактата»². Этот метод стал по-настоящему универсальным в эпоху высокого Средневековья. Тяготение к систематизации затронуло все сферы мыслительного творчества, и каждое из «зеркал» стремилось стать всеохватывающей энциклопедией знания. Из этого идейного источника вырастали и как политические доктрины, так и техника юридической кодификации.

Виктор Гюго соотносил романский стиль с символикой политической теократии, единовластия, догмата, мифа и божеством. Основные черты всякого теократического зодчества — это косность, ужас перед прогрессом, сохранение традиционных линий, канонизирование первоначальных образцов, неизменное подчинение всех форм... непостижимой прихоти символа. Это темные «книги, разобрать которые в силах только посвященный» (Собор Парижской Богородицы). Однако единственной областью средневековой культуры, где субъект не был связан объективно значимыми и уже сформированным материалом и подавляющим многообразием окружающих его объектов, все же оставалась архитектура. Здесь человек не сталкивался с затруднением со-

¹ См.: Эколе О. Г. Готический собор как репрезентация эпохи современности // *Образы власти на Западе, Византии и на Руси*. М., 2008. С. 401–427.

² См.: Панофски Э. Готическая архитектура и схоластика // *Перспектива как «символическая форма»*. СПб., 2004. С. 251–256.

гласовывать и приводить в некое единство великое разнообразие объектов. Здесь находила проявление его «тоска по вполне однородному и законченному космосу, в котором каждая часть точнейшим образом воспроизводит целое и все части связаны вместе началом господства и подчинения»¹. Именно предметность наиболее рельефно позволяла выразить универсальную идею иерархии, и лучше всего это удавалось архитектуре. Но и любая область, где господствовали нормированность и нормативность, могла быть достаточно успешно перестроена по иерархическому принципу. Персонифицированные или воплощенные силы формировали строгую «вертикаль власти», выстраиваясь в соответствии с определенным уровнем сакральности и «чином» каждой из фигур. Иерархия норм совпадала с иерархией небесных или земных «властей», «престолов», «сил» и т. п. (Дионисий Ареопagit).

Уже у схоластов было отмечено перемещение правового центра со святости, в смысле потусторонности, на воплощение священного, под которым подразумевалось его уже вполне осязаемое проявление в политической и социальной жизни. (Такой перенос центра внимания на воплощение станет особенно характерным для протестантской правовой мысли и реформатской философии права вообще.) Правовые метафоры, лежащие в основании правовых аналогий и понятий и заимствованные из сферы теологии, сгруппировались вокруг проблемы воплощения, — это были метафоры Страшного суда, Чистилища, грехопадения и пр., превратив правовую науку в констелляцию религиозных воззрений и представлений или в «правовую теологию».

«Законодатель философствует о душе нашей, следуя по необходимости некоей последовательности» в порядке и усматривая в завершающем совершенное» (Григорий Нисский Об устройении человека 8.) По образу Божию создан был «внутренний человек», невидимый, бестелесный и бессмертный: «Образ дарован, но само подобие избирается». Каждая вещь в ряду — зеркало, однако «есть зеркала более, а есть менее гладкие». Воспроизводя незримые вещи, они в то же время производят и видимые, стоящие ниже их. Всякая вещь есть микромир, в котором отражается большой мир, но не всякая вещь отражает его полностью, и только человек, «микрокосм» устроен совершенно наподобие «макрокосма» (Карл Шмитт был уверен в том, что превосходство римской церкви состоит в ее способности к репрезентации. Он приводит примеры средневековых репрезентативных фигур — папа, император, монах, рыцарь, купец — добавляя к ним уже позже появившуюся фигуру «законодателя». Но репрезентировать можно только лицо или персонифицированную идею. Абстрактные идеи (такие как «свобода»,

¹ Биццлли П. М. Указ. соч. С. 92.

«равенство») могут быть содержанием репрезентации, но государство, ставшее Левиафаном, репрезентации уже не поддается).¹

По иерархическому принципу были поострены все отношения и критерии совершенства, знатности и благородства, применимые ко всем предметам. (В области вещных прав, например, недвижимое имущество было почтеннее движимого, а свидетельские показания в уголовном праве, полученные от благородных людей, казались более значимыми, чем показания простолюдинов.) Душа всегда благороднее тела. Иерархия вечна и неизменна, поскольку она находится в непосредственном соотношении с небесной иерархией ангельских чинов. У Бл. Августина о небесном царстве говорится вполне в терминах римского права. Небесный строй представлялся продолжением строя земного.

Григорий Богослов, говоря об ангельской иерархии, отмечал, что одни из них «предстоят великому Богу», другие же своим содействием поддерживают целый мир и каждому дано отдельное печальство от Царя иметь под надзором людей, города и целые народы». Иерархический порядок, в котором «высшие движут низших», является произведением Бога, где сам Бог обеспечивает порядок управления и подчинения. Злоупотребления властью, возникающие в системе, идут, конечно же, не от Бога, а в наказание за грехи его подданных. Для них повеления правителя обязательны ровно настолько, насколько этого требует справедливый порядок. В соответствии с положением Дионисия Ареопагита божественный Закон и миропорядок требуют, чтобы «не все прямо приводилось к высшему, но чтобы низшее приводилось к высшему через среднее». (Ханс Зедельмайр увидел в готическом соборе и осеняющую, развивающуюся сверху вниз архитектуру, и одновременно ее стремление «не только быть, но и казаться». В готике как способе восприятия реальности, присутствует не только нижняя, земная точка зрения, но и взгляд сверху, откуда видна странная «жуть» (Честертон), «низвергающаяся на головы тех, кто внизу, и заставляющая броситься вслед за ней тех, кто пребывает пока наверху»².) В пределах одного строя, как в пределах одного мира, уживаются ангелы, святые, демоны и прочие существа, заполняющие собой пограничную сферу между двумя мирами. Их совместное проживание с самого начала порождало споры.

В христианском представлении Царство Божие возникает вместе с появлением на свет ангелов (тем самым опровергая тезис неоплатоников, что ангелы существовали до возникновения мира и что люди были

¹ См.: Шмитт К. Римский католицизм... С. 125–128.

² Цит. по: Ванеян С. С. Храм в западном Средневековье // Храм земной и небесный. М., 2004. С. 203.

сотворены ангелами). У добрых и злых (отпавших) ангелов единое существо, и противоположны они только по своей воле и устремлениям: различие между ними выражается в символах «света» и «мрака». Началом раздвоения небесного и земного царств и стало отпадение ангелов от Бога, но его мрачным продолжением на земле стало грехопадение человека¹.

Если для Оригена иерархия сотворенных существ — ангелов, демонов, людей — плод грехопадения, то для Дионисия эта же лестница — нерушимый и божественный порядок, через который только и достигается уподобление Богу и соединение с ним. Это — устойчивая система опосредования, где каждый чин — некое личное состояние, а не просто функция в системе². В своей ангелологии Дионисий стремился избежать какого-либо антропоморфизма. То, что ускользало от непосредственного описания, он пытался передать с помощью аллегорий, заимствующих из материального мира исключительно символические образы.

Ангелы являли волю непознаваемого Бога, и они обращались к ней как до появления Закона, так и после его появления. Они указывали на соответствующие ступени священной иерархии, являя «потаенные видения неземных таинств и возвещая будущее». Через ангелов и Закон пришел к людям. Переход благой вести от одних ангелов к другим естественно ослаблял ее истинность и полноту, утрачивалась первоначальная сила законоположения, но в иерархии сами ангелы представляли собой не фантастические образы, но реальные и дифференцированные по степени значимости божественные силы. Сами ангелы проходили через определенное очищение. Имена второго ангельского порядка у Дионисия («господства», «силы», «власти») сами за себя говорят об очевидной витальности и устремленности небесных посредников.

Ангельское познание при переходе от разряда к разряду теряет и в степени своей универсальности. Так, ангелы, непосредственно созерцающие суды Божьи, именуется «престолами», поскольку символом судебной власти является престол; ангелы второй ступени, познающие основания вещей во множестве космических причин, а не непосредственно в Боге, определяют всеобщее расположение средств и предвидят цели: они называются «господства» и получают власть предписывать другим творениям, что тем следует исполнять. Эти директивы распределяют уже по назначению другие ангелы, именуемые «силами», придающие общим причинам энергию. Они же осуществляют чудесные и экстраординарные действия, нарушающие обыч-

¹ См.: *Герье Н.* Указ. соч. С. 345–347.

² См.: *Майендорф И.* Начала. М., 1998. С. 54–55.

ный природный порядок, который в обычной ситуации охраняют «власти». Непосредственным ходом всех человеческих дел управляют ангелы, имеющие общее наименование «начальств». Различия земных царств, временное превосходство одного народа над другим, политическое поведение правителей и знати непосредственно зависит от деятельности этих ангелов¹. Уровни посвящения определяют также степень знания истинного Закона, степень адекватности его толкования и применения.

Особое назначение ангелов — связывать небесную иерархию с церковной. Августин говорил: «Из этого горнего Града, в котором законом служит умная и непреложная воля Божья, из этого в своем роде сената... низошло к нам при посредстве ангелов Святое писание». Закон о почитании единого Бога дан был устройством ангельским. (О Граде Божьем. Кн. 10. Гл. VII, XV). При этом сами ангелы познают Бога не через слышимое слово, но через самое присутствие истины, непосредственно. «Здесь слово имеет неизменными свои законы и основы, по которым сотворено все сущее. Там это знание яснее, как знание в идее, здесь темнее, как знание произведения» (гл. XXIX). (Гильом Овернский нарисовал вполне законченную картину «ангельского государства», будучи уверенным, что существующий на небесах порядок вполне может быть перенесен на устройство земной бюрократии. В обоих случаях имеет место разделение администрации на центральную и областную, на военную и гражданскую. Идеальный круг построения замкнут: все начинается с конструирования небесной иерархии, имеющей символическое значение и воспроизводящей в знакомых символах «подобие земной иерархии», порядок метафизического мира. Затем приписывают этой символической иерархии реальное существование. И теперь уже она становится прообразом земной, которая сама раньше была ее прообразом². Тенденция сводить все умственные планы в один общий план, рассматривая все под одним углом зрения, подводить все объекты под одну общую категорию, проясляется здесь предельно ясно.)

Унификация духовности и мышления породила и унифицированную социальную организацию. Автономная индивидуальность растворилась в корпоративности. Элементы публичного права порождали корпоративные структуры и конфигурации, одновременно подавляя всяческие частно-правовые начала, рождающиеся внутри самих корпораций. (В «Очерке о даре» Марсель Мосс отметил, что церемония занятия конкретного статуса (в средневековом обществе — инвеститура) относится к характерным для эпохи в целом «тотальным институ-

¹ См.: Жильсон Э. Томизм. С. 220–221.

² См.: Биццлли П. М. Указ. соч. С. 61–63.

там», концентрирующим в себе «политику и право, статус и родство, эстетику и символику институциональной репрезентации».)

Земной строй отражал строй небесный: ангельское воинство Христово находило свое зеркальное отображение в организации воинствующего монашества и монастырской службы (для выполнения светской службы требовалось принесение «присяги на верность»). Аскеза и разрыв с материальными ценностями, стремление к духовности, позволяли хотя бы отчасти приблизить отшельников в Граду небесному и подготовиться к вхождению в него. Вместе с тем идеи единства и корпоративности придали стремлению к личному спасению определенную коллективную форму: идеал, который был наиболее близок Августину, — это монастырь, по форме предвосхищающий общину святых и временно заменяющий христианское общество на небесах. «Религиозность Августина возникла еще до раздела между западным юридически-практическим и восточным мистико-умозрительным христианством»¹, породив в обеих сферах христианского мира схожее по принципам монашеское движение, принявшее на себя роль земной ипостаси небесного воинства.

Крестовый поход как духовная акция стал возможен под действием Церкви, объявившей его паломничеством. Идея греха стала движущей силой. Состояние души как важнейший элемент набожности питало такой акт благочиния. «Понимание войны как акта покаяния и благочестия... продолжало проповедоваться». Но оно уступило ведущее место более традиционному образу военного служения Христу. «Идея покаянной войны, одно из наиболее радикальных направлений европейской мысли, была слишком неудобной для того, чтобы обеспечить себе постоянное место в богословии и практике христианского насилия».² И организация земного воинства требовала строгой и четкой регламентации. (Средневековый государь, в отличие от римского императора, был рыцарем и воином. Элемент героического был необходим для его статуса. Персонифицированные отношения связывали его с окружением, и клятва верности была существенным атрибутом в формировании структур и институтов. Договор о службе был индивидуальным соглашением двух сторон, не подпадавшим под понятие «общественного договора».) Нормированность становится определяющей чертой всех духовных корпораций (и особенно военно-религиозных орденов). Попытки св. Франциска Ассизского создать духовные объединения спонтанного типа («коммунитас») с минимальной регламентацией статусов и функций оказывались уже

¹ Эриксен Т. Б. Августин. М., 2003. С. 270.

² Райли-Смит Д. Умонастроения крестоносцев, идущих на Восток // Исто-рия крестовых походов. С. 109.

неактуальными и нереализуемыми. Формальная сторона иерархического строительства приобретала первостепенное значение. Уставы, утверждаемые папской санкцией, основываясь на положениях божественного Закона, составили корпус собственно канонического права, включив некоторые особенности, которые их непосредственные составители считали наиболее важными и значимыми. Следование или подражание Христу по своему метафизическому смыслу оказывалось шире аскезы. Основные принципы монашеского общежития были заложены еще Кассианом, сподвижником Иоанна Златоуста. Однако классической формой монашеского устава стал устав св. Бенедикта, получивший одобрение папы. Монастырь Монте-Кассино стал образцом стройной организованной и защищенной монашеской организации. В бенедиктинской трактовке деятельность монахов была аналогична «службе», а устав приобретал силу «закона, ненарушимого и непреложного», как непреложен закон воинской дисциплины, которая превращает братство в воинство Христово. Вся жизнь протекала в рамках, установленных правилами, и под неусыпным надзором аббата. Устав Бенедикта отнимал у монаха его личность, превращая братство в однородную массу, а монаха — в рядового воина. В отличие от Кассиана Бенедикт подчеркивал общежительскую солидаристскую идею монастырского проживания. Избранный братией пожизненно аббат полновластно распоряжался жизнью изолированного от мира братства.

В общих чертах западное монашество воспроизводило основные формы монашества восточного, примыкая в основах своей организации к уставам Пахомия и Василия Великого. Но первые планомерные попытки реформирования монашества относятся еще к эпохе «карлингского ренессанса», одновременно религиозного и политического. На имперском соборе в Аахене (817) идеи предшествовавшего орденского законодательства были дополнены личными идеями Бенедикта Аньонского о единообразии и строгом соблюдении всеми монастырями единого бенедиктинского устава. Эта реформа стала подготовительным этапом для будущей «клюдийской реформы». (Клюни стало центром «монастырской федерации», объединившей целую сеть монастырей, в которых предполагалось провести радикальные реформы религиозно-аскетической направленности. Реформа проводилась под непосредственным руководством папы и охватила территории Франции, Италии, Германии и Испании.) Монашеские ордена (и прежде всего бенедиктинцы) выстраивали сеть своих организаций, базирясь на древних сакральных местах, духовную силу которых они использовали, и на траекториях «энергетических лей — линий», выявляемых геомантами для целей наиболее эффективного политического управления. Вся Европа от Йорка до Фульда, от Вердена до Бремена, от Польши до Австрии была воедино связана монастырскими центрами.

Строгий дуализм и аскеза были характерны как для христианского гнозиса, так и для христианского монашества. В монахе слились воедино все ступени небесно-земной иерархии, в нем соединились посюсторонняя и потусторонняя Церковь. Аскеза монаха, его подражание Христу в смирении выступала как своеобразная «алхимия душевных сил, как стремление сфокусировать небесную силу света». Монашеский аскетизм, однако, не вел к полному отказу от жизни, и «вместо возможного дальнейшего возрастания духовного разумения можно было наблюдать радость гностика, который, как ему кажется, достиг совершенного знания»¹. (Отчасти поэтому уже с первым расцветом монашества, рядом появляется арианство, лжеучение, абсолютизирующее человеческую природу Христа.) Не случайно Дионисий Ареопагит отказывался считать монаха «пневматиком», в своей иерархии чинов отводя ему место ниже клириков и негативно оценивая ситуацию, когда монашество брало верх над священством, пытаясь духовно опекать или открыто противостоять самой идее Церкви. Знание, ставшее духовной монополией монашества, неизбежно порождало чувства элитарности и эзотерической исключительности. Аскетические упражнения, обстоятельно регламентированные в уставах, представляли членов братства в особом, почти сакральном свете. Это вызывало неизбежную критику: еще Плотин, полемизируя с гностиком, разбивал как гностический, так и монашеский дуализм своей теодицеей: он доказывал, что осознание противоположности между добром и злом и бегство от мира еще отнюдь не являются признаками духовного и нравственного превосходства. По словам Дионисия, «монахи еще пугают себя воображаемыми страшными образами и укрепляются ободряющим словом Писания». Монашеская изолированность ослабляла значимость общественного богослужения и одновременно перемещало запретное в область посюстороннего, как бы переворачивало направление мистического экстаза. Маниакальное стремление к абсолютной чистоте порождало отрицание телесности и ее стихийных проявлений: всякий грех именуется «нечистотой» и воспринимается как материальная субстанция, только оскверняющая душу: «овеществление» идеи греха приводило к тому, что к физической нечистоте присоединялась еще религиозная и нравственная скверна².

Монашество достаточно односторонне и неполно, в негативной форме осуществляло свой аскетический идеал: при этом в противоречии со своей главной целью, оно становилось собирателем отвергаемой античной культуры, соединенной уже с новыми варварскими элементами. И в этом христианское монашество, как кажется, было во

¹ См.: *Болл Х.* Византийское христианство. М., 2008. С. 208–209, 212, 240–246.

² См.: *Делюзо Ш.* Указ. соч. С. 408.

многим обязано влиянию старого мистического гнозиса, также обожествлявшего знание, а в итоге и культуру. «Гностический» элитаризм, резко отделявший «знающих» от «профанов», подкреплялся в монашеской среде монополией владения знанием и своей соотносительностью со структурой небесной иерархии. (Григорий Богослов, обращаясь к образу Моисея на горе Сион, описывал сходный иерархический строй допущенных к познанию отдельных степеней истины: «Но народ, который совсем недостойн того, чтобы подчиняться, и не способен к столь возвышенному созерцанию, остается у подножия горы, не приближаясь к ней, потому что он нечист и непосвящен. Если он постарается «несколько очиститься», то он сможет услышать, хотя бы издали, звуки труб и голос, т. е. какое-нибудь самое простое объяснение тайн¹.) Апофатизм выступал здесь и позволял видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное назначение — запрет мысли следовать своими естественными и спонтанными путями и образовывать рациональные понятия, которые заменяли бы собой духовные реальности.

12. Блуждающий Град и его отражения

Номинарование статуса в иерархии или акт посвящения определенным образом представлялись как освящение. Символической основой служили Библия и типологическая символика, связывающая Ветхий Завет с Новым. Как заметил Честертон, писавший и о Франциске Ассизском, и о Фоме Аквинском, «если мир становится слишком мирским, Церковь бросает ему вызов. Если слишком мирской становится Церковь, миру этот вызов не по плечу». Светская земная иерархия отдавала явный приоритет иерархии священной.

Чисто духовная или мистическая сторона веры благодаря гению Августина заняла в первые века христианства слишком большое место. Этому способствовали и запредельные рассуждения Дионисия, и склонность поздней империи к мистическому Востоку. Но здравый смысл западного христианства был связан преимущественно с идеей воплощения². Фома Аквинский заявил: я верю, что есть промежуточный мир фактов, которые через чувства становятся материалом мысли, и что в этом мире властвует разум, представитель Бога в человеке. Фома защищал многообразие, которое для него было столь же реальным, как и единство. Ставшую ко времени Фомы слишком неземной и не слишком доступной веру, он попытался обратить к земле и здравому смыслу, для чего и ввел в христианскую теологию философию Аристотеля, тем самым укрепляя ее фундамент.

¹ Цит. по: *Лосский Вл.* Указ. соч. С. 120–121.

² *Честертон Г. К.* Святой Фома Аквинский // Вечный человек. М., 1991. С. 274.

От Августина идет распространение на Запад идеи об исхождении Духа Святого не только от Отца, но и от Сына. Арианская опасность «материалистического» принижения Сына была немислима в Граде Божиим, хотя и способствовала превознесению истинно человеческого — а именно человеческого в форме государства. Но то и другое сосредотачивало мысль на раскрывающемся в мире божестве, на богочеловеке, тем самым как бы затмевая непостижимого Отца. В монархии Карла Великого опасность арианства проявилась со всей очевидностью: отделение сына Давида от сына Божиего создавало разрыв между человечеством и Богом, и тогда Град Божий превращался в Град человеческий, тем самым укрепляя арианско-германскую идею государства, предвосхищая примитивный рационализм богословов-просветителей и Лютера¹.

Filioque, в качестве интерполяции в Кредо, впервые была произведена в Испании как мера, направленная против арианства, и Карл Великий уже опирался на эту формулу, обосновывая ее ссылками на Августина, Рим же воспринял ее только в XI в. Но восточный патриарх Форлий уже в середине IX в. называл *Filioque* «венцом зла», вставкой, которая разрушает «монархию Отца» и делает относительной реальность личного, т. е. ипостасного бытия в Троице. В этом споре речь шла о том, можно ли ипостасное существование лиц Троицы свести к их внутренним отношениям (с чем мог бы согласиться и послеавгустинский Запад), либо же «исконное христианское опытное переживание должно было состоять в признании того, что личное бытие лиц несводимо к их общей сущности»².

К этому противоречию в позициях церковью присоединился спор о приоритете апостольской роли папы и о статусе Чистилища. На Востоке примат папства воспринимался только в качестве сюжета соборного законодательства, а не функции, дарованной Богом. Многочисленные апостольские центры и духовно-авторитетные фигуры, существовавшие на Востоке, не претендовали на властный приоритет и не выявляли каких-либо юрисдикционных претензий. Канон Халкидонского собора гласил: «Град, который почтен присутствием императора и Сената и который наслаждается преимуществами, равными привилегиям ветхого императорского Рима, должен также и в церковных делах быть возвеличен так, как это и есть, и поставлен на степень вслед Риму ветхому». Со времен Константина церковное административное деление практически совпадало со светской структурой Империи.

Августиново предположение о существовании «двух градов» закрепляло в сфере политики и права этот долговременный дуализм: раз-

¹ См.: Карсавин Л. П. Культура... С. 74–75.

² См.: Мейендорф А. Указ. соч. С. 170.

деление началось с доисторических времен и должно будет продолжено до времени Страшного суда. Таким образом была создана новая, первая христианская философия истории. Сразу после падения Адама человечество разделилось на «два города», соответственно разделилась и его лояльность: одна его часть служила Богу и ангелам, другая стала служить падшим ангелам, демонам и Дьяволу. Поэтому Град Божий — это прежде всего мистическое понятие, и конечная цель его вовсе не политическая, но вполне мистическая — максимальное приближение к божеству. Хотя мировая история — это история земного мира, но в значительной мере она зависит и от небесного плана. Следуя Платону и Цицерону, Августин понимал под справедливостью единодушие как предпосылку солидарности и гармонии в обществе. Но люди, живущие в Боге, и люди неблагочестивые живут разном в этом мире, как два разных народа: «До того, как эта двойственность стала заметна среди людей, она уже была очевидна среди ангелов... Общество Люцифера и общество Бога универсальны. Они существуют бок о бок, и до Судного дня невозможно будет понять, какому из этих двух порядков принадлежит кто-то или что-то. Одно их название — города или грады — уже говорит об их мистическом содержании... Иерусалим — это город мира, а Вавилон — город столпотворения и хаоса»¹.

Противники Августина противопоставляли его идее Града небесного идею более «приземленного и бытующего во времени вечного города», навеянную воспоминаниями о «вечном Риме». Поводом для этого послужило августиново предположение о тысячелетнем царстве как особой исторической эпохе, обладающей объективными признаками и универсальной общественной организацией. В идее такого царства одновременно заключалось и оправдание всякого рода светского и государственного насилия: «Если земное государство хранит христианские заповеди, то и сами войны не ведутся без некоторого дружеского расположения... Ибо у кого отнимаются возможность неправды, тот с пользой побеждается». В Апокалипсисе о Граде божием было сказано, что «он сходит с небес», потому что связан небесной благодатью. Благодать для человека есть незаслуженный дар свыше, наказание же всегда заслуженное за грехи: в том и другом проявляется правда Божия. Земное царство имеет право на существование только потому, что оно служит символом, зеркалом небесного царства². Форма земного царства есть вечное раздвоение и вражда. Небесное царство проявляется на земле в период своего бродажничества как «согласие в разнообразии и множестве», как единство божественной гармонии, правда Божия торжествует здесь как порядок.

¹ Эриксен Т. Б. Указ. соч. С. 266.

² Трубецкой Е. Н. Философия христианской теократии. С. 118–123.

Небесный град представлялся мистическим единством Бога, людей и всех живых существ. В нем обитают души умерших и ангелы. Это масштабная экклезия, общность душ уже на небе приобретала выраженную государственную форму теократии. Мистически настроенные визионеры соотносили ее с имевшей место в истории политической теократией, идеальной формой правления, когда народом непосредственно правил Бог¹. О грядущем царстве говорилось уже у пророка Даниила: «И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы и языки служили Ему, владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, а царство Его не разрушится» (Дан. 7, 13–14). (Августин, как кажется, заимствовал само понятие «Града Божьего» не из представления об «особом царстве Иеговы», где соединялись власть и владение, а из текста Псалтири.) Учредители этого царства, граждане царства земного, почитали своих богов, но Августин называет Божий град не царством Бога (как говорилось у евангелистов Марка и Луки), а именно Градом, что дает ему возможность говорить соответственно о «гражданах» земного и небесного «градов» как бы о сознательных и правоспособных членах обоих царств, внося в определение политический смысл. В самой формулировке сказывалось влияние как Ветхого Завета, так и римского права (Августин вполне допускал, что это царство можно назвать и «республикой», поскольку оно является «достоянием народа»). Момент возникновения Града Августин переносит в далекое прошлое к сотворению человека, поэтому из религиозно-эпического представления Град Божий становится некоей исторической идеей, освещающей судьбу человечества и в его земном, и в его загробном существовании². (В последующем Иоахим Флорский сделает главный акцент на будущем «царстве Духа», придав идее футуристическую перспективу.) Глобальное значение идеи, которая замыкается на проблему мирового зла, делала ее масштабы поистине космическими.

Трактат «О Граде Божиим» перевел нечеткое соотношение, сложившееся в жизни, между разными политическими институтами, в метафизическую борьбу между двумя неразличимыми и по сути только воображаемыми группами граждан, в конфликт, который определяется исключительно разницей в направлении их воли. *Civitas* в его трактовке означает и гражданское единство, и культурное единство одновременно, это скорее «сообщество», чем «город»: «Град Божий» — это сообщество святых, «град земной» — сообщество тех, кто почитает ложных богов, власть и славу: оба града вполне ожидаемо приобретали черты своих образцов — Церкви и Римской империи. Политические

¹ См.: *Лопухин А. П.* Законодательство Моисея. М., 2005. С. 172–189.

² *Герье Н.* Блаженный Августин. М., 2003. С. 342–343.

институты должны были поддерживать справедливость, максимально близкую к справедливости града Божия. Град Божий содействовал задачам и империи, и Церкви, а история земных градов всегда началась с проявлений греха властолюбия: именно первородный грех лежит в основе земных градов и делает необходимыми применяемые ими меры принуждения, поэтому в них и нет истины¹.

Примеры Каина и Ромула прозрачно намекают на одну общую закономерность: для возникновения государства необходимо, чтобы пролилась человеческая кровь. По мнению Бл. Августина, языческое государство вообще не может называться «государством», даже языческий Рим, и тот не был настоящим государством. В доказательство он ссылается на Цицерона, понимавшего под государством именно «общенародное дело» (*res publica*). Но Рим так и не стал таким «делом»: правовая связь народа, называемая справедливостью, здесь отсутствовала, а это значит, что не было и истинного права, не было союза людей, который можно было бы назвать народом, ведь существовавшей там толпе нельзя присвоить имя «государства».

От Цицерона же идет и представление об «общественном деле как деле народа» и «общественном благе» как главной цели всяких политических сообществ независимо от их формы правления. Августин своим авторитетом только утвердил это противопоставление. На протяжении всех Средних веков это понятие дополнялось новыми чертами, по-разному обозначая как самого политического субъекта, так и совокупность органов управления, подчиненных властителю, а первоначальное содержание терминов, таких как «народ» и «государь», со временем вытесняется более абстрактными представлениями о «едином теле» и «общественном организме». (Возраставший интерес к идеям римского права, касающимся проблемы особого статуса корпораций, побудил распространить понятие «республика» на всякие большие и в политико-правовом отношении самостоятельные корпорации, независимо от их публично-правового или частно-правового характера. Термин стал использоваться предельно широко, как в сфере светских («коммуны»), так и церковных (говорили о «республике Христа») сообществах и объединениях. Обозначение «республики» как особой формы правления, «свободного государства, неподвластного монарху», появится впервые только в XIII в. и приписывается Толомею Луккскому².)

Августин подчеркивает, что о справедливости и праве нельзя говорить, не имея истинного понятия об истинной религии и истинном Боге: единство государства определяется прежде всего его идеа-

¹ Эриксен Т. Г. Указ. соч. С. 283–284.

² См.: Бойцов М. А., Пинзова С. Н. Указ. соч. С. 312.

лом. (По мнению Н. Н. Алексеева, выдающееся значение Августина в истории политических теорий сводится к тому, что он, находясь под влиянием библейского и апокалиптического представления, все же смог поставить специфическую проблему государства, в результате чего он пришел к его этическому оправданию и политологическому утверждению¹.) Западное христианство не только восприняло от Августина известную долю скепсиса в отношении государственности, но даже попыталось обосновать теорию «праведного земного государства», опираясь на те образцы, которые сам Августин находил в Ветхом Завете и представил Западу.

Для человека истории построение Земного града оказалось необходимым и неизбежным делом. Отчасти воплощенная в нем божественная идея оправдывала его существование. Но весь трагизм ситуации заключался в неустранимости зла, которое несут в себе материя и грех. Грех довлеет над этим городом: в его жизнедеятельности постоянно проявляется уклон в сторону создания земной империи, где господствуют власть и принуждение, ложные боги и ложные законы. Первый градостроитель на земле, Каин оказался братоубийцей и по «этому образцу» и возник позднее город, который стал столицей земного царства и владыкой над народами. Авель же, как скиталец, своего града не основал, ибо «град святых находится на небе». Конфликт между Ромулом и Ремом (оба — граждане земного града, оба искали здесь славы) оказывается вечным символом того, как возникают междуусобия в земном царстве, история Каина и Авеля также указывает на неизбывную вражду между царством земным и Царством Божиим. (В Древнем Риме объем властного могущества верховного правителя (*auctoritas*) противопоставлялся власти, которую он делил с магистратами (*potestas*). Дуализм властей изменился в эпоху Средневековья, когда полная или фундаментальная власть как источник законности перейдет к духовному центру (*auctoritas*), а власть светская (*potestas*) превратится во власть факта, управления, администрирования. Параллельным будет процесс переноса духовного властного центра на «сакральное тело» короля, физическое тело которого будет пребывать в сфере существующего *potestas*: физическое зеркально отражало духовное, природа говорила языком божества.)

Для Августина с его дуалистическим представлением о двух царствах — небесном и земном — судьба всех царств на земле сводилась к их единству единому прототипу развития к истории Царства земного, принимающего различные обличия и имена от Вавилонского до Римского. Последнему по воле Господа удалось завоевать и замирить весь «земной круг», объединив его общими законами и единой вла-

¹ Алексеев Н. Н. Идея Земного града в христианском вероучении // Путь. 1926. № 5. С. 18—19.

стью на всем пространстве земли. Земное царство творило себе ложных богов, хотя само было сотворено Богом. Оба царства одинаково пользуются благами и страдают от зла, но различны между собой по вере, надежде и любви и будут окончательно разлучены на последнем Суде¹.

Символом Града земного стал Рим. Он весь был пронизан противоречиями и уже странствие Энея в подземный мир рассматривалось в перспективе духовной и мирской победы Рима. Поэтому Рим и стал пусть неточным, но все же отражением божественного миропорядка. В нем, в ситуации точно отмеренного равновесия, должны были господствовать две власти: духовная власть папы и мирская власть кесаря. Тем самым предание о Риме вливалось в священную историю: «Римский орел, о деяниях которого повествует Юстиниан, ...до пришествия Христа приуготовил ему пути и после был исполнителем воли Божьей». (Если Христос — законный судья людей, то цезарь Тит был только исполнителем мщениия за первородный грех, а завоеватель Иерусалима Тит — законный исполнитель мщениия иудеям.) Рим, глава христианского мира, нуждался в двух «солнцах», которые осветили бы два пути — мирской и небесный, но теперь одно из них загасило другое — «меч сросся с пастырским посохом», и надлежащий миропорядок оказался разрушенным (Данте)².

Многие политические и социальные институты современно-го западного общества выросли из церковной организации власти. «Чудовищное рождение современной западной секулярной цивилизации из утробы средневекового западного христианского мира стало возможным благодаря ошибкам и грехам средневековой западной церкви, практически воплотившись через ренессанс эллинского института “абсолютно” государства, в котором религия стала одним из ведомств политики. В западном христианстве ренессанс эллинского политического абсолютизма был достигнут не без посторонней помощи»³.

Земное царство, которое не живет верой, стремится к миру и поддерживает согласие между гражданами по отношению к делам брэнной жизни. Небесное же царство скитается в этом брэнном мире, но живет верою и при этом пользуется по необходимости также и этим земным миром. Будучи в плену у земного царства, но обладая залогом грядущего освобождения, оно без колебаний повинуетя законам земного царства лишь для того, чтобы сохранить согласие и мир между обоими царствами, одинаково подверженным брэнности. Но «небес-

¹ Герье Н. Указ. соч. С. 348–349, 366.

² См.: Ауэрбах Э. Указ. соч. С. 136.

³ Тойнби А. Указ. соч. С. 531.

ное царство» в области религии не может иметь каких-либо общих законов с земным государством и в раздоре с ним часто претерпевает вражду и преследование. Оно призывает к себе граждан из всех народов без различия «нравов, законов и учреждений», нужных для земного мира, ничего из этого не отвергая и не разрушая, но подчиняясь всему, что содействует земному миру. В своем скитании «небесное царство» пользуется земным миром, усматривая в нем какое-никакое «отражение небесного мира, который только и есть истинный мир»¹.

«Земной град» у Августина составляет тем самым либо сообщество злых людей и падших ангелов, либо вообще всех оставшихся «внизу»; Град Божий означает либо общность между Богом и блаженными в потустороннем мире, либо «тьень этой общности на земле». Реально существующая церковь — это «смешанное общество», поскольку оба «града» слишком тесно переплетены друг с другом вплоть до Судного дня: цель же всех форм единства — мир в вечной жизни или вечная жизнь в мире.

Однако и война может стать средством для достижения мира — «справедливая она или нет, зависит от того, к какому миру она стремится и какой мир делает возможным». Благочестивые ведут войну ради небесного мира. Мир, который подготовил угодный Богу человеческий порядок, является примером земного мира, содействующего миру небесному. Земной «мир», который содействует небесному, называется «справедливым», он не дает благодати, но служит утешением: Августин связывает в своей трактовке воедино *paх* и *justitia*, мир и справедливость². «Мир» и «справедливость» становятся аспектами отношения к Богу со стороны общества и граждан. Он различает три формы государства: государство Бога в потусторонней жизни, царство благочестивых на земле, господство нечестивых (*imperium*), которое не строится на послушании и подчиненно руководству Бога, ими руководит Сатана. У нечестивых внешний мир всегда достигается с помощью войны и строится на насилии: Ромул и Рем — «архетипы непримиримой вражды». Тиран — «тьень дьявола», противоположность тирану составляет «справедливый царь». Само представление Средневековья о христианском императоре и его идеологической легитимности в своей основе, конечно же восходит к Августину: только добрый и мудрый властитель пытается следовать вечному Закону³.

Блуждающий по земле Небесный град несет в себе истинный Закон, отдавая ему предпочтение перед всеми земными законами. Окончательная оценка им уже дана: они только средство приближе-

¹ См.: *Герье Н.* Указ. соч. С. 371.

² См.: *Эриксен Т. Б.* Указ. соч. С. 272–275, 277.

³ Там же. С. 282.

ния к Граду небесному. Существование двух «градов» не может продолжаться вечно, два мира пронизывают друг друга, сосуществуя в перспективе окончательной победы одного из них. В форме «двух град» Августин изображает две формы континуума — добрую и злую, характерно, что обе стремятся к одной и той же справедливости. Град Божий не политический континуум, и вопреки имперскому христианству Августин идентифицирует христианскую империю с кругом избранных: «Темные стороны истории тоже имеют континуум, Рим стал новым Вавилоном, когда связь со старыми римскими добродетелями была нарушена». Но когда-то римский мир, Рах гомана, был лучшим из всех земных миров, которые только могут существовать в условиях бренности и греха, и после падения Рима было очень важно перестать отождествлять государство с христианством¹. Христианские идеалы существуют в совсем ином плане, они живут будущим. Государство же призвано уже в настоящем обеспечивать подготовку этого будущего. И это есть его настоящее призвание, отход от которого будет означать переход за черту «Тени», уход в мир зла и хаоса.

Характерное для средневекового мышления презрение к миру и обесценивание человека основывалось на платоновском представлении о неценности чувственного и множественного. Все земное тщетно, ибо преходяще (уже в античной космологии подлинный мир противостоит звездной части вселенной, а «земля» является самым низменным из составляющих мир элементов). У Августина презрение к миру сопрягается еще и с вопросом, как все же жить в этом мире, оставаясь при этом безразличным к нему. Стойки уже пытались ответить на этот вопрос. На картине суетного и преходящего мира видны противоречия между вечностью и временем, небом и землей, плотью и духом. Согласно ап. Павлу грех и смерть проникают в мир с началом истории. Сатана занимает место Адама, которого ему вверил Бог. Мир тогда приобретает двоякое значение: он представляется то человечеством и землей, на которой оно обитает, то царством Сатаны, противостоящим царству Бога. (По мнению Жана Делюмо, одна из драм христианской истории заключалась именно в смешении двух различных значений слова «мир» и чрезмерном распространении проклятия, которое по началу должно было бы касаться только империи Сатаны.)

13. Отражение во времени: две империи

Ветхозаветный нигилизм по отношению к институту государства, категорически выраженный у пророков и в апокалипсисах, в значительной степени питал и раннехристианскую идею. (Первое упомина-

¹ Делюмо Ш. Грех и страх. Екатеринбург, 2003. С. 15.

ние о царской власти у евреев можно обнаружить только в Книге судей.) Происхождение царства связывалось с уходом от Бога и грехом; в учреждении царства всегда лежала некая преграда: «Безумен тот народ, который возжаждал царства». Уже Иосиф Флавий упоминал о теократии как о форме правления, при которой сам Бог властвует над народом через посредство судей и пророков и на основании «общественного договора», заключенного со своим народом. «Еврейская теократия, с недоверием относившаяся к монархии», в то же время была не лишена целого ряда черт, сближающих ее с демократией»¹. (Старого масона А. П. Лопухина поражало сходство структур и принципов Моисеева государства с устройством Соединенных Штатов Америки. Сходство нарушало только появление института президента, навеянного монархическими реминисценциями из теорий Монтескье².) В полемике, направленной против языческого государства, еврейские пророки постоянно противопоставляли могущество Бога тленности и ничтожеству царской власти. Иеремия намекал на существование закона, в силу которого всякое земное заведомо предназначено к упадку и гибели; пророки Исайя и Иезекиль подтверждали это предупреждение, говоря о грядущем «падении высоких стен» и «посрамлении надменности любой славы». Выявлялась также явная тенденция к полному отвержению любой политики как нечестивого дела; земное государство представлялось продуктом человеческого греха, «царством духа тьмы». В Библии оно и вовсе приобретает звериный облик — змея, дракона, Левиафана, еще более яркими и страшными эти образы выступают в Апокалипсисе Иоанна и в книгах пророка Даниила. Государство здесь уже живой Антихрист. Вся история государственности есть метафизическая борьба добра со злом, история демонической борьбы и отпадения от Бога: и если начало этой истории на небе, то ее конец на земле.

Бл. Августин переводит эту космическую драму в иной план. У него внимание уже сосредоточено на борьбе государства земного и государства небесного. Земное государство метафизически родилось тогда, когда впервые свершилось зло — первое отпадение от Бога сотворенных им бесплотных духов. На земле государство обосновалось в связи с актом грехопадения человека.

Через учение о символизме и связанную с временной иерархией теургию Церковь раскрывалась как метафизическое единство, более широкое, чем видимая церковь. Град Божий частично был видим же в Церкви, обладающей несомненной истиной. Но пока что этот Град «странствует» по Земле, одновременно подлинным своим существова-

¹ Алексеев Н. Н. Идея «земного града» С. 19.

² См.: Лопухин А. П. Законодательство Моисея. М., 2005.

нием обитая и в небесах. Этот Град шире, чем государство, но он же и Государство, связанное с временной земной пользой, особенно важной в форме Империи, в которой «теряется библейско-патриархальный идеал политического бытия». Государство приходится признавать преимущественно ради земных целей и вещей, хотя и в нем отражаются некоторые вечные идеи справедливости и блага, т. е. Град Божий.

Л. П. Карсавин полагал, что Бл. Августи́ну был чужд идеал мировой империи, но рассматривая историю обоих «градов», он приближался к смутно ощущаемой им идее религиозного смысла развития всего человечества в целом: он уже предчувствовал будущую долгую борьбу Церкви и Империи¹. Признанная и покровительствуемая империей, Церковь сама строилась по ее образцу, вырабатывая параллельную имперской, но более жизненную организацию. «Реставрация» империи в форме «Священной Римской империи» стала только внешним и анахроническим актом, от Рима к этому времени сохранились лишь прежняя идея и прежняя форма, содержание же было по существу новым. И в этом тоже сказалась роль Церкви. Как справедливо было замечено, происхождение канонического права следует возводить не к римскому праву Византии VI в., а к возрожденному и измененному «романистскому» праву христианского мира XI и XII вв. На Западе римское право Юстиниана считалось идеальным правом, «писанным воплощением разума». Юристы с одинаковым доверием обращались к Кодексу Юстиниана, законам Моисея и Аристотелю, считая их источниками действующего права. Подобная трактовка права сравнима с убежденностью императоров Священной Римской империи в собственной преемственности с императорами Древнего Рима. Флер сакральной фантазии ложился на «римское право» варваров, точно так же, как и на миражи имперской идеи.

Власть была вручена императору для защиты «матери-Церкви»; памятуя о вечности государства в «делах Божьих», должно было повиноваться воле Церкви и божественному Закону. Поддавшись имперскому мифу, германские императоры хотели возложить на себя «корону римского Юпитера, но посредством христианского миропомазания». В этом проявился особый идеализм самой имперской идеи, и в лице Карла Великого история дала пример «монарха-миссионера, который не столько хотел царствовать, сколько назидать и просвещать». Все основные идеи, и прежде всего идею христианской монархии, Карл черпал, конечно же, из августинова «Града Божьего»². Идеалом Карла было не простое восстановление римской империи, а теократическая

¹ Карсавин Л. П. Культура... С. 21–22, 171.

² Спасский А. А. Лекции по истории западноевропейского Средневековья. СПб., 2009. С. 144.

монархия, Град Божий на земле. Религиозная идея соединялась с мирским и стихийным стремлением к властвованию. Град Божий для авторов этой идеи сливался с государством. В этом смысле светская власть держала в руках «меч смерти», у духовной власти на «устах был ключ жизни». (В «Божественной комедии» Данте мечтал о сохранении идеи такого единства, только посредством гармонического согласия обеих властей.) Но всегда идеал Града Божьего, как и идеал государственного единства виделся чаще всего в виде отвлеченной и нереальной традиции, идущей от римского прошлого, воодушевляя на мечты о мировой державе.

До Карла Великого идеал Града Божьего был неясен и удален во времени. Он был скрыт в возвышающейся над политической раздробленностью Европы Церкви. Империя Карла впервые переносила этот образ на организацию западного общества, но в идеологии верхов общества Град по-прежнему оставался отвлеченной идеей, внешне иерархически подчиняющей мирское религиозному, в сознании же низов — это был лишь бледный отблеск идеала, влекущего, но непонятного и недооцененного. Общим в этих представлениях оставалась только вера в то, что император должен быть высшим источником права и власти, стражем мира, руководствуясь в своей деятельности не инстинктом господства силы, но задачами религиозными. (Но уже при Барбароссе стали искать теоретического обоснования империи не столько в идее религиозного единства, сколько в самом римском праве, воспринятом достаточно поверхностно и фрагментарно: «Угодное государю обладает силой закона, ибо народ перенес на него все господство и всю власть», — было сказано в Ронкальских постановлениях.¹)

Империя по определению должна была быть «римской и священной»: требовалось неременная коронация императора в Риме. Августин же игнорировал как историческое существование Второго Рима, так и миф о нем. Он не рассматривал христианскую империю как нечто целое, сосредоточившись исключительно только на идее Града². И конечно же, самым решительным образом он подвергал демифологизации историю старого, великого Рима. Рим не соответствовал тому идеалу, о котором Цицерон говорил в трактате «О государстве», а определение, данное Вергилием Римской империи — «царство без конца» — истолковывалось Августином как бесконечное существование Царства Божьего, а не просто как окончательная победа Церкви³.

Фантастический образ «священной Империи» иногда обретал даже вполне реальные очертания. И империя Карла Великого, и ко-

¹ Цит. по: *Карсавин Л. П.* Культура... С. 129

² *Блок М.* Феодалное общество. М., 2003. С. 117–118.

³ См.: *Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце. М., 2003. С. 251.

ролевство крестоносцев в Священной земле, и более поздний проект Всемирной монархии Кампанеллы были неудачными попытками такой реализации всегда сохранявшей свой эсхатологический и мессианский дух. (В самой форме крестовых походов соединились два важных понятия: исполнение времен и исполнение рода человеческого. Здесь закладывалась уже новая модель «священной империи», с новым духовным центром в Иерусалиме¹.) Все попытки спустить Град небесный на землю оставались безуспешными: небесная империя не могла быть в точности воспроизведена на земле. Возникновение большого числа святых мест и святынь лишь частично решало проблему. Сакрализация как процесс одухотворения власти все больше уступала вполне рациональным процессам ее легитимации, а юридикация Церкви стала критическим моментом ее «грехопадения» (Рудольф Зом). Утрачивая свое формальное превосходство над материей и погружаясь в нее, идея священной империи обретала вполне земные качества и банально-территориальные очертания.

Арнольд Тойнби полагал, что восприимчивость есть отличительная черта строителей империи. Изначальное предназначение этого учреждения — установление, а затем и поддержание общего согласия. Непосредственная цель устроителей — создать универсальное государство на базе той единственной державы, которой удалось уцелеть в ходе взаимоуничтожения. Характерной чертой имперского этоса является соединение всесмещения и единства. С самого момента своего возникновения империя выполняла некую сакральную и мессианскую функцию: устанавливать, распространять и поддерживать в своих пределах мир и правопорядок. Такая задача лежала прежде на Римской империи, позже ее восприняла и Священная Римская империя. Сочетание представления об особой властной компетенции с идеей определенной территории порождала идею всемирного государства под властью одного доминирующего народа. («Линия Лотаря», принадлежавшая географической структуре Римской империи, стала внешней границей, за которой экспансия империи угасала, в средневековом западном мире эта линия стала основополагающей осью, здесь Церковь столкнулась с варварскими обществами, втягивая их в свою орбиту. С другой стороны, здесь же проявилась обычная судьба универсального государства — прорыв варварских масс через границу).²

Противоположность между понятиями *imperium* и *regnum* в значительной мере была устранена комментарием св. Иеронима на пророчество Даниила, где «четвертое царство» пророка уже прямо отождествлялось с Римской империей, эсхатологический характер которой (что

¹ См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей.

² *Тойнби А.* Постигание истории. М., 1991. С. 36, 503.

следовало и из «Сивиллиных книг») открывал путь к Царству небесному. Церковные авторы отводили Риму историко-символическое место в истории, поставив его в связь со вторым пришествием Христа. Кроме того, новая империя (и Византийская, и Западная) оставалась единственным источником легитимации для новых политических образований – варварских королевств, такое представление сохранилось вплоть до VIII в. «Константинов дар» положил начало процессам отделения императорской власти от Рима, сформировав две отдельные сферы юрисдикции и властвования. Папская власть легитимировалась через ап. Петра и непосредственно от Христа, но вместе с тем воспринимала свою властную преемственность и от императора Константина, т. е. от Римской империи¹. Политическая фикция, порожденная «константиновым даром» выражала претензии папы на то, чтобы занять место императора не только в политическом, но и в метафизическом универсуме. «По сути дела папы делают попытку совершить мировоззренческий переворот во всем христианском мире». Церковь хотела создать собственного императора. Появление Карла Великого на троне империи устранило эту проблему, император стал «аналогом Христа» как в делах земных, так и в эсхатологической драме. Империя стала идентичной обитаемой вселенной и христианскому миру: выйти из империи по определению стало невозможным².

Эсхатологическая ответственность Империи очевидным образом проистекала от оказавшейся столь живучей «римской идеи»: императоры на этом фоне готовились сыграть важную роль в акте «конца истории». Вместе с тем римская идея порождала и определенные «гиббелиновские» настроения, присовокупив, в противовес титулу Римской церкви, титул «Священной Римской империи» светскому государственному образованию (легитимация императорской власти в XIV в. стала описываться в виде метафоры «Храма» как основания для базирующихся на этой идее статусов императора (римского короля) и семи курфюрстов, его избирающих. Более ранняя молелья Карла Великого в Ахене в архитектурном плане устанавливала символическую связь между квадратом – символом земли, кругом – символом неба и восьмиугольником, означавшим переход от земли к небу, и в соответствии с символикой чисел выражающим вечность. Этот последний смысл был выражен также в архитектуре знаменитого сакрального замка Фридриха II Гауфштафена). **Сопrotивление, которое в германских землях оказывалось процессом рецепции римского права, также указывало на начавшийся разрыв, имевший место между двумя им-**

¹ См.: *Бойцов М. А.* Империя // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 179–181.

² См.: *Бойцов М.* Зачем папе Римскому императорский фригий? // Власть и образ. С. 147–156.

перскими идеями: идея старого Рима ассоциировалась с папской властью и католической церковью, идея Священной империи – с государственно образующими процессами, идущими к северу от Италии. Определенную роль в этом разрыве сыграли и арианские ориентации северного христианства. Римская идея теперь все больше трансформировалась во внешнюю и формальную идею государственно-религиозного сообщества, с преобладающей ролью государственной, императорской составляющей.

Однако само государство принципиально не было способно направить человека к достижению его конечной, т. е. истинной цели, поскольку у государства не было тех сверхъестественных средств, которые для этого необходимы. Государство не могло быть единственным сообществом, членами которого люди становятся в своем стремлении к совершенству. Цель государства иная – это естественное, но неполное совершенство. Для его достижения государство и устанавливает человеческие законы, согласные с законами «естественными». Если божественное право и Церковь репрезентуют самого Бога, то «естественное право» репрезентует «природу», оставаясь при этом ее «зеркалом». И хотя первоисточником «естественного права» оставалась благодать, юридизация жизни, опирающаяся на справедливость и власть, приобретала все большую «нейтральность»: сверхъестественное не исчезало в имперской идее, но отделялось от естественного. (Мистический символ «Грааля», поисками которого занимались рыцари, был ассоциирован с идеальной империей, границы которой простирались до Небесного града. Грааль символизировал связь двух миров и колоссальную мощь «высшего града». Обладание им давало возможность соединить два мира под одной властью. Мистицизм императорской идеи был выражен здесь в соответствующей мифологической форме. Предполагалось, что «камень Грааль» (в поэме фон Эшенбаха «Парцифаль») охраняли ангелы, которые сохраняли нейтралитет в борьбе между Богом и Сатаной. Их называют «сомневающимися». Подобная доктрина о нейтралитете использовалась катарами: нейтральная энергий может быть применена как в добрых, так и в злых целях. Аналогичной была роль Закона: он мог привести как к положительным, так и к отрицательным последствиям. Правильное его использование основывалось только на истинном знании, гносисе.

Ассоциация Грааля с камнем не случайна (имя апостола Петра означало «камень»). Энергии, излучаемые «камнем силы», налагали огромную ответственность на того, кто использовал их. Камень алхимиков, камень Каабы, каменные скрижали Моисея, камни «двенадцати таблиц» и революционные каменные «памятники Закону» – все они должны были «излучать» энергию власти и мощи в пространстве и времени.

Сверхъестественные средства Церкви не отменяли потребности человека в естественных средствах, которые предоставляло государство. Благодать не отменяла природы. Но границы между этими сферами стирались, и папа становился одновременно и священником, и царем, господствуя над единым сообществом. (Теория **plenitudo potestatis**, полноты власти была впервые провозглашена Иннокентием III.) Подчинение государства Церкви основывалось на утверждении, что светская власть не отличается по своему происхождению от духовной, она также есть дар высшей духовной мистерии и поэтому в конечном счете восходит к власти папы: «Подобно тому, как Бог, Творец универсума установил два больших светила на тверди небесной, ...так на тверди вселенской Церкви, которая зовется именем неба, он установил две высших должности: большую, призванную управлять душами, словно днями, и меньшую, призванную управлять телами, словно ночами, — это власть понтифика и царская власть. Между тем как луна, получающая свой свет от солнца, действительно меньше его и количественно, и качественно, а также и по положению, и по силе своего воздействия, так и царская власть получает от власти понтифика сияние своей силы» (Иннокентий III).

Благодать не отменяет природу, но представляет духовную надстройку над нею. Идея полноты власти рассматривает благодать и сверхъестественное как прямой источник всякой власти. Но ни Августин, ни Фома не были склонны соединять задачи светской власти с осуществлением справедливости, оставляя государству задачи земного мира. Согласно «естественному закону» вера не является необходимой для законного правления составляющей: в августиновой трактовке — «вера ищет понимания», у Фомы же проявляется аристотелевский мотив: «то, что типично — естественно», и это уже вело к неизбежному смешению природного с конвенциональным¹.

Аристотелево начало «конечной цели», которое проникает все бытие и сводит его к единству, в концепции Аквината открывало путь абсолютизации папской власти. Властвуя над целью, папа становился властителем всего. Частные стремления разъединяют людей, общие их соединяют. Поэтому кроме того, что движет каждого к собственному благу, необходимо нечто, движущее всех к общему благу. Сохранение и благо соединенного общества состоит прежде всего в сохранении его единства или лица. Но высшая цель не земная, а небесная. Кому принадлежит цель, тот повелевает идущими к этой цели. Тому, кто имеет заботу о конечной цели, должны подчиняться те, на кого возложено попечение о средствах, ведущих к ней, поэтому царь должен наблю-

¹ Цит. по: Суини М. Указ. соч. С. 158.

дать, чтобы устройство земной жизни максимально соответствовало небесной цели, а толкование закона Божьего должен осуществлять священник. (Ссылаясь на «константинов дар», утверждали, что не только высшая власть, но и непосредственное управление империей должно принадлежать папе.) Монопольное право репрезентовать высшую волю вполне логично приводило к теории непогрешимости папы. Только он оставался последним интерпретатором и отчасти создателем норм божественного права.

Такая локализованная концентрация благодати должна была вызвать соответствующую реакцию, со стороны второго сакрального центра – сил Империи. Отпущенная ей доля благодати сокращалась, как сокращалась и ее юрисдикция. Борьба гвельфов и гиббелинов стала ответом на католическую попытку устранить давно существовавший дуализм власти и компетенций. Данте не ставил под сомнение иерархию достоинств, утвержденную еще Аристотелем и Фомой Аквинским: созерцание действия, моральный порядок действования и технический порядок созидания имеют только вспомогательное значение к умозрительному порядку познания. Из «Политики» Аристотеля он заимствует важный принцип: когда многие вещи упорядочиваются во что-то единое, должно быть что-то одно упорядочивающее или «правляющее». Поэтому политический мир может пребывать в совершеннейшем устройении только при монархии, т. е. империи. (Этьен Жильсон отвергает аналогию между вопросом об отношении государей к папам, поставленным Фомой, и вопросом об отношении императора и папы, поставленным Данте. «В силу своеобразного обратного действия Данте смог поставить вселенского монарха пред лицом папы лишь при том условии, что самого этого монарха он мыслил как своего рода папу». Папу земного, главу своеобразного естественного вселенского сообщества, которое Данте впервые представил как отражение религиозного понятия Церкви.) Монарх Данте напоминает главу огромной религиозной общины. Наделив земную гражданственность атрибутами Церкви, Данте «трансформировал в совершенно новую тональность» классический диалог Священства и Империи¹. (Разумеется, империю можно было уподобить луне, а папство – солнцу но ведь луна никоим образом не обязана своим происхождением солнцу и влияние, которое она оказывает, это – влияние ее собственных, а не солнечных лучей. Поэтому ни папа, ни император не могут претендовать на осуществление двойной власти.) Земной порядок существует как естественный порядок, установленный Богом и наделенной собственной властью и ради достижения собственной цели.

¹ Жильсон Э. Данте и философия. С. 215–216.

14. Взаимопроникновение «светил»: два града

Для Августина наличие настоящего естественного порядка делало ненужной всякую политическую жизнь: изначальная справедливость вместо господства одних людей над другими предполагает непосредственное правление Бога над людьми, т. е. истинную теократию. Понятие «справедливость», как ему казалось, несовместимо с государственностью, поскольку целью последней всегда было прежде всего усиление господства. Справедливость же предполагает, что каждое лицо и каждая вещь занимают положенное ему в естественном порядке место. В этот порядок включен и Бог.

В Земном граде власть тождественна господству (в «Псалмах» говорится, что над этим градом господствует «похоть господствующая, управляющая и правителями его и подчиненными ему народами»); в Небесном Граде власть означает служение, т. е. подчинение себя благу других. Поскольку Земной град семантически совпадает с государством, справедливость не может входить в определение политической организации.

Уже гностики первыми попытались секуляризовать Церковь и стереть последние следы эсхатологического противления «князю мира сего». Тем самым они забежали вперед, заранее выводя формулу позднеримского и византийского цезарепапизма, возросшего позже на почве единения империи и Церкви. Арианство продолжило эту линию обмирщения, Церкви и компромисса¹. Все усилия апологетов и прежде всего Тертуллиана приблизить Град земной к небесам и идеалам рушились вместе с Римской империей и натиском варварского непросвещенного мира.

Государство есть фактическое господство Града человеческого, правда, это лучшее его проявление, поскольку оно устанавливает хоть какие-то пределы человеческим страстям с помощью своих институтов и законов и устраивает земной мир ради обладания мирскими благами, т. е. соответствует главному направлению и целям земного града. В основе государства лежит воля, а не справедливость и разум. Поиски рационального объяснения политической жизни означают непонимание самих причин ее возникновения. Настоящие цели человека лежат за пределами политической жизни, а земной мир — лишь средство для достижения этих целей: справедливость нельзя найти в государстве, но только в Граде Божиим². Но невидимый и воображаемый характер этого Града не позволяет ему адекватно заменить собой зримую реальную политическую структуру — государство. В своем земном существовании этот Град не может обойтись без формы государства, так же как он

¹ См.: *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 2004. С. 82.

² См.: *Суинни М.* Указ. соч. С. 65–66.

не может существовать и вне времени. Государство же при этом является только средством, но не целью Града Божьего, и гармония между ними зависит от поведения государства.

Августин оговаривается, что точнее будет признать наличие не четырех «градов», т. е. двух «градов» ангельских и столько же человеческих (по шкале чинов Дионисия Ареопагита), а, скорее, только двух «градов», т. е. обществ, из которых одно основано «среди добрых, а другое — среди злых, — не среди ангелов только, но и людей» (кн. 12., гл. 1). Его больше занимала картина структурно-духовного взаимодействия двух миров, чем схоластическая шкала градаций чинов и степеней.

Злая воля происходит не от того, что она есть «природа», а от того, что сама природа создана из ничего. Не что-либо низшее создало волю злую, но сама воля, сделавшись злою, приняла превратное и беспорядочное направление к низшему (кн. 2., гл. VI). Зло содержится в порочном направлении воли, ее отпаде от божественной цели. Мистическое постижение Августина отразило в себе аскетическое отвращение от мира и обесценивание государственной идеи как таковой. Человек замкнут в Боге и в себе, все сущее, определенное и оформленное, есть проявление божества. Окружающий мир, лежащий во зле, негативен и вторичен. Борьба, которую ведут «два града», проходит через душу человека, и результат ее предопределен Богом. Человеческая свобода нейтральна в том смысле, что она может играть как положительную, так и отрицательную роль в этой борьбе. Даже естественные закономерности определены божественным законодательством. Поэтому свобода воли, порожденная природным началом в человеке, но обусловленная божественным предопределением, выступает как бунт против этого предопределения, если уклоняется от намеченной им цели.

У св. Фомы Аквинского все вещи также рассматривались в соотношенном с божественным светом и Бытием и содержали на себе его отпечаток. Совершенство мира есть только знак божественного совершенства, но не само божественное совершенство как таковое. Между Богом и совершенством имеет место только связь по аналогии, но не рациональная или мистическая прямая связь: «пропорциональность метафоры и трансцендентальность аналогии» используются здесь для совмещения я эффектов смысла¹. (Следы невидимого или символы являются наиболее почитаемыми знаками в мире, и метафора действует тем сильнее, что «имплицитно связана с образом политической власти», — «печать уникальна, сам ее образ отличается от того, на что она ставится».)²

¹ См.: Рикёр П. Теория метафоры. М., 1991.

² См.: Денарие Б., Нефонтен Я. Символ. М., 2007. С. 70.

Действия, совершаемые на земле, отражаются на небе. Слова и деяния включены в божественный план. Нисхождение «небесного Иерусалима» на землю подготавливается земными делами. Наместник Бога на земле избирается одновременно на небе и на земле. Выбор папы кардиналами и епископов соборным капитулом, т. е. акт посвящения в сан, был таинством и священным символом божественной благодати. Наделение их юрисдикцией, полномочиями было уже актом Церкви как корпоративного правового образования, реализацией власти управлять посредством закона. И папам передавалась эта власть «творить закон». Действенный характер Церкви — как тела Христова и как институции — обуславливал особую политическую гибкость и устойчивость этого института в изменяющейся ситуации и придавал динамический характер системе канонического права.

У Августина еще не было того разделения, которое позже ввел Фома: Аквинат отличал Божественный свет от света естественного, вводя новый дуализм и предпочитая множественность и материальное в качестве исходного пункта познания знанию единого и нематериального, из чего исходил Августин. Чтобы избежать августинова прямого отождествления государства с Градом земным, Фома проводил резкую грань между верой и разумом: государство только естественно, поскольку естественны его составные части. (Но и средневековую Церковь в определенном смысле можно было назвать «организованным государством»: папа обладал властью верховного законодателя, верховного судьи и верховного администратора. В рамках церковных соборов Церковь наглядно проявила себя как законодательный государственный институт. «Церковь-государство» уже со времен раннего Средневековья сумела соединить в себе все формы государства и правления, «будучи автократической монархией, глава которой избирается аристократией кардиналов», но в которой так много демократии, что «последний пастух» имеет возможность стать этим автократическим сувереном. Аналогом могут стать три сменяющиеся друг друга формы, сведенные к своему символическому значению, через которые прошел Рим: от царского единства к единству имперскому, через республиканскую двойственность).¹

Фома Аквинский никогда не акцентировал внимания на проблеме отношений между империей и папством и даже ни разу не использовал термин «император». Богослов не был заинтересован в том, чтобы приписывать императору больше того умозрительного значения, чем то, которое он имел в действительности: «Даже если император существовал в действительности, лучше было сделать вид, что его вовсе не

¹ См.: Уайт Л. А. Государство — Церковь: его формы и функции // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 289; Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Политическая теология. М., 2000. С. 107.

существует»¹. (Поэтому и Данте в эпоху, когда реального императора не было вовсе, сражался не за какого-то конкретного человека, но за идею. Этим он отличался от Фомы, доказывая возможность вполне реального существования вселенского монарха и вселенской монархии.) На земле должен существовать «поверенный по делам небесным», в противном случае невозможно сохранить сам миропорядок и довести до людей идею божественного Закона.

Согласно Аквинату в мире есть два типа господства: господина над рабом на благо правителя и господство как управление свободными людьми для общего блага. Первый тип господства — результат греха, второй — результат свободного выбора. В отличие от Августина, который положил в основу общественной жизни именно грех, Фома полагал, что такая жизнь необходима для достижения добродетели (на что указывали и стоики): общественная жизнь естественна, а Церковь и государство только составляют отдельные ее части.

Справедливое управление требует объективной самооценки, а не только волевого устремления, поэтому идеальным сочетанием будет совмещение управленческих, административных функций с судебными. Миссия короля-судьи, действующего по образу Бога на земле, обосновывалось общей сакральной концепцией правосудия и покоилась на постулатах Священного Писания: «Господь является верховным судьей, «разгоняющим зло»; правосудие — «основание его престола» и главный инструмент власти; «могущество царя любит суд»; суд является единственным путем к достижению высшей цели — миру, и «плод правды в мире сеется у тех, которые хранят мир»². Разделение суда и администрации означало бы раскол власти как единства. Роль законодателя не могла быть отделена от роли правителя, роль судьи прямо с ней совпадала: таков был небесный образец, такой была земная практика.

Законы, которые «открывали» для себя варварские короли и которые они сводили в капитулярии и кодексы, были необходимой частью их обязанностей. Король и император всегда представляли себя законодателями и судьями: таковы были традиции Рима, Византии, Ветхого Завета и самих варваров³. Удобным подспорьем в этих делах оказалось рецепируемое римское право, дошедшее до варваров в виде юстиниановских интерпретаций. Отделение философии от Откровения сопутствовало процессу отделения Церкви от государства. Конституции Фридриха II подрывали традиционный августи-

¹ Жильсон Э. Данте и философия. М., 2010. С. 207.

² См.: Цетурова С. К. Священная миссия короля-судии // Священное тело короля. С. 79.

³ См.: Уоллес-Хедрилл Дж. М. Варварский запад. СПб., 2002. С. 167.

низм, рассматривавший государство как результат грехопадения. Их «идеологи», Аристотель и Аверроэс, рисовали новую картину мира, новый тип рациональности и новые философские проблемы, имевшие прямое влияние на политическую идеологию¹.

О. Шпенглер заметил: через всю политическую романтику Запада прошествовало «фаустовское видение» восстановления Священной Римской империи, затемняя смысл фактического положения дел. Фикция продолжения существования Римской империи спровоцировала вторжение на Запад устаревших римских законов, которым следовало бы противопоставить свод законов для собственной христианской нации: «В спешке созданный и технически несовершенный», *Cognus Juris* представлял собой в значительной мере религиозное творение². Юлиус Эвола полагал, что смысл существования Священной Римской империи заключался в возобновлении римского движения к «солнечному» эйкуменическому синтезу. В этом движении принцип императорской власти имел не менее сверхъестественный характер, чем принцип власти Церкви. Этот процесс требовал наличия «точки отсчета, более высокого, чем сама христианская идея». Такой точкой стало предание о Граале (Мистерия Грааля).

Идею империи в первую очередь лелеяло духовенство. Претензии императоров на мировое господство, вплоть до Фридриха Барбароссы, оставались всего-навсего «канцелярской формулой» (Марк Блок). Однако их миссия покровительства и защиты Церкви, главой которой был «вселенский папа», давало императору право своеобразного контроля над всем христианским миром. «Это и было тем зерном неминуемого разлада между духовными и светскими, которое было заложено в императорской власти, зерном, которое было чревато гибелью»³. Церковь, укрепляя государство, сама подпадала под его власть: идея разделения властей на духовную и светскую никоим образом не соответствовала первоначальным (а позже частично реализованным Григорием VII) представлениям Церкви об идеальной теократии. Время двоевластия уже наступило.

Церковные законы испытали сильное влияние как римского права, так и законодательства императоров и королей. В «Рипуарской правде» прямо говорилось, что «Церковь живет по римскому закону». В противовес клановым и родовым обычаям римское право выполняло унифицирующую функцию. Свое содержание церковное право в значительной мере черпало из Писания. Дуализм «канонического

¹ См.: *Воскобойников О.* О чем молчит булла 1245 года? // *Власть и образ.* СПб., 2010. С. 287.

² *Блок М.* Феодалное общество. М., 2003. С. 385–386.

³ *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С. 11.

права» (сам термин появляется не ранее XII в.) был обусловлен двойственным существом Церкви, в котором ее духовные, сакральные начала переплетались с корпоративными, институциональными, «телесными» началами. Сращивание юриспруденции с теологией стало еще более заметным после реформ Григория VII.

Прочный институциональный покров, которым прикрывается «эфемерная нагота», необходим для эффективного преобразования окружающего мира, но несовместим с самой духовной природой Церкви. Реформирование священства начиналось с реформирования Церкви, для чего необходимо отстаивание приоритета ее власти, а следовательно, разграничение сфер церкви и государства. Вторжение в мирские дела не может пройти бесследно для самой Церкви (и об этом ясно говорит пример реформ Григория VII).

Рудольф Зом сушность Церкви определял как исключительно духовную в противовес преимущественно мирской сущности права. Церковь хочет быть видимой, управляемой господством божественного духа, право же в состоянии произвести только человеческое господство, по природе земное и подверженное причинному течению времени. Церковь держится «вещественной истины», право — формы. Только таким образом право может достигнуть «сверхпартийного решения, принуждающего стороны... признать его справедливость», вытекающую не из внушений мгновения, но из прочных и общепризнанных положений. Хотя право и не требует принуждения, однако стремится к принудительному осуществлению. Зом восклицал: какую могущественную энергию и опасную силу, потрясающую сущность Церкви может развить организация, в которой духовная власть будет одновременно поднята на степень правовой, формально состоятельной и формально обязательной власти¹.

Эпоха глоссаторов, как и вся схоластика, находилась под влиянием философии «реализма», согласно постулатам которой, подлинно действительным, субстанцией мира являются не вещи, а их общие понятия. Истинное право тем самым устанавливается не в привычке и обычае, но посредством истолкования абстрактных понятий. Только юристы поздней готики сумели объединить каноническое и действующее германское право в единое целое, предназначенное для его практического использования. «То, чего не смогла осуществить императорская власть — создать всеобщий западноевропейский *Corpus Juris* — удалось папству». Но это породило и непримиримое противоречие между *jus* и *fas*, между императорской властью и папством. «Оба являются выражением одной воли к власти над бесконечным: светская правовая воля происходит из обычая и простирает свою длань на будущие поко-

¹ Зом Р. Указ. соч. С. 80.

ления, духовная происходит из мистической уверенности и дает вне-временной вечный закон»¹.

(Аналоги «мистической империи» обнаруживались на других концах света. Фридрих I Барбаросса получал, а папа Александр III отправлял письма легендарному пресвитеру Иоанну, царю-магу, фантастически богатая империя которого располагалась где-то на Востоке между пустыней Гоби и Гималаями.)

В 1000 г. Империя все еще оставалась манящим мифом, в котором римское христианство обретало веру в то, что оно вполне соответствует божественному плану устройства мира. Имперская власть собирала его воедино, направляя к идеалу Небесного Града. Этот символ был тесно связан с эсхатологическим ожиданием «конца Римской империи и христиан», когда последний монарх мира сего должен будет взойти на Голгофу, чтобы принести в дар Господу знаки своей власти.

Суть понятия *imperium*, абсолютной и нераздельной власти, заключена в ее богоизбранности. Но имперский миф был неразрывно связан с историческим Римом, и возрождающаяся и германизированная империя была в большей степени римской, чем империя Каролингов. Две идеи питали этот процесс — наделение императора такими магическими свойствами, как «королевское благополучие» и «счастье», идущими от Бога, и идея особой репрезентации. «Непрерывная преемственность католической церкви и Римской империи обеспечивали нарождающейся империи незыблемый авторитет, позволявший ей толерантно соединять в себе разные формы правления и государственности, многообразие в единстве. Как полагал Карл Шмитт, с точки зрения политической сущность такого единства в многообразии заключалась в «формальном превосходстве Церкви над материей человеческой жизни», какое прежде не было ведомо ни одной империи. Продолжавший жить в ней римский рационализм заключался прежде всего в институциональном и носил сущностно юридический характер»².

15. «Свет с Востока»: раскол Небесного града

Идея Града постепенно подменялась идеей мировой монархии. Уже при Оттонах империя потеряла свое идеальное первенство в Граде Божьем и «как луна стала заимствовать свет свой от солнца». Стихия властвования подрывала ее основу — религиозно-политическую идею — а сам вопрос о сосуществовании («симфонии» в восточно-церковном смысле) уже сводился к вопросу о соотношении реальных

¹ Шпенглер О. Закон Европы. Ч. 2. С. 80–81.

² Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Политическая теология. М., 2000. С. 117.

сил. Схоластическая интерпретация проблемы не смогла изменить ситуацию. Убежденность в единстве Града Божьего как единства веры и знания руководила схоластами, анализировавшими систему христианства в лабиринте противоречивых текстов и высказываний, по аналогии с тем, как «канонисты ищут систему права среди противоречивых декреталий и канонов»¹. Исследовательский рационализм гасил первоначальный пафос и романтическую веру в идеал.

Для христиан Востока характерным было видение в Церкви некоего, пусть божественного, но все же учреждения, а коль скоро налицо было существование формализованных институтов, то, следовательно, и ее внутреннее существование можно было адекватно отразить в юридических терминах. Однако они не считали такое положение необходимым. Церковь им виделась прежде всего общением посредством церковных таинств, а членство в ней не ограничивалось только земной ойкуменой, где обществом управляет право, но включала в себя также сонм ангелов и святых. Юридическая терминология и правовые концепции не исчерпывали конечной и окончательной реальности Церкви. Правоведы понимали второстепенность своей роли (и римского права), которая должна была подчиняться более фундаментальной божественной сущности Церкви, выражавшейся в общении посредством таинств и в вероучении, связывающем небо и землю. «Юристы признавали, что не может быть никакого канонического законодательства на небесах, ибо “если законом оправданные, то Христос напрасно умер”» (Гал. 2:21)².

Теологические разногласия влекли за собой политические разрывы и юридические коллизии. Метафизика в конечном счете стала определять средневековую геополитику. Соборные решения, признававшие реальность различия между «сущностью» и «энергиями» в Боге, не совпадали с основами западной теологии. Даже решения Флорентийского собора, предложившего компромиссные варианты по основным спорным вопросам, не смогли устранить коллизии (Filioque стала определяться как исхождение Духа Святого от «Обоих вечно, поскольку от Одного Начала и Единным Духовением происходит»).

Как замечал В. Н. Лосский, на Востоке было принято описывать Бога исходя от отношений ипостасей к сущности, тогда как на Западе — от сущности к отношениям ипостаси. Однако при втором подходе всегда оставалась опасность скатиться в мистику «дотроичной и внебытийственной пучины Божества», пример чему уже имел место в теологии Экхарта. Учение об энергиях, отличных от природы, было

¹ Карсавин Л. П. Культура... С. 133.

² См.: Мейендорф И. Указ. соч. С. 145–146.

догматической основой всякого мистического опыта: Бог, неприступный по своей природе, присутствует в своих энергиях «как в зеркале», оставаясь невидимым, — так, «наше лицо делается видимым в зеркале, оставаясь невидимым для нас самих» (Григорий Палама). Бог открывает себя в своих энергиях, которые не разделяют его природы на познаваемую и непознаваемую, но указывают только на два различных модуса бытия — в сущности и вне сущности. Определение энергий как «сверхъестественных», допускаемое Западной Церковью, было неприемлемо для Востока, где такие энергии определялись просто как «нетварные». Разница сводилась к тому, что западное представление о благодати заключало в себя идею причинности, для восточного богословия благодать — только природное влияние энергий, излучаемых божественной сущностью¹.

Навеянный Аристотелем томистский детерминизм подчеркивал несовместимость духовных и светских начал и устанавливал непреодолимую границу между двумя «града́ми». Восточная «симфония» оценивалась на Западе как форма «цезаря-папизма» и вторжение царской власти в дела церкви. «Запад настаивал на дуальности и равноправии властей. Дуализм надприродных целей Церкви и земных дел государства пронизывал и идею Империи, и смысл ее универсальности, понимаемых как цепь событий и политических структур в деле «домостроительства человеческого спасения». Императоры выступали как сыны Адамовы, «их всемогущество как бы ничем не отличалось от остального беспомощного человечества, но лишь налагало на них особый образ покаяния». Но император был при этом и гарантом конституции, и строителем вертикали, созидающей единство Церкви.

Папа Геласий еще в V в. сформулировал идею власти «двух мечей». За епископом признается власть «вязать и решать», но делать это, не оспаривая у императора его законодательных прав. Две власти были уподоблены вслед за Августином «двум градам», где противопоставлялись духовное и мирское, но не государство и церковь. Августин находил замечательным тот факт, что в мире все же существовало, пусть и преходящее, но христианское государство, помогающее Граду Божьему в его земном странствии. Он полагал необходимым подчинение ему даже в делах законодательства по церковным вопросам. Земной греховный град перманентно противостоял духовному царству: они могли находиться как в состоянии войны, так и временного противостояния, но никогда — в союзе или взаимодополнении. Такая постановка проблемы была характерной для августианского Запада.

Восточная Церковь и государство тем более не противопоставлялись друг другу как две власти, две институции или два служения.

¹ Лосский В. Н. Указ. соч. С. 19.

Акцент здесь делался на согласии и гармонизации того, что подобало различать, — на взаимопроникновение Церкви в Империю, а Империи в Церковь. В «Новеллах» Юстиниана уже подчеркивалась «ничтожная разница между священством и царством и между вещами духовными и вещами градскими». В «Зерцале принцев» отмечалось, что царь своей телесной природой подобен любому человеку, но своей властью уподобляется Богу, который правит всеми вещами¹. Теория «двух тел короля» позволяла попеременно делать акцент на ту или иную ипостась. Освященность и сакральность статуса властителя связывала его с целым, государством и обществом («большой король» в Парсифале своей немощью делает управляемые им земли пустующими и заброшенными, а государство упадочным). Физическая гибель короля не означает еще исчезновения его «сакрального тела» (в юридической терминологии — его статуса — «король умер, да здравствует король». Непрерывности власти обеспечивалась именно такой разделенностью «тела»).

Начиная с Константина и вплоть до империи Каролингов сложились два типа религиозной и политической диархии. В первом (византийском «цезаре-папизме») государство стало для Церкви эффективной централизующей силой, внешней по отношению к ней. Во втором (латинском «папо-цезаризме») церковь наделяла правителей вне собственно церковной сферы определенными полномочиями и привилегиями (при таком разделении языческая империя представлялась определенно цезаре-папистской, и разделение властей ей было неизвестно), имперский цезарепапизм сам часто служил интересам Церкви, но с точки зрения церковного единства, он произвел «три катастрофических последствия: церковный национализм, порабощение духовенства и глухую или открытую враждебность к папам». В отличие от Западной церкви, которая обрела в папах защитников своей независимости, Византийская церковь не обладала таким количеством бойцов².

Константину приписывают высказывание: «Я Богом поставлен надзирателем за внешними делами Церкви». В своих «Новеллах» Юстиниан придал церковным канонам силу закона, а в случаях их коллизии с законами империи предусматривал приоритетность их значения. Вместе с тем и «Эклога», и «Прохирон» предоставляли государству право включаться в разрешение церковных дел. Кодификация церковного законодательства также указывает на активную роль государства в формировании корпуса канонического права. В преамбулах к законам Юстиниана отношения императора, закона и Бога описы-

¹ См.: *Дагрон III*. Император и священник. СПб., 2010. С. 373, 382–384.

² Там же. С. 367–369.

вались следующим образом: Бог дал Закон и связал им миропорядок. Закон нужно воспринимать не таким, как он написан «на скрижалях», а таким, как он «выжжен языками пламени в их душах». Закон идентичен Богу: он правит сам, так же как и Бог, самовластно и всевластно.

Юстиниан попытался сохранить свой свод в неискаженном виде, поэтому запрещает под угрозой смертной казни сопоставление текстов своих законов с оригиналами, употребление сокращений и комментирование Дигест (комментарии сохраняются под видом записей лекционных курсов). Вместе с тем Юстиниан придал римскому праву форму, способную к рецепции. Создавался мост между античностью, Средневековьем и Новым временем. Однако для императора задача представить всю полноту своей власти и «указать ряд своих предков по духу было не менее важным, чем создание обозримого законодательного свода»¹.

Император же отвечает за поддержание власти и неограниченного господства Закона, Закон — его соперник и вождь. (Двухместный императорский трон Византии одно место предназначал для земного владителя, а другое — для «виртуального» Царя небесного.) Но Закон — это и сам император, поэтому власть императора деперсонифицируется и как бы растворяется в Законе. Политическая власть служит власти Бога и Закона; император повелевает только для того, чтобы Закон выполнял свое назначение, т. е. правил. «В образе власти, рисуемой этой преамбулой, император не присутствует ни через насилие, ни через право: этот образ создан Богом, и Бог сам господствует в нем»²: здесь рождается тип легитимного государства.

Отождествление канонического и церковного права характерно особенно для Восточной церкви. Для западной теологии каноническое право представляло собой те нормы, которые были приняты соборами, церковные по происхождению, но не исключительно по содержанию; церковным же правом называли науку, предмет которой — правовые акты, регулирующие церковную жизнь, независимо от их происхождения: будь то древние каноны, церковные постановления или законы, изданные светской властью. Каноническое право — это право и нормы, касающиеся Церкви, независимо от издавших их законодателя. «Если на Востоке Церковь и входила в область светского, мирского права, то она никогда не придавала принципиального значения своей законодательной деятельности в этой области» (А. С. Павлов)³. Решения первых церковных Соборов имели силу закона; Церковь проявила

¹ Альбрехт М. Указ. соч. С. 1659–1660.

² Фёген М. Т. О кодировке политической власти в Византии // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. М., 2008. С. 27.

³ См.: Цытин В. А. Церковное право. М., 1994. С. 10–19.

себя как государственный институт, выступив как «организованное государство»: папа римский среди прочих политических правомочий обладал также властью верховного законодателя, верховного судьи и верховного администратора. Культ и государство здесь вновь соединились в одном лице.

Идеал «симфонии» властей был сформулирован в VI Новелле Юстиниана, где он получил достаточно четкое юридическое обоснование: на правовом уровне Церковь становится приоритетной политической и правовой институцией в Восточной Римской империи (по замечанию Владимира Соловьева, у Юстиниана был образец для подражания: он подсознательно никогда не забывал о том времени, когда диадохи объединяли в своем лице духовную и политическую власть, доставшуюся им от покоренных народов Востока). Отношения Церкви и Империи устанавливались здесь не в соответствии с каким-то планом, но эмпирическим путем. В ходе проводившейся (комиссией Трибониана) в Византии рецепции римского права был провозглашен принцип приоритета юридических вопросов веры над всеми другими разделами права. На место прагматического римского закона приходило каноническое право: оно и стало частью системы имперского права, но пережило имперские институты и побудило уже варварских королей VI в. брать за образец идеал «конфессиональной империи»¹. Через воцерковление политической жизни империя получила возможность реализовать юстиниановскую идею римской ойкумены в качестве «ковчега для Вселенской церкви».

Римская католическая церковь пошла по другому пути уже в V в. Согласно традиции ее предводитель обладает вселенским первенством не в силу постановлений соборов, а в силу непосредственного воспреемства от ап. Петра. Этот манифест универсалистской римской экклезиологии был подготовлен всем предшествующим развитием римского церковного права: папа Геласий был вынужден обосновывать первенство и верховенство Церкви, основываясь на рецепции римского церковного права. Реформы Григория VII и **клюнийская реформа** попытались перенести строгие монастырские правила общежития на всю церковную жизнь. Церковное право диктовало собственные принципы и передавало собственную юридическую технику светским кодексам и регламентам. Церковь провозглашала свою монополию на представительство на земле идеала Града Небесного. И этому противостояли претензии Империи (По замечанию Рене Генона, ошибка, приведшая к расколу властей, состояла в том, что связь этих властей определялась на уровне согласования, тогда как на самом деле это были отношения субординации, поскольку с самого момента разде-

¹ См.: *Митрофанов А. Ю.* Церковное право и его кодификация в период раннего Средневековья (IV–XI вв.). М. 2010. С. 23–29.

ления властей было ясно, что первая из них, духовная, проистекает из высшего принципа, вторая же, светская, имеет к нему лишь второстепенное отношение¹.) Еще более энергично, чем клюнийские аббаты XII в., цистерцианцы вмешивались в церковную и политическую жизнь. Бернард Клервосский руководил соборами, боролся с ересью катаров и Абеляра, проповедовал крестовый поход, писал наставления папе. Монархически организованная Церковь стремилась продолжить давно начатое дело по преобразованию мира. Это преобразование понималось как подчинение мира, т. е. как обмирщение Церкви: для этого нужны были реальная власть и сила.

В противовес этой идее сторонники Империи отстаивали идею двух разделенных властей в мире, проистекающих из единого Града Божьего и ограниченных каждая своей сферой. Град Божий, или Церковь едина для них только в надмирной области, на земле же необходима такая двойственность и разделенность. После неудачной попытки Карла Великого растворить Церковь в государстве, сделав само государство религиозным единством, государство как мирское соединение начало высвобождаться и, признавая исключительно духовное первенство Церкви, притязать на самостоятельность: «Мирское осознавало себя именно в империи и готовилось осознать себя в области культуры, отвращаясь от платоновского богословия, рождая поэзию трубадуров»².

¹ *Генон Р.* Духовное владычество и мирская власть // «Волшебная гора». VII. С. 189.

² *Карсавин Л. П.* Культура... С. 125.

ГЛАВА III. ЗАКОН ЗА ГРАНИЦЕЙ «ТЕНИ»: МАГИЧЕСКИЙ «ГОМУНКУЛ»

1. Римская политическая форма: возрождение или возвращение?

Наиболее характерным символом Ренессанса стало новое политическое определение государства как «произведения искусства». Такая эстетизация политики вполне вписывалась в общую культурную атмосферу возврата к классическим образцам, хотя пример Греции и Рима не был единственным фактором Возрождения. Утрата сакральных авторитетов и обращение к природе, которая стала пониматься существенно по-новому, усиливали веру в индивидуальную свободу и волю, приписывая магическую значимость самой человеческой натуре. Гегель позже заметит, что государство «тотально» объединяет в себе обе стороны — объективную и субъективную — произведения искусства: в нем дух уже не только является предметом сознания, как дух божественный, но только оформляется субъективно в осязаемую телесность, но он же есть и живой всемогущий дух, который в то же время есть самосознающий дух отдельного индивида (Лекции по философии истории), за образец Гегель брал именно греческое государство.

У Якоба Буркхарда, популяризовавшего понятие «государство как произведение искусства», государство не примиряет индивидуальную волю и историческую необходимость, но служит только неким «чистилицем», поскольку всегда создается на потребу насилию. Будучи порождением радикального индивидуализма, государство им же ставится под сомнение: «политическая рефлексия требует от государства постоянной изменчивости форм... но в то же время она же желает, чтобы государство обладало все более значительной и обширной силой принуждения для воплощения предложенных ему той же интеллектуальной рефлексией программ. В результате сфера государства становится все более спорной, а объем его власти — все более значительным». Чем больше индивидум навязывает государству свою волю, чем больше он воспринимает государство только как продукт собственного творчества, тем больше он сам зависит от этого государства, и все больше в государстве проступают черты аппарата насилия и тем больше становится его реальная мощь. В своем «политическом произведении» дух создает нечто такое, что тянет его назад, в историю, и в сердцеvine производимого личностью «искусства» накапливается насилие¹.

¹ См.: Буркхард Я. Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 120–121; Он же. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 15.

Римская идеология власти времен Августа проникла в мышление эпохи Ренессанса незаметно, но уверенно. Сосредоточенные в личности воля и могущество казались эффективным средством преобразования мира. Личность, освобожденная от власти корпораций и догм, уже не нуждалась в поддержке сверхъестественного, индивидуализм и натурализм без ее помощи формировали формы и нормы жизни. Божественный закон спускался с неба, закрепляясь в душе человека, в моралитете и этосе общности. Воображение становилось не рефлексирующей, но креативной силой. Римский прагматизм и действенность как бы возрождались в новых условиях и уже в современной интерпретации.

Римскую идею власти первой восприняла римская католическая церковь. Не только внешние формы империи, но и структурные принципы домината стали здесь определяющими. Папские буллы принимали форму преторских эдиктов, сакрализация папского статуса восприняла духовную и ритуальную традицию обожествления цезаря. Прежде светских государственных образований и заняв место ушедшей империи в сознании масс, церковь продемонстрировала новый тип культово-государственного правления, придав понтификату первенствующее политическое значение. Церковь-государство стала образцом для государственного строительства светских, национальных государств и новых империй. Их откровенно секулярный и националистический характер не позволил воссоздать римское прошлое могущество.

Ренессанс продемонстрировал в этом процессе только одну новую и специфическую черту: он породил властные территориальные образования неклерикального типа, и продолжавшаяся на протяжении всего Средневековья борьба закончилась победой внецерковного принципа в политике. На этом фоне возрастала роль государственного законодателя.

Возрождение сделало своим принципом мимесис, подражание действительности, старую идею, упраздненную еще платонизмом и как бы не воспринимаемую Средневековьем. Но к этому добавилось и агрессивное стремление к преодолению самой природы, превосходства над ней, и та и другая идея явно питались античными представлениями и предпосылками. Логически эта задача могла быть решена только при допущении, что над субъектом и объектом существует еще некая система всеобщих и безусловно значимых законов, позволяющих достичь при правильном их использовании желаемой гармонии. Математические закономерности и мнения авторитетов должны были стать для этого анализа необходимыми инструментами. Леонардо и Альберти пытались извлечь из «профильтрованного общественным мнением или оценками знатоков материала норму, чтобы

противопоставить ее индивидуальному суждению»: мирозозерцание Возрождения мыслило бытие и отношение субъекта и объекта неизбежно подчиненными определенным правилам — либо априорным, либо эмпирически обоснованным, но обязательно — правилам.

Норма и нормативность обнаруживают здесь свои новые источники: трансцендентное утрачивает свой приоритет и из вечной и недостижимой инстанции превращается в персонифицированного творца и законодателя. Природа отбирала у него значительную часть юрисдикции, а природные (врожденные) законы истолковывались и корректировались самим человеком. Платоновский прием «познания через воспоминание» переносился с божественных объектов на природные законы. Бог при этом оставался великим конструктором вселенной и космоса, в которые он вносил некоторые неизменные закономерности. Следование этим закономерностям и было задачей человеческого законодательства: ренессансное (и позже реформационное) мышление не собиралось вовсе исключать этот фактор из формирующейся парадигмы; язык божественного закона постоянно звучал в символике и геометрических конструкциях возрожденческих творцов и мыслителей.

Как авторитет Платон представлялся деятелям Возрождения прежде всего теологом и космологом (нужно заметить, что Фичино, например, даже не делал особого различия между Платоном и Плотинем). Если Фичино рассматривал платонизм как предтечу христианства и теорию победы божественного разума над материей, то Альберти воспринял преимущественно феноменологические взгляды античных классиков о гармонии как первичном начале природы: ранний Ренессанс еще не был в значительной мере затронут идеализирующим возрождающимся платонизмом. (В мистическом представлении неоплатоников о движении прямолинейное движение означало божественную инициативу, криволинейное — последовательность божественного творения, а круговое — божественное равенство с собой.) Ощутимая реакция проявилась уже в новой «платоновской академии»; в определении Фичино идеи — это метафизические реальности, существующие в качестве истинных субстанций, тогда как земные вещи — только их отражения. Помимо этого идеи можно считать простыми, неподвижными, лишенными каких-либо противоположных примесей реальностями¹. Возрожденческий, существенно интерпретированный платонизм еще долго будет питать политическую теорию своими ожиданиями гармонии и стабильности, и заложенные в нем утопические мотивы воспримут не только Возрождение, но и предтечи европейского Просвещения.

¹ См.: Панофский Э. *Idea*. СПб., 1999. С. 36–40

Институт правления возник не из рационального интереса, закрепленного договором. Внутренняя потребность человека в стабилизации и внешней безопасности стали мотивами институализации. Первыми институтами были миф и ритуал: отсюда был один шаг до сакрализации власти. Отказываясь от средневековой схоластики, Ренессанс только порождал новую. Стремясь к возрождению классических образцов, он не воспринимал их идейного язычества, ограничиваясь тут игрой аллегорий и метафор. Его собственный «языческий» символизм был поверхностным и маньеристским, и христианской основе все еще удавалось сохранять свое определяющее значение в новоевропейской культуре. Само многообразие источников Возрождения отличалось ориентацией на единство и монизм, по своей сути это было христианское религиозное единство. Божественный закон оставался высшей инстанцией справедливости и истины, обновление происходило без категорических разрывов с традицией. Элитаристский дух Ренессанса сосредоточился на сфере искусства, не касаясь духовных основ, питавших культуру, политику и право.

По мнению И. Хейзинги, даже эстетическое язычество Ренессанса оказалось только маской, надеваемой, чтобы прибавить себе значительности, но на более глубоком уровне христианская вера оставалась незыблемой. Идея обновления, идущая еще от Иоахима Флорского, для Ренессанса была вторичной. Истинный же источник роста идеи, скорее, лежал в новозаветном понятии «второго рождения», а также в идеях Псалмов и Пророков: евангельские послания сделали туманные понятия «обновления» и «возрождения» всеобщим достоянием, а Вульгата еще и использовала термин «ренессанс».

Флорский уверенно переносит этот термин на ожидания предстоящего тотального преобразования христианского мира: если первое состояние мира в соответствии с Ветхим Заветом определялось «законом, страхом, познанием и порабощением», то завершающее, третье его состояние ожидают «свобода, знание, любовь и солнце»; явится «новый вождь» (о нем так много говорил Данте в «Монархии»), который обновит христианство. Сходные мотивы звучали у Вергилия, Данте и Франциска Ассизского; Кола де Риенци попытался даже на практике воплотить мистико-политическую идею обновления и возрождения, непосредственно связывая ее как с идеальным образцом, с Римом (Риенци лелеял план создания итальянского федеративного государства под двойной властью — папы и императора, апеллируя к духовным силам фантазии и используя древность как источник внутреннего духовного обновления).

Утопическому идеализму таких политиков противостояла сильная реалистическая тенденция, позволявшая использовать историю как пример, но не более того. Поначалу и римское право воспринималось

только как методический образец и модель, но не как инструмент, который можно использовать для преобразования действительности. Римские законы не стали архетипами нового права, оставаясь формулами и афоризмами мудрости, пропедевтическими средствами, идеальными образцами для подражания, но не действующими нормами.

Классические образцы стали материей, формой служил художественный активизм Возрождения, происходил отбор политических образцов, неважно каких – республиканских или имперских. Болонская школа римского права «возрождала» систему норм, используя, скорее, эстетико-филологические, чем собственно юридические интерпретации. Цицерон стал одновременно авторитетом для философов, писателей и правоведов. Римские мифологические и политические сюжеты использовались в литературе и живописи в качестве примеров нравственного и проповеднического характера. «Дистанция», созданная Возрождением, лишила античность ее реальности. Классический мир перестал быть одновременно одержимостью и угрозой: «На классическое прошлое впервые взглянули как на некую целостность... как на идеал, к которому следует стремиться, а не как на реальность»¹.

Иоахим Флорский разрушил заградительную стену между действительностью и Царством Небесным, перенося подготовку последних событий, чудес и ужасов в настоящее или близкое будущее. Франциск Ассизский испытал влияние этих идей, когда создавал свой новый миноритский орден – общину; религиозный аспект возрождения развил Бонавентура, а затем и немецкие мистики: «К средневековой апокалиптически-хилиастической традиции возрождения или реформации политически-религиозного сообщества, подготовленной находящимися под влиянием гвельфов иоахимитами, для Гибеллинов Данте, Петрарки, Риенцо добавляется сильное влияние античной литературы»². Возрожденческий культурный синтез сделал эту область культуры первенствующей. Из текстов Плутарха, Вергилия, Апулея черпали свои идеи алхимики, маги, политики и правоведы. Римское право подвергалось детальному филологическому анализу, Цицерон цитировался и как юрист, и как поэт. Популярным жанром, соединившим в точке пересечения политику и литературу, стала утопия. В ней гармонично пересекались воображение и реальность. Идеальные и умозрительные формы Платона пополнялись здесь природным и техническим содержанием. Законы людей совпадали с законами природы, граница августиновых «градов» размывалась, пределом и мерилом становился сам человек, его личность.

¹ Хейзинга И. Проблемы Ренессанса // Статьи по истории культуры. М., 1997. С. 329–332.

² Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004. С. 60.

Миссия Средневековья заключалась в том, чтобы возвести античную множественность к действительному единству. Цель эта была достигнута парадоксальным образом — путем расчленения данности — путем создания нового и более внутреннего единства, все сплетающего в некую нематериальную, однако сплошную ткань (А. Ф. Лосев). Ренессанс по-своему интерпретировал дилемму единство — множественность.

(Э. Панофский рассматривает появление перспективы одновременно как триумф дистантирующего и объективирующего чувства действительности, как упрочение и систематизацию внешнего мира и как расширение сферы «я». «Перспектива затрагивает, таким образом, столь важные проблемы, как отношение произвола и нормы, индивидуализма и коллективизма, иррациональности и рационализма». Перспектива становится неким объективным порядком, но порядком зрительного феномена. Она исключает сферу магического и догматического, т. е. идею чудесного. Зато она открывает сферу визионерства, в которой чудо становится непосредственным переживанием наблюдателя.)¹

Реформация означала возвращение общества в идеальную политическую форму — в таком смысле ее понимали и Данте, и Бонавентура: «Высшее стремление каждой вещи, с самого начала привнесенное в нее природой, — вернуться к своей исконной основе» (Данте). Первый человек Адам обретал теперь новую роль — его образ превратился в многообещающий образ чистой свободной человечности. Адам становится не просто символом греховного своеволия, но еще и олицетворением свободной воли: найдя свой трудный путь, он сам стал создавать законы общежития. Каин, строитель городов, через преступление открывает дорогу новой цивилизации. Власть рождается на этом пути творчества, она рождается из знания; магизм знания и науки — это и есть магизм власти. Естественное состояние людей представляется теперь не как вражда всех против всех (о чем вспомнит уже Гоббс), но как утраченный «золотой век»; и власть призвана вернуть людей к этим временам. Для этой задачи божественные законы слишком высоки и абстрактны, земную работу должны выполнять законы человеческие, эти инструменты человеческой воли к могуществу. (Фридрих II Гауштаффен в прологе к собранию сицилийских конституций продиктовал соответствующее философское оправдание государственной власти: Адам, созданный Богом по подобию своему, сделанный им королем, утратил все в результате грехопадения. Следствием этого стало господство князей и верховенство власти, которые в качестве исполнителей божественного провидения обеспечивают народам мир и

¹ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1987. С. 272–273.

справедливость.) Задача власти — вернуть людям утраченное ими состояние природы и свободы. «Это — отражение и осуществление в настоящем древнего прообраза. Это — восстановление природы»: идея основывается на Августине, но в отличие от него, здесь наряду с божественной справедливостью начинают действовать также необходимость и природа¹.

В XIV–XVI вв. произошла специфическая и романтическая по своей сути реставрация модели древнеримского общества, но уже на новой основе. Поток религиозных стремлений, направленных к идеальному образу жизни, надежды и «глубокомысленная символика орденских мистерий, образы будущего и пророчества сивилл» смешивались с этическими идеями Платона и стоиков. Из романтической религиозно-социальной направленности в прошлое, которая была столь свойственна взятой за образец эпохе Августа, проистекали и практическая воля обеспечить будущее, и глубокая политическая вера в божественность, данного Риму права править миром. Эту настроенность, эту веру и надежду на будущее формирующий Ренессанс впитывал из Ливия, Вергилия, Горация и Овидия².

В исторической перспективе и по духу Реформация и Ренессанс оказались, скорее, типовыми противоположностями, чем смысловым единством, народный характер Реформации не был похож на снобистскую элитарность и исключительность ренессанского мышления. Даже протестантизм, скорее, стал продолжением средневековых идеалов и возвращением в лоно матери-церкви (особенно после Кальвина), чем восприятием возрожденческих идей, он строго держался принуждающей власти учения, аскетически отвергая светскую культуру, как это делал и средневековый католицизм. На этом фоне Ренессанс оказывался «поверхностным явлением» (Э. Трельч): «Слепое преклонение перед высшими авторитетами древних накладывало на Ренессанс отпечаток авторитарной культуры; весь его дух в высшей степени нормативен, будучи устремлен к незыблемым критериям... государственной мудрости, добродетели или истины»³. В Ренессансе столкнулись античность и Средневековье, создав особый культурный синтез: схоластика здесь соединилась с магией, индивидуализм с корпоративностью, неоплатонизм с томизмом. Ренессанс стал порогом между двумя культурными эпохами и мирами.

Переходный характер Ренессанса обусловил и соответствующие перемены в существе и формах проявления закона: из сферы божественного центр тяжести переносится на человеческие, позитивные,

¹ *Бурдах К.* Указ. соч. С. 60.

² Там же. С. 65.

³ *Хейзинга И.* Проблемы Ренессанса. С. 329.

писанные законы. Они такие же «произведения искусства», как и издающее их государство. Так случилось, что такие идеологические интерпретации стали осуществляться преимущественно философами и правоведами гуманистического направления: и «История Флоренции» Макиавелли, и менее известный «Град жизни» Маттео Пальмиери, написанный в подражание Данте, сосредоточили внимание на моральной философии и идеалах гражданственности, интерпретированных, правда, уже в духе платонизма. Ренессанс, в целом исшедший из Средневековья, но осознававший себя уже в качестве новой эпохи, обращался тем не менее за рецептами к позапрошлому времени. Римские образцы и римское право сыграли свою заметную и негласную роль в формировании нового мира. На языке Рима и его законов заговорила вся цивилизованная Европа (древнееврейский и греческий освоили ее интелликуталы). Лучше всего эти образцы и образы усваивала церковь, которая сумела придать многим аспектам Ренессанса черты собственно религиозного возрождения; философия отделялась, но далеко не уходила от религии: магические свойства, столь необходимые для возрождения, были свойственны и той и другой.

В области политики (имперской) и права античные идеалы оказались более реализуемыми. Имперский тип властвования как идея сохранялся на всем протяжении Средних веков, над которыми долго нависал призрак древней Римской государственности. Однако человек Возрождения отверг этот исторический идеал, неожиданно продемонстрировав свою тягу к иному типу тирании¹. Обновленные мечты о возрождении Рима также складывались под очевидным влиянием Иоахима Флорского, францисканских и доминиканских спиритуалов. Фантастический проект «реформирования римского государства», очищение и обновление народа и города (а по форме – возвращение к временам императора Августа, которому народ делегирует возрожденный суверенитет римского государства) попытался в действительности «реализовать «трибун» Риенцо. «Движимый Святым Духом», он в своей реформаторской деятельности примерял на себя сразу два образа: Константина и Августа, пытаясь примирить их концептуально. Идея римского национального государства, будучи переведенной из политико-религиозной сферы в этическую, казалась ему более значимой, чем даже идея империи: погибающая справедливость должна была быть реформирована.

Здесь понятие «реформирования» сближалось с другим понятием – «возрождения», нового созидания, за которым стояла длительная традиция литургии как языческой, так и христианской, и сакраментальные мистериальные практики, широко распространенные

¹ *Uaïmхed А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990. С. 420.

еще в Римской империи (Изиды, Митры, Аттиса и Кибелы). Новый завет унаследовал это понятие, восприняв его сразу в двух смыслах: как образ первой посюсторонней ступени, предшествующей потустороннему воскресению, и нравственное выражение единения с Богом; а также в связи с эсхатологическими надеждами на вхождение в Рай и с верой в действие таинств¹. «Священные обряды, ритуал, который их окружает, обладают такой силой, что даже если остаются непонятными и не наблюдаются пристально, они не становятся от этого менее эффективными в наделении нас Божественной силой, при условии, что они исполняются с верой» (Агриппа). Античная магия должна была помочь новому человеку построить новый мир. Тем самым становится очевидным, что образ «возрождения» и нового рождения является вовсе не из наблюдений за действительностью. Он вырастает из темного мира фантазий, мифа и мистического религиозного созерцания. Мистическая восторженность по отношению к исчезнувшему античному великолепию в сочетании с преклонением перед глубочайшими тайнами «искаженного выродившейся церковью христианства» стали его источниками. «Сознание, что из древних, вечных, заглушенных источников жизни, из которых люди изгнаны, должно прийти некое великое новое, переоценка, изменение, сознание, что оно близко, готовится и совершается, — в этом корень культурных движений, называемых нами Ренессансом и Реформацией».²

Закон, который управляет жизнью, обнаруживают теперь не в глубине «мировой пещеры» и не в «зеркальных отражениях», поступающих с небес, его создают, ваяют и живописуют, сочиняют здесь, на земле. Человек обнаруживает его в собственной душе и своем сознании. Он вырастает как бы из ничего, из небытия. Он создается применительно к человеческим потребностям и формируется в соответствии с представлениями и желаниями людей. Воображение играло колоссальную роль в эту эпоху преобразований. Весь мир с его законами как бы строился заново, и в отличие от платоновского ретроспективного созерцания он был наполнен расчетами и проектами. Справедливое общество предполагалось построить усилиями и руками людей, без обращения к трансцендентным инстанциям. Град небесный сойдет на землю усилиями человека и благодаря его мастерству: в отличие от Августина, новая метафизика власти добавляла к божественной справедливости действие необходимости и природы; уже для Данте император представляется не только восстановителем справедливости, но воплощает в себе организованный интеллект человечества, «духовного человека» нового времени. В Ренессансе выступает новый Адам, homo

¹ Бурдах К. Указ. соч. С. 34–35, 39.

² Там же. С. 23.

spiritualis, которому свойственны свобода, царственность и высшая духовная сила¹.

2. Наследие римской идеи и Макиавелли

Подражание природе никогда не было конечной целью средневековой культуры; тайную формирующую силу искусственных геометрических пропорций и умозрительных абстрактных конструкций тогда еще не знали и не умели применять. Общее и единое в мышлении противостояло природной естественной множественности, которая осуждалась как отделение от принципа, будь то в природе или обществе. Приход Ренессанса означал ослабление и утрату этих навыков. Вместо солидарных устремлений общины в жизнь вторгаются индивидуальные устремления личности: натурализм и индивидуализм (как признанные характерные черты Ренессанса) суть лишь болезненные символы грандиозного процесса возрождения. (Лампрехт говорил, что человек Средневековья замечал только некое типическое, всеобщее, то, что объединяет, но не специфическое с его отличительными особенностями.) Искать истину и приобретать знания означало для средневекового мышления лишь процесс подтверждения логическими доказательствами уже заданных, независимых истин: «Относительно каждой вещи вся истина должна была выражаться всего лишь в нескольких логических формулах и их удачно находили в Писании или у древних».

Но и Ренессанс как целое все еще придерживался старых подходов и верил в авторитеты и не случайно он помещает землю и человека в самый центр мироздания (гносеологический поворот начался только с Декарта), — в целом Ренессанс представляется картиной перехода и колебания, перехода и смешения элементов. Метод аналогии, в герметизме выраженный в отношениях «симпатии вещей друг к другу», уверенно вошел в область юриспруденции. Он начинался с простого приближения фактов и явлений друг к другу, а заканчивался интуитивным пониманием связей, существующих между крайними реальностями. Критерием истины оставалась ясная и четкая идея, которая становилась экзистенциальной иллюстрацией. Аналогия не выдавала окончательной истины, эта истина оставалась символической и могла бесконечно обогащаться. В отличие от детерминизма аналогия включала каждый фрагмент реальности в целое, частью которого он являлся².

В социальном плане, считал И. Хейзинга, он был особенно бесплодным и неподвижным, в противоположность Средневековью с его

¹ См.: *Бурдах К.* Указ. соч. С. 159–162.

² *Натаф А.* Мэтры оккультизма. Спб., 2002. С. 20–21.

религиозным социальным сознанием он кажется, скорее, застоєм, нежели возрождением¹. (В своей работе «Конец Ренессанса» Николай Бердяев говорил о том, что Ренессанс стал началом исканий свободно играющих человеком сил. Человек повернулся лицом к той природе, которую в Средние века он ощущал как лежащую во зле. Он перестал бояться ее демонов, духовно подчинился ее материальности. Ренессанс таил в себе семя смерти, потому что в его основе лежало истребляющее противоречие гуманизма; возвеличивая человека и приписывая ему непомерные силы, он видел в нем только ограниченное и зависимое существо².) Как ни странно, но возрожденческий гуманизм не вел прямой дорогой к рационализму, его знаменем всегда оставалась непредсказуемая история, сводившаяся к древностям и филологии; рационализм же априори пренебрегал историей, занимаясь все тем же конструированием идей и геометрических образов: гуманизм не любил математики, а рационализм не мог без нее обойтись. (Николай Куданский верил в «творение из ничего». Такое представление подтверждало абсолютную трансценденцию Бога и необходимую множественность сотворенного. В нем же божественная трансценденция постигается положительно, Бог мыслится как противоположность множественно-мировому существу. И это происходит на фоне вечного становления и бесконечности (в которой даже геометрические фигуры – символы, которыми оперирует Кузанец, – прямая линия, треугольник, круг и шар совпадут в одно нераздельное тождество). Все мифы и символы, составляющие догматическое богословие, также обязательно и субстанциональны, объективны и реальны. Однако бесконечность для него только фигурная конструкция, подчиненная принципу упорядочения. И это уже характерно для Ренессанса, стремящегося представить все существующее – конечное и бесконечное, абсолютное и относительное – наглядно и потому вполне имманентно человеческому субъекту и личности³).

Римское право носило афористический и формулярный характер. Этим же путем праву эпохи Возрождения удалось преодолеть хаотичность и расплывчатость нормативных сводов и положений феодального периода; обычай и прецедент стали тяготеть к более точному артикулированию, а строгий судебный ритуал приобретал черты драматической инсценировки. Красочность ренессанского судебного разбирательства, дополненная теологическими элементами процедуры, вполне соответствовала духу эпохи. Позже барочная драма перенесет в политику и юриспруденцию многие свои наработки, и это позволит

¹ Хейзинга И. Проблемы Ренессанса. С. 335–338, 340.

² Бердяев Н. Падение священного русского царства. М., 2007. С. 814.

³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 293–296.

уже непосредственно сравнивать мир с театром. Но уже у Макиавелли имеется множество сугубо театральных и мелодраматических жестов, которыми он обосновывает правоту своих максим: закон кажется лишь той завесой, за которой разворачивается действительность, он только веха на пути политической драмы, разделяющий действие на отдельные акты. Аналитические и одновременно афористические склонности возрожденческой правовой мысли питались римской классической традицией. Новое время добавило сюда только большей красочности и вычурности. Суверенная воля законодателя вставала в один ряд с волей богов и природы.

Вильгельм Дильтей заметил, что римское политическое мышление характеризовалось неумным стремлением всюду установить правила. Власть суверенной высшей воли над миром, ее действия преимущественно позитивны и индуктивны, и это «вещное» мышление ошутимо отделяло право от религиозных и нравственных законов. Оно ограничивало сферы господства отдельных волей в правовом устройстве общества, установив закон в качестве правила такого ограничения: «Идея господства была той призмой, сквозь которую древнее право рассматривало все отношения, связанные с индивидуальной жизнью». Полезность и целесообразность характеризовали эту милитаристски и юридически воспитанную волю. Право стало для римлян кодексом законов, относящихся к существу дела, оно приносило целесообразность в жизненные отношения, стремясь свести их к четко артикулированному выражению¹. Теодор Моммзен подчеркивал, что, как и во всех римских нормативных актах, в законах содержалась постоянная и особая норма, объявляющая незаконным все, что могло бы нарушить права богов. Соответствующая категория дел включала нарушение сакральных норм, но она же включала также и случаи нарушения какого бы то ни было права, принадлежащего богам, что в первую очередь относилось к их неприкосновенности. Произведенные меры, которые подпадали под действие этой нормы, автоматически, по закону утрачивали свою значимость, следовательно, не было и особой надобности в специальной их отмене, достаточно было лишь констатировать имевшие место факты. Но даже и тогда, когда такая норма отсутствовала, такие меры рассматривались как недействительные, ничтожные положения закона, противоречащие религиозному праву².

И все же содержание законов все еще «вычитывалось» из глубоко зашедших в подсознании и религиозном переживании императивов. Право изобреталось, но изобреталось в соответствии с готовыми образцами —

¹ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. СПб., 2000. С. 13–14.

² См.: Жувенель Б. Власть в ее естественном возрастании. М., 2010. С. 279.

в этом Ренессанс недалеко ушел от Средневековья. Мастер работал с имеющейся под руками субстанцией. Художественно организованное мышление требовало строго организованных методик и приемов, инструкций и руководств. И уже в их рамках допускалась полная свобода творчества: все, что не запрещено, то дозволено. Рационализированный ритуал заменил «непросвещенную» традицию и обычай.

«Рецептурный» характер средневекового мышления как фундаментальная его особенность оказался вполне приемлемым и для Возрождения. Рецепт как регламент был обращен на вещь¹, и вне его действия оставался разве что только мир мистических озарений. В целом же окружающий мир воспринимался как некое изделие мастера, как произведение искусства, в котором смешаны слова и действия. Зло в этом мире может появиться только как результат ошибки, как неблаго или «ничто»; все же сущее есть благо, и зло существует в нем как в своем субстрате (с этим была связана и методологическая эссенциальность алхимии, ее постоянный поиск некоей универсальной субстанции). Подобно тому как искусство, созданное человеком, действуя снаружи, творит согласно случайным принципам и создает случайные формы, так и искусство природы, порождающее и передающее из недр материи субстанциональные формы, действует согласно с вечными и основополагающими принципами (Фичино). Поиск этих неизменных начал нуждался в столь же отвлеченном методе и последовательной нормированности. Вечность божественного закона это гарантировала, но изменяющиеся исторические и природные условия, а также возрастающие человеческие амбиции требовали коррективов. Религиозная толерантность не позволяла делать это открыто. Но воля к власти и могуществу настоятельно толкала человека к автономии, пределы которой могла обеспечить нормированность. Закон становится элементом строительства новой жизни, но не ее образцом и моделью. Рождается новое политическое, по своему смыслу весьма далекое от аристотелевского понимания.

Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации (К. Шмитт). Идеи единства и упорядоченности уступают место идеям целесообразности и эффективности, а элемент властности и силы в самом законе подменяет идею справедливости и ориентированности на поиск истины, и последняя приобретает размытые черты относительности. Возрожденческий закон кажется одним из «произведений искусства» (в своих эстетических и филологических аспектах то же), нормированность и нормативность проникают повсюду: в архитектуру, живопись, политику и юриспруденцию.

¹ См.: Рабинович В. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 46–69.

Пример римского понтификата, делающего священнический сан должностью и статусом, предполагал неизбежную сакрализацию власти, способствуя идее все возрастающего ее усиления и расширения. Папство демонстрировало это на практике. Светские правители Ренессанса с готовностью ориентировались на этот образец. Власть видела пути своего возрастания в тесной связи с церковью и религией. Но и само церковное устройство там, где оно переходило по-настоящему к правовой организации (как было в католицизме), изначально было предрасположено к тому, чтобы спонтанно производить монархические властные формы. Но так как в христианстве принципиально отсутствует какая-либо правовая корпоративная или союзная светская организация, но существует только харизматическая, духовно действующая организация, в ней не может быть и организованной бюрократической структуры, имеющей правовую форму, (Возражая Р. Зому, Н. А. Заозерский утверждал, что нет другого средства удержать в целостности какой-либо союз лиц, из коих каждое считает себя «самоопределяющимся существом», кроме как обязательной силой закона: поэтому свобода должна требовать для себя юридического закона.) Но каждое право есть выражение власти, отсюда и ее социальная привлекательность, и легитимирующая ее жажда приобретения права. Следовательно и «духовная власть» должна порождать соответствующее ей право: религия и политика только мыслятся раздельно существующими, в действительности же они неразделимы: «безрелигиозное государство — или умирающая организация, или просто немислимо. По форме оно может не принимать определенного вероисповедания, по существу же составляющие его единицы непременно поклоняются... “неведомому богу”, раболепствуя перед принципами, корни которых гнездятся в том или другом вероисповедании»¹. (По мнению Ф. Йейтс, даже политические идеи Кампанеллы оставались абсолютно средневековыми и мистическими. Идеалом было возвращение Империи к новому золотому веку. Теократическое всемирное государство должно было обеспечить тотальную экспансию Города Солнца в рамках магической реформы. Магический империализм сочетался здесь с эсхатологией Иоахима Флорского. К платоновскому идеалу правления философов и римскому идеалу всемирной империи Кампанелла, правда, добавил еще специфический идеал египетского магического государства, где «научная магия» могла регулировать даже небесные явления².)

¹ См.: *Заозерский Н. А.* О сущности церковного права // Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. С. 246–247, 309.

² См.: *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., С. 340–341.

Римское христианство было господством по своей сути. Римский дух мог мыслить религиозный процесс только связанным с новой духовной империей. Высшая жизнь проистекала здесь от Бога и только в регулируемых этим божественным государством порядке и дисциплине. У северных же народов к этому времени религиозный процесс только вступил в сферу невидимого, он существенно отличался от процессов созерцательного мышления, действующих в формулах греческой догматики, и освобождался от высшего аппарата средств дисциплины и дел, требующих послушания законам духовной империи, созданным римским духом господства¹. «Для восточной Церкви христианство есть культ, для протестантской — мирозозерцание, для римского католичества — властвование»: католицизм был римским по языку, усвоенному им праву и по духу римской государственной идеи (Деллингер).

Макиавелли возродил римскую идею нормированного господства. Само понятие государственного интереса основывалось теперь на оценке реальных сил и сохранении равновесия. Вся культура лишь дополнение к этой властвующей воле: Макиавелли признает в ней не идущую изнутри автономную моральность, а только извне создаваемую государством добродетель. По его мысли, древняя религия римлян была изобретена повелителем и затем посредством обмана сделана приемлемой для народа. Основатель государства и законодатель всегда должны исходить из предпосылки, что люди действуют преимущественно по злему умыслу, когда только им представляется такая возможность, и что первичные страсти преобладают над рефлексивным нравственным принципом. Кажется, что именно Макиавелли первым из романских писателей стал отстаивать имперскую идею римского мира. Но империя, которую он прозревает и которую воспевал еще Данте, представляется только особым стилем господства, но не традиционной и возвращенной Римом формой правления или государственного устройства. Идея господства оставалась у него доминирующей: «Сила создает покой, покой — праздность, праздность — беспорядок, беспорядок — разруху, а из нее вновь возникает порядок, из порядка — сила, из силы — слава и счастье», — такой алгоритм рисует он в «Истории Флоренции». Общество — это лишь механизм влечений, но игра аффектов вполне исчислима, поскольку сама человеческая природа всегда одна и та же. Принципы морали и права содержатся в интеллекте, моральной же автономии вовсе нигде нет, но существует лишь воля к господству, творческая способность и позитивная фантазия, учитывающая реальные факты. «Понятия, которыми оперирует Макиавелли, — это сохранение государства, его прочность, увеличе-

¹ См.: Дильтей В. Воззрение на мир. С. 52.

ние, равновесие политических сил, “соотношение сил и механизма партий”, это — прежде всего термины техники господства, направленной на то, чтобы посредством использования игры аффектов подчинить своей воле единичные силы... счастье управляет половиной наших действий», — утверждал он¹. Но расчет вполне может подчинить себе и другую половину действий, учитывая и исчисляя переменчивость судьбы и природы. Приноравливаясь к ним, разум рассчитывает овладеть ими, и государственный интерес приобретает здесь осязаемые очертания власти и могущества.

Забота об общем благе составляла основу учений Платона, Аристотеля и Цицерона. Ренессансная интерпретация темы предполагала достижение блага через активное отношение к жизни. Стоицизм же грешил явным дуализмом в противопоставлении разума и чувства, души и тела: за этим маячила тень древнего манихейства. Только христианство последовательно призывало к единству и цельности человеческой личности. Мыслители Ренессанса сделали иной акцент на проблеме единства. Валла подчеркивал: только погрузившись в реальность, можно обрести подлинность нашего естества и природы, и тогда мы вновь станем достойными Бога. Альберти провозглашал доблесть и положительную справедливость в Граде земном, где роль судьбы будет сведена только к физическим ограничениям. (В противоположность этому Макиавелли утверждал, что добродетель и фортуна не являются противоположностями, но могут сосуществовать и дополнять друг друга. Дobleсть — это проявление природной силы в сложной игре других сил.) Для Альберти в политической жизни пропасть между порывами слепых сил природы, фортуной и гражданским разумом кажется непреодолимой. Человек — единственная сила Града земного, а природа и фортуна — только случайные средства, пределы, но не темные и неприступные, — доблесть одерживает над ними победу.

«Горизонт ожиданий» Ренессанса (К. Мангейм) казался бесконечным. Государство в качестве «произведения искусства» могло принять любую форму по желанию их творца. Рационализированные планы построения нового общества порождали вполне утопические по характеру проекты: сообщества следовало различать не по их ложности или подлинности, а по тому стилю, в котором они воображались². (Бюффон позже скажет, что «человек — это стиль».) Стиль накладывался на политическое и правовое поведение и институции как духом эпохи, так и целенаправленными усилиями самих субъектов. Религиозные и политические институты при этом демонстрировали свое очевидное преимущество над усилиями отдельной личности.

¹ См.: *Дильтей В.* Воззрение на мир. С. 30–33.

² См.: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001. С. 31.

Политические и правовые институты позиционировали себя как рациональные и целеполагающие структуры, забывая о стихийных и спонтанных источниках своего происхождения. Институты заменяли собой утраченную традицию, которая прежде пронизывала всю общественную жизнь. Теперь институты были необходимы для того, чтобы человек приобрел идентичность, утрачиваемую им в процессе индивидуализации. «Человек не знает, кем и чем он является, а потому он не может себя реализовать непосредственно, он должен опосредовать себя институтами» (Арнольд Гелен). Рационализм иерократии, формирующийся профессионалами культа и мира, а также покаянием, стремился придать недоступную отдельному индивиду и только посредством ритуала даруемую форму «сакраментальной благодати», получаемой через посредство институализации. Естественно, что политическое чиновничество относилось с недоверием к индивидуальным поискам спасения и созданию свободных общин по типу францисканских, видя в них попытку отказа и уклонения от власти государственных учреждений. Приоритет государственного интереса для Макиавелли был непререкаем. Он мог быть персонифицирован в отдельной личности, в республике или олигархии, но всегда оставался единым: в политической технике была заключена вся политическая теория. Князь-законодатель использовал собственные законы в качестве орудий управления. Квалифицированный советник давал ему свои рекомендации (тема, обстоятельно рассмотренная К. Шмиттом, Л. Штраусом и А. Кожевным), используя технику мистерии и тайны, а также интимное доверие властителя. Мелкие детали имели большое значение, а общие принципы растворялись и рассыпались в них. Макиавелли не циник, он техник. Мастерство и целесообразность стояли у него на первом месте, закон же только оформлял и обобщал множественные детали политической деятельности, применяющейся к обстоятельствам. Общие представления о добре и зле оставались по ту сторону и использовались в лучшем случае как теоретические аргументы, оправдывающие принятие решений по конкретным вопросам.

Улучшений в области нравственности Макиавелли ждал исключительно от государства. Единообразие человеческой природы упрощало задачу: одна и та же причина вела к одному результату, и на этом строилась вся политическая наука, он повторял: «Это следует принять как общее правило». Обращаясь к Полибию, Макиавелли подчеркивал превосходство смешанной формы правления; у него же заимствовались многие спекуляции о счастье, рождающемся из игры природных сил¹. Макиавелли наделял правителей, к которым он обращался,

¹ Дильтей В. Постигание и исследование человека в XV и XVI веках // Логика культуры. СПб., 2009. С. 416–421.

рецептом или шпаргалкой, суррогатом подлинного политического образования, универсальным методом, рассчитанным на властителей, не знакомых с традицией: все внимание было сосредоточено на технической стороне политики. При этом устранялся важнейший элемент, которым держалась власть римско-католической церкви, — сакрально-политическая репрезентация Христа, которая и составляла суть ее превосходства и порождала особую форму выражения, а именно юридическую форму¹: эта форма станет только внешней оболочкой, когда будет утрачено ее содержание, право же превратится в голую технику.

Князя можно было подготовить как властителя, используя приемы только этой техники: он должен был подчиняться еще и закону, но и законы могли были использованы им в качестве орудий. «Государственный интерес» сростался с его персоной неразрывным образом. Все, что прежде располагалось в области сакрального и морального, перетекало теперь в сферу властного суверенитета: правильными следовало считать только законы, приносящие нужный результат. Справедливость и истина смешивались в области метафизического и воображаемого. Случайный и прагматический характер самого закона противостоял случайностям и перипетиям жизни; судьбу и провидение всегда ведь можно скорректировать усилием воли и разума: здесь Макиавелли оказывается в своей стихии, и от римской традиции оставалась только неуклонная воля к власти.

3. «Зеркало» как самоощущение закона

Иоахим Флорский в свое время учил: «Некогда имелось полное тень место и темное небо» — Ветхий завет, завет буквы, освещаемый только звездами, пророками, в которых был дух Божий. Но затем последовало «второе небо, небо милости» — Новый завет, озаренный светом луны. Но прибудет возрождение и «третьего неба». Первое состояние мира было подчинено закону, второе — милости, третье же, которое ожидается как предстоящее, — более полной милости, той, о которой вещает Евангелие от Иоанна.

Григорий Палама утверждал, что Свет Фаворский не есть сама сущность Божия, не тварное вещество, но присносушая энергия сущности Божией, отличная от сущности, но неотделимая от нее. Энергия не вносит в Божество разделения и не становится твердью. Имя «Бог» прилагается не только к сущности Бога, но и к его энергиям. Существо нераздельно, но энергия раздельна; у исихастов в связи с этим возник целый ряд антиномий.

¹ См.: Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Политическая теология. М., 2000.

Оппонент Паламы византиец Варлаам (сер. XIV в.) возражал против признания Фаворского Света только делимой энергией Бога, а не его сущностью. Кроме того, он подчеркивал необходимость наличия разума для познания Бога. Зависимость Варлаама от Аристотеля очевидна: Бог как самостоятельный объект и его сущность остаются у Варлаама сами по себе как абсолютная непознаваемость, а энергии, ввиду их познаваемости и расчлененности, отделяются и становятся тварными. Этим приемом в целостности сохранялись и христианская трансцендентность, и его нетварность, и платоническое неразличение тварного и нетварного, воспринятые в мистическом опыте.

Вслед за этим и Возрождение, и протестантизм таким же образом пытались совместить христианство и язычество, впадая при этом в явный натурализм и рационализм. Здесь Бог становился непознаваемой вещью в себе (Кант), при ослаблении трансцендентного чувства, которое уже объявлялось непознаваемым, в дело вступал позитивизм: «Или Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть сам по себе Бог (хотя Бог сам и не есть свет) — тогда православие спасено, или Свет отделим от существа Божия и поэтому есть тварь — и тогда начинается апокалиптическая судорога возрожденского Запада»¹.

Теологические дискуссии о воплощении и энергиях Бога разделили Запад и Восток. Feliokia побуждала законодателя больше внимания уделять не столько принципам и идеям, сколько вопросам практического правоприменения. В новой науке уже содержались зачатки позитивизма, перетекающего оттуда и в сферу юриспруденции. «Телесность» древнеримского права была с готовностью воспринята «магическим» по своему духу правом Нового времени: элементы объективного вменения и аналогии вполне соответствовали метафорическому духу нововременного «вещизма». Демонстративность наказаний, подчеркивающих власть господина над телом подвластных и обвиняемых, в своих театрализованных формах выразила наиболее яркую тенденцию «овеществления» судебного процесса. Хитроумный садизм инквизиции и рыцарственный героизм судебного поединка дополняли витиеватые хитросплетения формализованного, но лаконичного римского права (в своем формализме проявлявшего не меньшую жестокость, как в случае «Венецианского купца» у Шекспира). Онтологическая проблема «воплощения света» обусловила тот идейный поворот, который произвели Ренессанс и Реформация, его теоретическую философскую базу составила новая наука.

Для победы материализма и позитивизма время еще не пришло, метафизика стала господствующей во всех областях жизни. Но материя уже не была простым зеркальным отражением духа и идеи, она

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма. М. С. 873.

начала жить собственной, природной жизнью. «Плоть» и «тело» получали право на самостоятельное и все более очевидное существование: законы, которыми управлялся мир, приобретали новую телесность, а древний и почти забытый гнозис превращался в знание, обладающее реальной и осязаемой силой.

Для средневекового мышления «зеркало закона» было окном, через которое оно проникало в иной мир, чтобы познать истину. «Зеркало» Ренессанса, потускнев, смогло только отражать внешний мир. От него требовалось только одно — точность и ясность отражения, и казалось, что добиться этого только человеческими усилиями пока еще невозможно. И Фичино также был уверен, что постичь истину своими силами человек не в силах, его разум — только глаз, который, чтобы видеть, нуждается в свете: «Солнце освещает лишь ту часть Луны, которая повернута к нему», — такое обращение невозможно, пока душа не освободится от обмана чувств и своих туманных фантазий. Но это освобождение и было возвратом к Богу и его закону через «платоновскую теологию», которая открывала в пучине поэтического воображения, окутывающего религиозное откровение, глубокое чувство истины. (Здесь Фичино попутно выступает против вульгарного атеизма аверроистов: истина может быть только одна и абсолютна.) «Обычаем древних теологов было скрывать божественные тайны в математических символах и поэтических образах... дабы они по недосмотру не стали общим достоянием». Натуралистическое учение Аристотеля и эстетические интерпретации поэтов преодолевались в «ученой религии» Фичино, его «благочестивой философии», где сходились философия и поэзия, и этот союз очевидно превосходил чисто рациональный процесс¹.

Познавать Бога — значит «восходить от луча к центру», и здесь имеет место явление «зеркал божественного»: только схождение к единому — от телесного и количественного через качество души и ангелов к Богу — может внятно объяснить структуру мира. Бог стоит выше вечности, ангел принадлежит вечности, душа принадлежит ей только частично, тело же целиком подчинено времени.

Пико Мирандола развивает эту мысль Фичино: в восхождении к Богу иерархии форм небеса, как и вообще весь мир элементов, находятся за пределами человеческого сознания. Природа есть порядок, гармонически упорядоченное многообразие единства, и выражением этого единства является причинная связь, понимаемая уже как рациональная связь, логически переносимая сознанием на все вещи. Детерминизм же юдициарной астрологии, самонадеянно подчиняющей жизнь механическому расположению звезд, заменяет красоту и божественную гармонию причин цепью случайных и мнимых соответ-

¹ См.: *Гарен Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1988. С. 123, 128–129.

ствий. Поэтому Пико резко выступал против астрологии, все шире захватывавшей интеллектуальное пространство философии и политики: интеллектуальный аристократизм мыслителей Возрождения мог себе позволить семантическую игру с разного рода магическими и оккультными категориями, сохраняя тем не менее тесную (пусть через платоническую интерпретацию) связь с мистическими и трансцендентными традициями католического христианства. Гностический элитаризм юристов и теологов Возрождения представлял закон как подсмотренное у природы и воссозданное человеком произведение, рожденное в противопоставлении факту судьбы, как искусственное создание, укрытое и развивающееся подобно гомункулу в реторте. Фаустовский дух был намерен покорить теперь и природу.

Понятие «духовный человек» (преисполненный духом Божиим) первым использовал папа Бонифаций VII в булле, с явной целью подчеркнуть превосходство духовной власти над светской; из этого понятия следовало не только превосходство духовной сферы над светской, управления и юрисдикции церкви над любой формой светского господства, но из этого же проистекала также и особая природа «внутреннего человека» в противоположность «внешнему человеку» массы. Единственно истинным и законченным воплощением «духовного человека» оказывался папа, духовный властитель мира и духовный сверхчеловек.

Формирующийся Ренессанс быстро усвоил эти мистические и по сути имперские спекуляции: из библейского образа ветхого Адама было взято представление о том, что созданному Богом по образу своему и состоянию природы первому человеку уже были свойственны такие качества, как свобода, царственность и высшая духовная сила. Сверхчеловек, политическим воплощением которого хотели быть сами тираны и кондотьеры Ренессанса, стал отражением этого мистического образа Адама: здесь же лежало и новое юридическое понятие личности и новое понятие природы¹. Естественные законы теперь не только учитывались человеком в его деятельности, они им корректировались и совершенствовались. Бог-законодатель — только высшая и первичная инстанция, вся основная тяжесть законотворческой работы ложится теперь на человека. Он же остается и пределом, границей между двумя мирами, все более активно влияющим на них и включающим их в себя. Добро и зло сливались в человеке, и он сам вправе был решать, чью сторону в этом споре занять. Человеческие законы не могли быть ни абсолютно справедливыми, ни абсолютно несправедливыми. Их относительность определялась свободой воли, заложенной в них, которая могла быть направлена в любую сторону: издающий закон вправе сам

¹ См.: Бурдах К. Указ. соч. С. 160–162.

был решать, что для закона справедливо и что несправедливо. «Зеркало закона» — зеркало, порождающее новую реальность.

Но закон — зеркало искаженное. Он вовсе не собирался давать адекватное изображение реальности, он только хотел дать желаемое изображение. Так поступал законодатель, так воспринимал его всякий субъект права: субъективное право стало продуктом такого восприятия; на его фоне объективное право казалось чем-то недостижимым и почти фантастическим. «Право сильного» — это не просто атрибут феодалных отношений, это — психологический подход к праву вообще. Право тождественно силе уже потому, что оно оживает только в процессе реализации, и потому, что неизбежно приходится рассчитывать на его объективность в действии. (В «Граде жизни» Пальмиери представлял человеческие души настоящими ангелами, пребывающими сами по себе и не принимавшими сторону ни Бога, ни дьявола. Земная деятельность оказывалась только элементом космического процесса, эпизодом в истории духа, но с другой стороны она же приобретала неизмеримое значение и ценность. Мир становился ареной, на которой Бог предоставляет душам самим решать свою судьбу.) На площадях Града земного именно плодотворная человеческая деятельность становилась знаком победы над злом. И вместе с тем в своей «благочестивой философии» Фичино превозносит некое надсущностное и надмирное единство, в котором мистически постигается таинственная природа вещей; ведь текущие дела умирают вместе с людьми, мысли же побеждают столетия, оставаясь бессмертными в веках¹. Смешение «света» и «тени» характерно для ренессансного мирозерцания (живописная тень впервые появляется на фресках Джотто, подчеркивая появление нового измерения), и игра светотени все чаще обеспечивает победу тени. Напряженная экспрессивность Фра Анжелико со временем перерастет в кошмары Босха и Грюневальда. И это произойдет так же незаметно, как ордалий постепенно превратится в пытку...

Джордано Бруно уверял, что и в самой «тени» уже есть нечто от «света» и нечто от «мрака», поэтому объект может оказаться покрытым «тенью сумрака и смерти, как бывает, когда высшие силы увядают и пребывают расслабленными или даже идут в услужение к силам низшего», и одновременно с этим «тенью света, как бывает, когда низшие силы подчиняются высшим силам, которые при этом сами стремятся к вечным и высоким целям». «Тень» лежит где-то на горизонте добра и зла, истины и лжи. Здесь же располагается и то, что можно с одинаковой вероятностью обратить в добро или зло, сделать его истинным или ложным². (Мистик и визионер Хуан де ля Крус повторит трактов-

¹ См.: *Гарэн Э.* Указ. соч. С. 93, 117–119.

² Цит. по: *Ордине Н.* Указ. соч. С. 114–115.

ку известного символа: «Если стекло загрязнено и затуманено, луч не сможет пронзть его полностью и не отразит в нем свет... Душа подобна этому стеклу — ее всегда пронизывает... в ней обитает божественный свет в силу ее природы»¹. Свойство зеркала — видеть невидимое, обозначать необозначенное. Как заметил Честертон, мало кто догадался рассмотреть Христа в свете св. Франциска. Может быть, «свет» не самый лучший образ, тогда эту истину выразит зеркало: св. Франциск и есть зеркало Христа, как луна — зеркало солнца.)

Закон порождает свое искаженное изображение — преступление. Оно коренится в недрах человеческой природы и может быть искоренено актом насилия — наказанием. Поначалу это была жертва обиженным богам, позже наказание становится неотъемлемой частью закона — санкцией, которую обеспечивает государство. Закон живет сам по себе, питая своей жестокостью мир: жестокий и несправедливый закон убил Христа. В несправедливом законе заключена «тьень», и она устанавливает границу и предел свету. Борьба света и тьмы непреходящая, и закон не всегда оказывается на стороне первого. В его «зеркало» опасно заглядывать, когда им манипулируют невидимые силы.

Ренессанс открыл для себя еще и «зеркало природы». Природные законы естественным образом отражаются в человеческих законах: подражание природе подобно «подражанию Христу» у Фомы Кемпинского. Природные явления постигаемы, но не предсказуемы, фортуна и случай господствуют здесь повсеместно. Поэтому и в зеркале природы всегда возможно появление некоего искаженного образа, зло выныривает из его глубин в виде разного рода демонических и темных сил и сущностей. «Тень» получает опасное очарование, которому можно противостоять только с помощью другого сильного влияния. (То, что мы называем «рациональным», есть нечто подходящее разве что для профанов. Но не окажется ли это подходящее иррациональным? Это тот самый момент, когда дикарь вверяет себя непознаваемой высшей власти и подчиняется ее решениям, недоступным его пониманию. Когда же цивилизованный человек оказывается за пределами цивилизации, он вновь становится тем самым дикарем, и чтобы вернуть себе чувство безопасности, ему требуются магические обряды: «Тень — это дикарь, который все еще живет в цивилизованном человеке... Ему нужно, чтобы им повелевала высшая власть».)²

Образ «губительного зеркала» появляется еще в «романе о Розе» Гийома де Лоррриса. Трагедия Нарцисса, заимствованная у Овидия, переносится в новый контекст: «Все, что казалось реальным и окончательным, внезапно может проявлять свой преходящий характер...

¹ Де ля Круа Х. Восхождение на гору Кармель. I, 5:6.

² См.: Юнг К. *Mysterium coniunctionis*. М., 1997. С. 244.

чтобы перейти в иную форму или иное измерение». Оптимизм возрожденцев надеялся избежать подобных последствий; в отличие от мистиков Средневековья маги Ренессанса были уверены в силе своих технических и инструментальных средств. Бруно говорил: чтобы вырваться из хаоса, нужно прежде всего вернуть былую силу законам: в его «Изгнании торжествующего зверя» Юпитер отводит закону место рядом с мудростью и истиной. Божественный закон и закон государственный преследуют здесь одни и те же цели, оба призваны обеспечить человечество теми нормами поведения, которые могут служить им гарантией сохранения мира и благополучия. Здесь сама «религия» приобретает свойства закона и выполняет не свойственную ей политическую функцию, будучи наделенной невидимой, но необходимой связующей силой. Так, сплоченность общества становится единственным критерием отбора при распределении наград и наказаний; но неверно думать, что «боги взыскивают почтения, страха, любви, пошлой пользы и выгоды, кроме как на благо самих же людей, ...они учредили законы не столько, чтобы получать славу, сколько чтобы делиться этой славой с людьми»¹. Основная герметическая идея утверждает: «То, что наверху, то и внизу». Парацельс интерпретирует ее как указание на существование двух небес: «Небо есть человек, а человек есть небо, а все люди — только одно небо». Поэтому небесный закон един для всех, а человеческие законы суть только его отдельные интерпретации, более или менее отражающие его суть. Призвание небесных сил позволяет людям решать их земные проблемы. Законы рассматриваются в этой связи как императивы и приказы. Закон ассоциируется с зеркалом хотя бы уже потому, что в нем отражается реальность жизни, манипулирование таким зеркалом позволяет овладеть и самими образами.

4. Угроза «Ничто» и приход барокко

Юлиус Эвола цитирует один герметический текст, в котором описывается функция зеркала; здесь оно представляет собой божественный дух: когда душа видит себя в нем, она наблюдает постыдные вещи в себе и отвергает их. Став свободной от «тени», она избавляется от собственных цепей и того, что связывает ее с телом. Когда человек видит себя в «зеркале закона», он отворачивается от всего, что несет имена богов и демонов, и соединяясь со светлым духом, становится совершенным человеком: «Он видит Бога, который в нем». При этом все «тела», в смысле предметов, над которыми осуществляются «операции делания», обладают «тенью» и черной субстанцией, которую необхо-

¹ См.: *Ордини Н.* Указ. соч. С. 174–175, 296–297.

димо выделить, — это и есть зло, пороки и грехи: «Тело же суть тяжелая и землистая вещь, несущая тьму»¹.

Барокко было не способно понять ценность и индивидуальный смысл отдельных форм. Оно ценит лишь общее неопределимое впечатление от целого. Работа здесь идет с эффектами масс. Его пафос — восхождение к бесконечному, растворение в ощущении высшего могущества и непостижимости. Иезуитская религиозность настраивалась на молитву посредством представления безграничных небесных пространств и несчетных хоров святых. Люди упиваются, воображая невообразимое (Генрих Вёльфлин). Мир как «ограниченная бесконечность» возможен только благодаря своему приобщению к абсолютной и безграничной бесконечности. В трактате «О даре отца светов» Н. Кузанского все невидимое в Боге и все немислимое в нем трактуется как вполне видимое, мыслимое и осязаемое сотворенными существами. Геометрия дала вещам формы, как устойчивые, так и изменяющиеся.

Отношение Бога к миру есть не что иное, как отношение двух крайних элементов — огня и земли. Огонь все освещает, все согревает, всему дает возможность познавать и быть познаваемым, всему существовать и жить. Но тот же огонь все пожирает и уничтожает, подобно тому как «абсолютная бесконечность божественного существа поглощает в своем сверхумном свете все отдельные освещенные предметы, являясь их принципом и творцом» (Об ученом неведении).

Магия Ренессанса желала поднять человека до уровня божества: «Станем как боги». Мир формируется как «произведение искусства», создается человеком как бы заново, пусть пока еще и при помощи богов. Вместе с ним рождается новый «фаустовский» человек. Теперь высшей ценностью наделяется не неподвижный аристотелев «перводвигатель», который покоится в своей самодостаточности, а, скорее, «принцип активности», проявляющийся в движении, становлении и разнообразии. Роберт Флудд полагал, что как в божественной сущности начало «темноты и потенциальности» есть изнанка и противоположность началу актуальной эманации «светового принципа», так и каждый из них в этом мире порождает два результата, одинаково враждебных друг другу. «Свойством темного Ничто, бездонного знания, является от природы пребывать в покое, а не действовать или влиять на что-либо; и основание этому — его стремление «сосредотачиваться в центре, где нет движения и действия». Атрибут божественной сущности, проявленный как «холод», выступает источником «отсутствия, смерти, пустоты, бесформенности и причиной сгущения, неподвижности, тяжести, покоя, отсутствия и тьмы». Флудд удивляется, что у

¹ Эвола Ю. Герметическая традиция. М., 2010. С. 98–101.

единства по своей сущности и природе возникают две столь разные тенденции — «тьма» как сосредоточие заблуждения, бесформенности и раздора, и «свет», который несет с собой истину, красоту и любовь: оба атрибута наделяются ролью, соответствующей Богу и дьяволу. «От Иова мы знаем, что лишенность, отсутствие и тьма есть одно и то же», — подлинное сосредоточие покоя оказывается пристанищем тьмы и смерти, а то, что существует, сосредотачиваясь в центре, — отрицанием всякого блага¹.

Человек Ренессанса — человек деятельный, т. е. живущий преимущественно в потоке времени и стремлении преодолеть его. Поэтому практика, деятельность куда важнее созерцания и констатирования, телесность активизируется духом, а применение закона и оперативность в политике кажутся важнее статичности законоположений. По замечанию Рене Генона, «пространство пожирает время», что и выражено в библейском символизме Каина и Авеля; принцип сжатия, представленный временем, и принцип расширения, представленный пространством, парадоксальным образом ведут к формированию соответствующих противоположных этосов: «Те, кто работает для времени, стабилизированы в пространстве (“оседлые и лесные” этосы), те, кто бродил в пространстве, без конца изменяются во времени (“степные и кочевые” этосы)². Только движение соединяет обе противоположные тенденции, и хотя само по себе оно есть лишь серия нарушений равновесия, однако их сумма в итоге образует некое относительное равновесие, соответствующее становлению или случайному существованию. Генон подчеркивает, что обмен «принципов, символов и даров» и есть основание истинной традиционной истории человечества, на котором покоится «мистерия договоров, союзов и благословений», т. е. распределение духовных влияний (У Гоббса личность становится преимущественно действующим лицом, а олицетворение — только действием или представлением. Лицо предполагает представленность во внешнем пространстве действия, лицо отделяется от ипостаси (чего не могла допустить восточная христианская мистика). Единство людей мыслится как внешнее единство, как представленное в пространстве действие, выраженное в единстве искусственного или вымышленного мира: «Мир — театр» есть наиболее адекватное выражение такого пространства.)

В ренессансном герметизме за материей не признавалось трагического состояния «лишенности» и «пассивности» — герметик относился к ней как субъект к равноправному субъекту. В «мировой душе» он рас-

¹ Цит. по: *Лавджой А.* Великая цепь бытия. М., 2001. С. 98–101.

² *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М., 1994. С. 153, 155–156.

познавал субтильное тело собственной души. Так же и законодатель открывал закон в уже существующем законе, он как бы высвобождал (у Платона — припоминал) его содержание из массы представлений, и техника «аллегорезы», т. е. толкования скрытого смысла фраз и фигур, становится определяющей в деятельности целых судебных систем, например, в иудаистической и исламской, и только нововременная наука в лице Декарта разделит все существующее на «вещи познающие» и «вещи внешние». Субъект наконец-то отделится от объекта, но это будет сопровождаться неизбежным распадом единого.

Для людей Средневековья материя всегда была живой: работая с камнем, мастер работал с «обломком Вселенной», согласуя свой труд с замыслом божества: «Искусство, — утверждали алхимики, — есть средство завершить природу». В Ренессансе сама природа становилась «произведением искусства». Человек сам создавал свою вселенную, рационально и методично, как архитектор, выстраивая окружающий мир. Имманентное становилось трансцендентным. Процессы преобразования и реформации были по сути аналогичны алхимическим процессам трансформации вещества и души. Нормативность пронизывала все. Не статика, но динамика становилась сущностью бытия, не человек созерцающий, но человек действующий, и он сам творил свои законы. (Для барокко характерны еще и склонность к утрированию, сознательному преувеличению, заведомо надуманному. Происходит всеохватывающее моделирование жизни, где искусственное превалирует, — Й. Хейзинга.) Статика жизни — материя, динамика формы — императивы, законы ее преображения. Но законы суть только планы или проекты, хотя бы потому, что они реализуются или не реализуются действующим человеком. Человек действует, меняя проект своих действий на каждом шагу, — проект и его исполнение оказываются по сути одним и тем же. Любой закон поэтому несет в себе, «словно световую тень, недифференцированность действий, законность, разрешенность, право, способность делать или не делать». Так, неосторожные претензии точно определить и закрепить истинное понятие свободы всегда заканчиваются утверждением ее противоположности — произвола¹.

В «Пансофии» Яна Амоса Коменского (учеником которого называл себя сам Лейбниц) проводилась туманная идея о некоем «возможном мире», а «что именно из возможного становится действительным, этому нас учит сама действительность». Постепенное отпадение ангельского, духовного и нравственного мира от идеального мира восполняется самим Богом, который вновь возвращает этим мирам простоту и совершенство, вбирая их в свою вечность, божественное всемогуще-

¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 157.

ство и правосудие подчиняют себе все силы мира. Вместо дьявольского принципа «разделяй и властвуй» должен восторжествовать принцип «объединяй и царствуй», в результате наступит «тысячелетнее царство» справедливости: в утопии Коменского вновь соединились идеи Иоахима Флорского, Кампанеллы и Платона.

Тема «света» и «тьмы» у Коменского подробнейшим образом развивается уже в проекте «Вселенского совета об исправлении человеческих дел». Однако в его «Лабиринте света и рае сердца» мы не находим главной черты классической утопии, а именно: требования каких-либо внешних изменений политического или правового порядка: требование мира как бы не нуждается в предварительных условиях и переменах. «Свет» решает все сам: «Нужно, чтобы свет, особенно небесный (в делах религии) предстал не сразу в полном своем сиянии, а постепенно. А именно из мрака люди должны постепенно подняться к тени, от тени — к освещенному месту. От освещенного места к свету и, наконец, к самому сиянию света... Если нужно людей светских приготовить к небесному, плотских — к духовному, неверных — к вере, следует действовать постепенно, начиная с простого и постепенно переходя к неизвестному». Я. А. Коменский подтверждал, что большую часть духовных вещей Бог выразил через символы телесных вещей. «Ведь не случайно было замечено: все Писание подобно одной вечной притче»¹. Коменский замечает: «При многократном рассеивании свет переходит в конце концов в тень и мрак. Так и “свет рассуждений” становится все темнее по мере того, как удаляется от предмета... Изначально полученный от Бога через Закон и врожденные понятия свет богопознания в конце концов превратился в тень, и не только у язычников, но и в недрах самой церкви, сначала иудейской, а позже христианской. Случилось же это потому, что они, пренебрегая источником света, Законом, передавали друг другу только отраженный свет, через предание, и тем самым все дальше и дальше удалялись от падающего ясного света»².

Для любой утопии характерны незыблемость законов и учреждений, на которых основана вся система. Законы запечатлеваются на каменных стелах или стенах храмов. В этом видели гарантию устойчивости правопорядка. Платон считал абсолютно необходимым формулировку преамбулы закона, но Френсис Бэкон не сомневался в их вредности — «в этом случае закон начинает спорить, вместо того чтобы приказывать... Следует избегать введения преамбул и начинать текст закона сразу же с постановления» (Ф. Бэкон). Закон как «свет»

¹ Коменский Я. А. Всеобщий совет по улучшению дел человеческих // Антология чешской и словацкой философии. М., 1982. С. 104.

² Коменский Я. А. Соч. М., 1997. С. 358, 374.

(знания, объяснения, поучения и т. п.) проявляется уже в Священном Писании (и ранее в архаических религиях), откуда он перешел затем в правовую теорию и философию Средневековья и Нового времени. Завершающим этапом эволюции идеи стало Просвещение. Понятие «света» оказалось значительно шире, чем его оптический аналог — оно означало порядок, равновесие, гармонию и другие позитивные оценки явления: свет закона — это в конечном счете нахождение истины.

Мистик Коменский ближе к политическому дискурсу Просвещения, чем маг Бруно. Тот и другой предлагали постепенные политические реформы, однако второй больше рассчитывал в этих преобразованиях на астральные и магические силы, тогда как первый надеялся на постепенное просвещение самой власти; политическая наука у Коменского включала три составляющих — учение об основаниях, управлении и защите государства. По-настоящему только он и может называться реформатором, планирующим «реформы сверху». Роднит обоих визионеров смелое погружение в миры политеизма; и множественность миров у Бруно вполне соответствует запутанному лабиринту Коменского.

Поначалу «лабиринт света» Коменского на первый взгляд представляется каким-то неупорядоченным скопищем случайно оказавшихся рядом предметов и выглядит как последовательность незапланированных и бесцельных действий. И этому миру, только симулирующему некоторую связанность, противопоставляется другой упорядоченный мир, строго следующий плану божественного творения: «парадигма соответствий предполагает наличие «тотализирующего концепта», некоей высшей точки зрения, которая только и позволяет усмотреть единство всего сущего. Демонстрируя смысловую пустоту хаоса и беспорядок мира, Коменский сводит его к единственно возможному порядку — порядку языка. Но специфика воображаемого чуждого порядка («совсем иного мира») состоит в его произвольности: он вступает в конкуренцию со случайно же утвердившимся порядком действительного мира и пытается превзойти его возможности. Негативность случайного и его неразумность преобразуются в позитивность провидения; тогда случай выступает либо как носитель негативного смысла, как воплощение смысловой пустоты этого мира, либо как носитель позитивного смысла, как воображаемое присутствие всех мыслимых альтернатив в их возможности и невозможностях¹. С одной стороны, бездна и пустота, с другой — рационально выстроенный порядок, произвольно рожденный из «ничто». Законы эпохи барокко заметным образом тянутся к системности и «закругленности». (Появление в тексте «толкований» и комментариев носит не только пропедевтический

¹ См.: *Лахманн Р.* Дискурсы фантастического. М., 2010. С. 107.

характер, они становятся частью целой эстетической системы, игра светотеней здесь подчеркивает главную идею, но при этом ведет к неизбежной усложненности.)

В пантеизме и деизме XVII в. между Богом и человеком разверзается целая бездна. Вначале идея Бога кажется чище и возвышеннее, чем старая идея личного Бога; по примеру архитектуры из идеи изымается все внешне антропоморфное. Но такой «бог философов» растворяется в природе и вовсе исчезает: происходит «утрата середины», невозможное разделение божественного и человеческого в человеке¹.

Барокко неотделимо от нового «режима проблемы света»: можно принять «свет» и «тьму» за единицу и ноль или за два этапа в становлении мира, отделенных друг от друга тонкой пограничной линией, — «этап блаженных и этап проклятых». Но одним из главных нововведений становится все же переход от фона к тени: «свет непрестанно погружается в тень», на одном полюсе темный фон, на другом — запечатленный свет, с одной стороны Бог, сказавший «да будет свет» и вместе с ним создавший зеркало, с другой — мрак, абсолютная чернота. Пара «материя — сила» как раз и заменяет в дискурсе и стиле барокко старую пару «материя—форма»: у Платона формы так и не достигали состояния «складки» (Ж. Делез), она появляется только вместе с бесконечностью, с несоизмеримым и чрезмерностью (когда фигуры кривых заменяют круг — так происходит и с барочной «складкой», ее статусом, соответствующим особой форме философии и политической власти)². Образ темного фона или глубин души составлял самую сущность маньеризма и, по словам Ж. Делеза, всю жизнь преследовал Лейбница, «все в них рождается из их собственных глубин, совершенно спонтанно».

В то время как Бруно уже излил свой «рокошующий пантеизм бесконечного», мистика в Германии еще придерживалась представлений о власти звезд и алхимического колдовства. К началу XVII в. немецкая мистика еще не восприняла идей Кузанского и Парацельса и лишь Я. Бёме удалось адекватно выразить эти предчувствия эпохи. Мистика Бёме оказалась противоположной по отношению к тому инертному миру, который вырастал путем истечения из потусторонней идеи Божества и абстрактно-нигилистической субстанции, открытой Спинозой. У Бёме речь шла не об «отражениях и излучениях» изолированного от мира потустороннего, но выявлялась темная «воля бездны», порождающая себя в столь же темной действительности (Х. Грунски)³.

¹ См.: *Зедельмайер Х.* Утрата середины. М., 2008. С. 176–177.

² *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М., 1998. С. 53–59, 69.

³ Цит. по: *Фокин И.* Указ. соч. С. 111.

Лютер говорил: ухо есть орган христианина, и в Средние века наиболее утонченным органом восприятия мира был слух. Затем произошел переворот, и таким ведущим органом стало зрение, о чем и свидетельствует все барокко, это по преимуществу искусство видимых вещей. Послушание ведомых ведущему составляет основу «пастырской власти». Искусство повелевать в этом случае реализуется не в отношении территории или социального образования (общины, государства и пр.), но в отношении человеческих масс. Власть церкви не была связана и локализована на отдельном ограниченном пространстве. Платоновская метафора «пастуха и стада», которой пользовалась церковь, заменяется другой его метафорой — «ткачества», приравненного философом к «царскому» искусству управления. В этом втором случае креативный и искусственный характер власти выражен более рельефно и, как представляется, принцип «государственного интереса», пробужденный Ренессансом, воспримет символ «ткачества» с большей готовностью, оставив пастырские властные техники церкви¹. Это изменение имело важное религиозное значение, поскольку первенство слуха было гарантировано со стороны политической теологии: церковь основывала свою власть на слове, ибо вера и есть слушание и послушание. Спротивление зрительному образу связывалось тогда с идеей ассоциации его с греховным вожделием плоти. «До языка не было ничего, кроме тел и их образов» (де Бональд), образ же имеет в себе нечто варварское и естественное, натуральное, что делает его подозрительным для дисциплинированной морали. Вся система символов была призвана закрыть собой этот «натурализм» образа: «Мы постигаем Бога по другой вещи, которая не то, что он есть, но мы не постигаем того, что он есть» (Иоанн Креста). С мистической точки зрения бездонная вера темна, она погружена и в беспредельный мрак Господень, она течет по этому мраку, который представляет собой «лик возвышенного Ничто», тогда как медитации, созерцания, виды и речи — образы, занимающие лишь «кору духа» (Лойола)². Воля «бездны» порождает себя во всеохватывающей действительности, воплощаясь в видимый мир, где человек достигает единения с этой бездной, не доходя при этом до всеуравнивающей монотонности и отвердения, до инертного пантеизма.

Уже Платон заметил тесную и неразрывную связь души и государства, а «искра души» у Майстера Экхарта — это не что иное, как «вождь внутри нас»³. Якоб Бёме реанимирует старую идею гностиков. Теория «соответствий», типичная для романтизма, также восходит че-

¹ См.: Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2001. С. 201–208.

² Цит. по: Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. М., 2007. С. 87–89.

³ Серию П. Структура и целостность. М., 2001. С. 249.

рез Парацельса и Якоба Бёме к поискам вечных соответствий между макрокосмосом и микрокосмосом в поздней античности, по ту сторону видимого непрерывно ищут невидимую структуру реального. Огонь, который разгорается в душе человека, пожирает адскую сторону этого мира, и человек оказывается в «центре природы» или «творящей бездне» мирового процесса. Главный грех человека — упорное обособление от всеобщего развития мира, когда человек есть поистине «самому себе дьявол». Глубинный индивидуализм превращает «царство радости» в унылое существование, и только единение с «бездной» позволяет обнаружить в этом мире волю Бога, проглядывающую из «вечной тишины» (Я. Бёме). Скрытые предписания закона открываются человеку погружением в самого себя. Великое «ничто» содержит в себе все, и человек, прорвавшийся к этому центру, способен сотворить целый мир.

Все происходит от «да» и «нет»; «да», взятое помимо отрицания, есть одновременно все и ничего, это — вечное молчание, безразличие и тишина. Но «да» не может существовать без «нет», оно необходимо ему для выхода из безразличия, а без различения не было бы и образа. На точке встречи «да» и «нет» закипает жизнь, это тот самый перегиб, «складка», удерживающее бесконечное развитие для установления конечной «определенности»: света не было бы, если бы не было тьмы, тоска безразличности неуклонно стремится к определенности. Без греха не было бы и закона. И несправедливость есть не просто нехватка справедливости (как было у Августина), это — порожденное бездной особое и конкретное качество. Бездна рождает спонтанность и хаос, которому и пытается сопротивляться мир, выстраивая свой порядок. Мир «тьмы» является основанием и первоначальным состоянием мира света, а трусливое зло должно быть причиной добра. В отвращении, во тьме Бог открывается, как и сам истинно воспринимает и познает себя. Тьма и свет создают два принципа: во тьме — божий гнев, а в свете — божья любовь, и каждое действует в самом себе и оба они составляют единую основу. Мистицизм преодолевал исконное противоречие католицизма, утоляя тоску по единению земного и божественного (Я. Бёме).

Все Царство Божие, как видел его Я. Бёме, разделяется на сферу гнева и сферу любви. «Огонь» есть центр природы, граница между царствами тьмы и света, злого и доброго, «угол, из которого воля может взмахнуть куда хочет». Эта воля и приводит к грехопадению и отпадению от воли Божией. Так, Люцифер «склонился к темному миру с царством фантазии, вышел из света в ограниченную сферу «свиристующей бессмыслицы, которая есть пропасть, гнев Божий и ад: человек оказывается помимо его воли помещенным между царством света и царством тьмы. Вслед за Спинозой только романтики будут рассматривать мир как живой пантеистический космос, тогда как у

Канта он так и останется объективной и рационально организованной природой. Романтическое предпочтение чувств у Канта будет заменено автономией теоретического и практического разума, поэзия религии исчезнет в логике веры, превращающей Бога в законодателя (пророк Исайя называл Бога «нашим судьей, законодателем и правителем»): Кант «воспользовался политическим принципом разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, который метафизически и возводится как раз его философией права на высоту необходимых логических условий всякого «нормального государства» и ставится в связь с тремя положениями силлогизма»¹. Я. Бёме говорит о мире «темного вожделения», где первоначальная бездна превращается в вожделение, «муку страха», где возникает враждебное напряжение между притяжением и отталкиванием (по выражению К. Шмитта, здесь и имеет место изначальное стремление, возникающее под «действием темного неведомого закона», движущееся к разуму, которого оно еще не знает). Воля «бездны» сначала являет собой царство «вечной мудрости», а затем неожиданно царство «темного вожделения», враждебного напряжения и страшной муки. Этот нигилистический мир по своей сути — мир редуцированный и продолжающий себя редуцировать в своем движении по направлению к «нулевой точке». Границы добра и зла оказываются совершенно размытыми, а мир с его сложными и многообразными тенденциями сводится только к одному знаменателю. Исчезновение чудесного восполняется восхищением и изумлением цифрами пространственного и числового миров, растущей склонностью к специализации и детализации: множество сводится к цифре, а символ — к пустому знаку². Чудо заменяется перманентно существующим «чрезвычайным положением», чрезвычайность которого уже не ощущается.

5. За гранью закона: демоны и монстры

Пантеистическая и безликая трансцендентность, когда личный Бог уходит из мира, меняет все законы, также делаая их безликими, как бы выталкивая их в иной, непознаваемый мир. Кафкианский, нависающий над человеком громадный и лишенный очертаний, закон — это уже симптом будущих перемен. Барокко же еще стремится выразить его в аллегориях и метафорах, в пересечениях темных «складок» смыслов. Но и оттуда уже проглядывают пугающие личины и маски, ведь демонов выпустило в свет отнюдь не Средневековье — оно держало их в подполье и за «границей тени», — их освободили Ренессанс и

¹ См.: *Спекторский Е.* Проблемы социальной физики в XVII в. М., С. 286–287.

² См.: *Юнгер Э.* Через линию. М., 2000. С. 32–37.

Реформа, барокко же только придало им окончательные чудовищные формы и роли.

О дьявольских чинах упоминают еще Книга Еноха и Новый Завет, Фома Аквинский говорил о иерархическом устройстве «темного мира», но не вдавался в подробности. Позднейшие демонологии строили двоякую систему чинов: в зависимости от классификации грехов, вверенных демонам или по степени их общего могущества и влияния. Данте называл Люцифера «императором царства скорби». Идея ада как царства возникла одновременно с самим государством и свойственна всем историческим религиям. (В волшебной истории Иоганна Фауста всем обитателям ада розданы государственные чины: короля, вице-короля, губернаторов, князей, министров и т. п.) Сатана как глава государства имеет при себе «государственный Совет», «в котором обсуждаются вопросы» адской политики. «Государь» требует принесения ему обязательной присяги. Демоны часто обсуждают вопросы о грехе и наказании, где они демонстрируют знание софистики и логики, участвуя в спорах и дискуссиях с ангелами и даже с Лютером. Для темных сил — знание тождественно степени их власти. Порождая ложные религии, ереси и тайные науки, Сатана бросает семя раздоров, внушает войны, подсказывает заговоры и мятежи, возводит на престол злых государей и антипап, инспирирует все преступления и бедствия. Копируя институты и устройство божественные, Сатана создает собственные государственные и военные организации, свою антицерковь и таинства, чем заслуживает прозвище «обезьяны Бога». (Иерархия демонов, обстоятельно описанная в «Империи Люцифера» (1616), строилась на упорядоченном распределении темных сил: некоторые демоны обитали в Аду, в нижнем небе или на земле, в морской пучине и реках, некоторые — под землей, а самая низкая и опасная категория проживает «во мраке и проявляет себя только в темноте».)

Роже Кайуа описывает фантастическое как нарушение порядка, внезапное и насильственное вторжение чужого и чрезвычайного в пределы привычной нормы. Иная причинность выводит глубинный смысл на поверхность обыденного значения житейских событий, мир иной проникает в посюсторонность при посредстве мистического. Чудесное не требует объяснений, поскольку оно находится вне границ рационального. При этом с точки зрения рационального «невозможное», которому нельзя дать окончательное объяснение, соответствует категории «субъективного фантазма», а невозможное, абсолютно не допускающее рациональных оценок, весьма характерно для «объективного фантазма». Само же воображаемое, как бесформенное и безобъективное состояние, стимулирует мир наших представлений и получает форму в акте «выдумывания». Фантастика оперирует устоявшимися представлениями о реальности, которые она одновременно

утверждает и отрицает (подобно ироническому романтиков) и каждый раз заново определяет границы реальности при помощи выдуманных или заимствованных в традиции противопоставлений чужеродного привычному: это – игра в «другое», или изображение иного бытия¹. (Отличительная черта Каббалы – то особое значение, которое она придает ангелам как посредникам между частями системы. Ангелы организованы в иерархию, соответствующую прочим иерархиям. Если «естественная магия» оперирует символами, то каббалистическая оперирует числами посредством использования букв. Параллельно осуществлялась (особенно у Пико и Фичино) астрологизация мистики в ее неоплатонической форме. Маг ставил себе целью прохождение через три мира: мир элементов, небесный и умопостигаемый, т. е. ангельский или демонический, – к Богу, чью творческую силу он желал получить. Это была новая «магическая мистика». Агриппа связывал систему еврейских сефирот с системой ангельских чинов и сферами Дионисия Ареопага. По замечанию Френсис Иейтс, ни на «осторожную, художественно-субъективную терапевтическую магию Фичино, ни на ревностно благочестивую, созерцательную каббалистическую магию Пико нельзя возложить вину за ужасное властолюбие магии Агриппы, которая опиралась на союз между египетским Моисеем и Моисеем каббалы».)² Магическая власть, опирающаяся на власть мага в умопостигаемом мире, опускалась в низшие миры. Здесь она формировала модель господства по типу воображаемой теократии, управляемой жрецами-магами, знающими тайны магической религии, с помощью которой они контролируют общество и сохраняют его монолитность. (У Кампанеллы и Мора властители утопических государств – маги. Магические техники позволяют им концентрировать власть и удерживать в целостности все пространство утопии. Магия защищает и укрывает это пространство от врагов, атакующих его столь же магическими средствами. Весь мир вокруг пронизан магическими силами и токами. Законы утопий – это инструкции по использованию магических сил).

Основной факт мистики – соприкосновение души с метафизическим, проявляющим свою силу и влияние вовне. Часто метафизические силы концентрируются в деятельности неких духовных существ, или демонов, которые активно вмешиваются в жизнь людей: от Оригена и Климента идет представление о демонах как «разновидности казни». Бесы с ургюмым недоброжелательством созерцают в ангелах свое прежнее блаженство и завидуют людям, которых блаженство

¹ *Kaiya P.* Указ. соч. С. 47–51.

² См.: *Иейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 101–130, 135.

еще только ожидает. Бесы, «враги людей, сохраняют, с их религиозностью, какие-то интимные глубинные связи, которые часто заставляют забывать даже об их злобности... По сравнению с образами демонов образы святых бледны, хотя у каждого из них есть имя и история». Христианская традиция оставляет известное пространство для особой религиозности бесов, включая их в число как старых языческих, так и вновь создаваемых духов; даже ангелы, и те сохраняют некоторые черты стихийных духов, прежде приписываемые им еще в восточных религиях и культурах.

Царство Божие, гласит средневековая традиция, не охватывает мира, но пребывает в нем, здесь и происходит важная борьба верных Богу духов и самого Бога с демонами, которая в силу переплетения метафизического с реальным переносится на землю. Ориген, Климент, Августин и Фома исходили из того предположения, что сам Бог пользуется демонами как орудиями для достижения своих целей: «Демоны — бичи и молоты для наказания народов за грехи». В мире демонов заключен потенциал зла, в существовании которого Бог не виноват: демоны уподобляются ангелам, превращаясь в безвольные орудия божественного промысла.

Ренессансная культура реанимировала образы мифических получеловеческих существ — кентавров, сирен и полубогов, заполнив этими монстрами все пространство искусства. На них обратил внимание и законодатель: монстры получили соответствующую юридическую оценку. Инспираторами преступных действий получеловеков, оборотней и монстров, несомненно, были демоны и колдуны. Чудовища могли даже приобретать некие квазиматериальные и виртуальные формы, как это было с суккубами и инкубами «Молота ведьм». Законодатели и судьи были обязаны учитывать эту специфику преступных субъектов, включая их в общий круг действия закона. Сюда же входили животные и неодушевленные предметы, ставшие причиной преступления или проступка: в этом смысле закон был единым для всех тварей.

Если монотеизм скрыт в изначальной идее Божества, то дуализм коренится в идее бесов: «Мир духов с намеченным уже в нем различием демонов и светлых духов... и подчеркиванием в нем элементов борьбы» — есть наметившаяся дуалистическая система двух миров. Дуалистические представления, особенно идеи о всемогуществе Бога и чувство почти идеальной силы Дьявола, подчеркивают мощь метафизического: метафизический и реальный мир как бы сливаются в одно целое, «понимаемое по аналогии с человеческой жизнью»¹. Магическое сознание дополнило эту средневековую картину одним важным штрихом, напомнив о единстве мира, однородности его со-

¹ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. СПб., 1997. С. 98, 134.

става и взаимной симпатии элементов. Ангелы и бесы легко становились посредниками во взаимодействии человека с трансцендентными силами, обеспечивая позитивное или негативное их воздействие на земные дела и цели. Вся ренессансная магия была проникнута этим амбициозным и абстрактным настроем. (Дж. Фрэзер считал основой магического сознания ассоциацию идей, между которыми не существует реальной причинно-следственной связи. Тем не менее магия выражает и формулирует первые санкции, позволяет доминировать над другими людьми и даже «создает новые государства». Бронислав Малиновский дополняет эту оценку: магия формирует церемониальную структуру, используя для этого мир как схему магического действия и высокопарно-сакральный язык.¹)

Между Богом и человеком стоит множество посредников (как «светлых», так и «темных»), через них божественный закон доводится до людей, теряя при переходе значительную часть своих смыслов. Да и в самом человеке предписания закона подвергаются дополнительным искажениям; существенную роль в этом процессе опять же играют некие демонические силы, навязывающие и подсказывающие ему свои несправедливые правила и нормы. Страсти и необузданные побуждения являются выражением давления этих сил на личность. Еще неоплатоники обнаружили и предложили для обсуждения длинный перечень подобных посредников, противопоставив христианскому догматическому учению об искуплении свою теоретически разработанную демонологию. Демоны не объединяют и не умиротворяют своим посредством враждующие элементы, напротив, они злобно препятствуют их соединению, они суть злые посредники. Августин не отрицал их реальности, но видел в них бесовское начало: в сатанинском царстве свобода возводит себя в верховный принцип.

Существа, обитающие во всех четырех стихиях (как полагал Парацельс), стихийны и в своих поступках. Они являются человеку предостережением, чтобы дать понять, «что мы на земле и что странными путями дьявол орудует нами и преследует нас в любом уголке света». Блуждающие огни предвещают упадок монархий, явление карликов означает приход обнищания, сирены знаменуют падение князей и возникновение религиозных сект и фракционных раздоров. Эти темные силы вводят в заблуждение и искажают представления о законе и беззаконии. У них собственная нормативность и законность, но чего у них точно нет, так это даже представления о справедливости. (Гете говорил о «демоническом», характеризуя его как выход за пределы понимаемого; это — то, что не могут понять ни рассудок, ни разум, оно тяготеет к выдающимся людям и предпочтительно выби-

¹ См.: Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. М., 1992. С. 12.

рает сумеречные времена. «Есть существа, насквозь проникнутые демонизмом, в других действуют лишь отдельные его элементы» (Гете). Демоническое как иррациональное демонстрирует подъем сознания на уровень парадокса и антиномии.)

Задолго до Ренессанса стоики пересмотрели платоновское представление об идеях: в созданном ими новом дуализме субстанциональны не только вещи, но даже их качества и положения. Высшим понятием у них выступало не бытие, а нечто, одновременно принадлежащее бытию и небытию. Характеристики же платоновской идеи вытеснялись в область бесстрастного сверх бытия, — стерильное, поверхностное, идеальное могло быть только эффектом: умопомешательство и неограниченное становление из глубин выбиралось на поверхность вещей, эффекты становились формами идей.

Подобно сакральному и нуминозному, ренессансный монстр производит одновременно устрашающее и поразительное впечатление, он уродлив и силен, подчас даже могуществен. Монстры отличаются от демонов своей демонстративной материальностью, при этом оставаясь не совсем живыми существами: главное, что их происхождение имеет некий ущербный, преступный, искусственный характер.

Вико приводит пример, заимствованный из области применения римского права: монстрами, или чудовищами называли тогда детей, рожденных проститутками, поскольку они, будучи рожденными от недостоверного сожителства, обладали как природой людей, так и свойствами животных: «Как в магии воедино сливаются сила самого мага, сила образа и сила духа, так и в монстре соединяются все породившие его свойства и сама его сущность». Вико полагал, что греческие поэты-теологи представляли сам Хаос в образе Орка, бесформенного чудовища, монстра, пожирающего все существующие формы, поскольку собственной он не имеет.

М. Фуко предложил определять саму личность и статус монстра в политико-юридических терминах: монструозность должна стать знаком неприменимости закона по отношению к данному субъекту — она существует там, где нарушение «естественного закона выводит из равновесия право». Монстр — понятие не медицинское, а юридическое, это — нарушение границы и «закона-таблицы», монструозность всегда затрагивает некий запрет, установленный гражданским, религиозным или божественным правом. «Именно через точку столкновения, трения между нарушением закона-таблицы, естественного закона и нарушением закона, установленного Богом или обществом, — эту точку столкновения двух правонарушений, проходит различие уродства и монструозности». В отличие от вполне легального уродства монструозность самим своим появлением подвергает право сомнению, ибо не подразумевает его действия. Право вынуждено в этих случаях сочи-

нять некую казуистику, вынужденно спрашивать о своих собственных основаниях, молчать или сдаваться. Монстр сам является казусом, посредством которого право по необходимости отвечает противоположному беззаконию. Это и нарушение естественного порядка, и юридическая загадка одновременно¹.

Бесконечно делимое бытие как минимум всегда двойственно. Будучи бесстрастным, оно позволяет активному и пассивному меняться местами, поскольку само не является ни тем ни другим (и это особенно характерно для ситуации парадокса): «То что избегая воздействовать на идеи, выбирается на поверхность, на бестелесный предел — представляет теперь всякую возможную идеальность, причем последняя лишается своей казуальной или духовной действительности. Стойки открыли эти поверхностные эффекты». Симулякры перестают обитать в подполье и производят большую часть фантазмов, потаенное становится явным². Предел тогда выполняет опять же двойственную функцию упорядочения и отделения, реализуемую между хаосом и остатками «плеромы», а также между ею и внешним миром. Предел не был задуман в изначальной структуре полноты, но был необходим как принцип упорядочения и сохранения состояния отделенности: появление этой фигуры и стало символом начала всяческого дуализма (Плотин). Закон выходит на поверхность бытия, порывая со своими основаниями. «Подполье» остается влиятельным и могущественным, но уже не связанным с «овеществленными» формами или институтами, которые теперь живут сами по себе. Внешние законы порождаются фантазией и воображением, питаемыми из коллективного бессознательного. И магическое сознание пытается уловить эти влияния, чтобы подчинить их себе.

С точки зрения теологии магия и астрология являются преимущественными сферами демонического и произрастают вне пределов разумного распорядка. Изгнанные из мира четких форм, они действуют уже за границами разумного. Логическому универсуму противопоставлено стихийное царство демонов, где действует маг, укрывшийся среди изменчивых призраков. «Извечные силы тьмы, населяющие небеса ужасными подобиями, вызывались заклинаниями и обрядами, дабы воздействовать на сходные темные силы, исходящие из глубин непроницаемого мира бесформенности». Астрология и геомантия всегда представляли как учение о бессознательном, несущее в себе все разнообразные мифологии, когда-то созданные насильственно погребенным миром. Разрушение представлений о порядке, который вклю-

¹ См.: Фуко М. Ненормальные. СПб., 2004. С. 87–89; Исаев И. А. Власть и закон в контексте иррационального. М., 2006. С. 139–141.

² Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 20–21.

чал человека и простирался между нижним, безобразным, дьявольским и бесконечным и божественным мирами, открывало путь человеку либо вверх, к Богу, либо вниз, в «тьму крошечную, чудовищную и хаотичную». Для упорядоченной иерархии сущностей, для разума все возможности были исчерпаны, а опыт был бессмыслицей, поскольку выпадал из силлогической цепи. Опыт принадлежал царству зла, тому, что изначально было изгнано в бездну, принимавшую всех, кто стал для мира чужим¹.

Философ сказал: «Даже в аду должны быть законы». Нормативистские склонности Ренессанса, выросшего на идеях римского права, побуждали к неблагодарному и безнадежному делу, к перманентному созданию порядка из хаоса, однако магическая рецептура сопротивлялась такой унификации, порождая спонтанные, непрогнозируемые и игровые вариации и реакции. Божественные предписания, интерпретированные ограниченным человеческим сознанием, теряли свой первоначальный смысл. Магические процедуры и нормы оказывались ближе к царству хаоса и тьмы, чем к математическим принципам нового мировоззрения.

Ренессансное мышление по своей сути — алхимическое мышление. Его задача состояла в преображении материи духом и создании нового существа — нового человека. Известный символ Леонардо приложим ко всем произведениям эпохи. Следом за ним идет гомункул Фауста, рождение которого вдохновлено все тем же стремлением к бесконечному. Первослова «воля», «сила», «пространство» стали фаустовскими ощущениями смысла. Этому стилю мышления все законное «кажется ограниченным, застывшим и подчиненным числам. Отсюда возникает страх и благоговение перед тем, что в глубинном смысле означает измерение, счисление, обозначение, формы» (О. Шпенглер). Магия Ренессанса обращалась к числу как возможному ключу магических процедур. Не случайно именно в эту эпоху стали разрабатывать «алхимию нового стиля», семантически соединившуюся с новой научной магией и математической, каббалой, и это способствовало сосредоточенности на числе как ключе к мирозданию. (Агриппа полагал, что единица соответствует Солнцу, «царю звезд», а также присвоена Юпитеру. Двойственность связана с Луной, «светилом души мира», число три посвящено Диане, могущественной «на небе и в аду». Знание шифра наделяло властью над невидимым и позволяло совершать чудеса².)

Центрированное Солнце Коперника естественным образом оказалось в логической связи с «солнечной магией» Фичино, магия стала

¹ Гарэн Э. Указ. соч. С. 337–338.

² См.: Натар А. Мэтры оккультизма. СПб., 2002. С. 75.

помощницей гнозиса, противником же магии выступил эстетствующий гуманизм с его антропоморфизмом и эгалитарностью. (Поль Ювелен интерпретировал магию как «искажение индивидом религиозной власти», в результате чего она оказывалась «направленной к незаконному»). Магия с этой точки зрения основывалась на злоупотреблении правом в виде искажения традиционной коллективной власти отдельным индивидуумом в его личных целях: понятие индивидуального права такое, каким его постепенно сделали философы и юристы, здесь смешивалось с понятием источников магической деятельности такой, какой ее задумали еще колдуны и алхимики. «Религиозность» и магизм конституционного и административного права выявлялись прежде всего при анализе источников таких понятий публичного порядка, как суверенитет, публичная власть, государство, на которых и покоится право¹: все «априорные» нормы создавались преимущественно посредством логических и магических процедур.

Закон обладает магическим действием, преобразуя действительность. Художники Ренессанса сначала создавали каноны и затем следовали им, линейная перспектива априори подменяла собой действительное размещение вещей в пространстве. Они преобразовывали видимый мир, используя для этого оптические расчеты и технику: известно, сколько внимания этим проблемам уделяли да Винчи и Дюрер. Правоведы в свою очередь обрабатывали логически выверенную причинно-следственную связь, подчиняя ей разобщенные факты, выясняли формы мотивации, формировали иерархическую шкалу доказательств и степеней соучастия, шлифовали лексику римского гражданского и судебного права. Однако все эти по внешности рациональные действия побуждались общим по характеру волевым импульсом — креативным и децизионистским по сути — стремлением на основе идеального старого создать совершенно новое, импульсом явно нелогическим и иррациональным, импульсом магическим. (Мишель Фуко подчеркивает: алхимическое знание передается путем тайных или явных правил исполнения процедур — так необходимо делать, так действовать, такие принципы соблюдать, поэтому алхимия по сути образует «свод правовых правил и процедур».)² Профессор-правовед XVII в. К. Томазиус писал, что «толкователи гражданского права прежде были заражены церковными учениями, среди которых учение о договоре с дьяволом занимало не последнее место, а знатоки канонического права отстаивали это учение»: под их воздействием светские правоведы и восприняли эту доктрину. Но «всеобщее учение

¹ Цит. по: *Гурвич Г. Д.* Магия и право // *Философия и социология права.* СПб., 2004. С. 525–526.

² *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. М., 2005. Ч. 2. С. 99.

о преступлениях магии» не было непосредственно выведено из кодекса Юстиниана, но лишь было вписано в него толкователями. Много способствовал этому процессу и «Молот ведьм», которому была предпослана специальная папская булла «о мечах»: это мнение было выражено не столько в законах, сколько поддержано всеобщим мнением и неписанными законами, формируя тем самым самое широкое юридическое понятие «магии» (подобная ситуация имела место и в каролингском уголовном праве, и в саксонском законодательстве; многочисленные ссылки на авторитет Бл. Августина делали «Молот ведьм» почти каноническим документом).

В манифесте розенкрейцеров (1614) говорилось: «В нашей божественно открытой системе... много теологии и медицины, но мало юриспруденции». Скрываемые политические устремления ордена (не столь сильно выраженные, как у иллюминатов) все же оказались достаточно явными для их противников. Заявление о том, что «мы реформируем правительства Европы и устроим их в соответствии с системой практической философии» и что «господство ложной теологии будет преодолено», оказалось достаточным для начала атаки на розенкрейцеров как со стороны церкви, так и государства. Опасность оккультизма виделась в порождении организационных форм и практической деятельности магов. Сатана овладевает их душевными силами, порождая безумство, нарушающее и выходящее за пределы как божественных, так и человеческих законов. И именно юриспруденция была призвана очертить необходимые границы дозволенного и нормального. Нормальное не должно быть тайным: тайна, как и чудо, — это прерогатива Бога. Внешние, человеческие законы должны были упорядочивать те «смутные выбросы» подземных энергий, которые появлялись в виде тайных ритуалов, формул, знаков и символов. Магия становилась прежде всего сферой воздействия уголовного права.

И Роберт Бертон (близкий Ф. Бэкону и розенкрейцерам) в «Анатомии меланхолии», и «творец идеи суверенитета» Жан Боден в своей «Демонологии» главную причину умопомешательства видели в воздействии злых сил демонов, Кристиан Томазиус, в основном соглашаясь с ними, отрицал только действительность факта заключения договоров между дьяволом и магами¹. Самым важным методом «сцепления» с демоническим было воображение — этим способом было возможно низвести демонов в нижний мир, используя для этого специальные знаки, символы и заклинания. В «Городе Солнца» Кампанеллы на стенах главного храма были представлены различные математические фигуры, описания ритуалов и законов разных областей Земли. Цель организации Города — гармония со звездами, поэто-

¹ Томазиус К. О преступлениях магии // Герметизм. Магия и натурфилософия в европейской культуре XIII—XVIII вв. М., 1999. С. 448, 411—412.

му им постоянно управляют магические законы. Кампанелла писал: «Истинный закон есть закон христианский, и когда будут искоренены злоупотребления им, он станет править миром»: казалось, что магическую реформу вполне можно было провести в рамках традиционного католицизма¹.

6. «Корабль уплывает...»: безумие и исключение как политическая реальность

В XV в. две сферы — сфера неба и сфера преисподней — вели борьбу за землю: каждая стремилась уподобить себе сам образ земли. Сфера ада, как кажется, охватывала даже сферу Рая, создавая свою демоническую пародию Рая в виде «рая похоти» или «сада наслаждений» (у Босха), который представлялся сходной, но «низшей формой Рая», наряду с Раем небесным и земным: уже здесь намечается сближение и отождествление адского мира и мира безумия². Странный ренессансный символ, ставший популярным в это время, — «корабль дураков» — указывал одновременно как на принцип изоляции, так и на состояние переходности, на то пограничное состояние, в котором оказывался социальный изгой; он помещался как бы внутри для внешнего мира и вовне — для мира внутреннего. Странная связь помешательства и веры, которая прослеживалась в сфере воображаемого, надолго свяжет эти символы воедино. (У мистиков XV в. эта связь затем трансформируется в экзистенциалистскую идею «души-челнока», заброшенного в бескрайнее море — космос. Сама морская безбрежность становится причиной того, что мореплаватели, хотя бы они того или нет, служат дьяволу и теряют веру в Бога: «водное» начало в человеке порождало хаос, сумрачный беспорядок, противостоящий светозарному и устойчивому разуму)³.

По замечанию Рене Генона, из символов, связанных с двуликим Янусом устойчивым дуализмом миров и властей, папство заимствовало не только «ключи», но и «ладью», ставшую важным символом церкви. Именно римский характер папства может объяснить необходимость заимствования этого символа. «Символ-плавание представляет собой завоевание “великого мира”, который проявляется в форме Рая земного и Рая небесного». В интерпретации Данте «ладья св. Петра» должна была перевести человечество в Рай небесный, а задача императора — соответственно привести человечество к Раю земному, задача тех, кто

¹ См.: *Иейтс Ф.* Джордано Бруно... С. 312–331.

² См.: *Зедельмайер Х.* Указ. соч. С. 382.

³ *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 30–34.

правит на земле — достижение мира; Рай — это сакральный «остров»¹: профанирующая эту идею утопия также чаще всего размещала свой собственный «рай» на острове. (В «Утопии» Т. Мора все обращенные жители земного Рая, утопийцы являются по сути христианскими герметиками, и Бруно верил в возможность провести свои реформы и в создание идеального государства преимущественно с помощью магии. Он полагал возможным создать город Солнца, предварительно нарисовав некий прообраз, развитый уже Кампанеллой, город с астральной религией и культом Солнца. Солнце здесь видимый бог и магическая истина, правда, для Бруно — это не ортодоксальная католическая или протестантская истина, но истина именно магическая. Идея подкреплялась важным метафизическим представлением о бесконечности, воспринятой Бруно у Николая Кузанского².)

Достичь стабильного положения на острове можно было, лишь преодолев бурную стихию и море жизни. Символика моря и корабля предполагала наличие функции управления, будь то пастырское духовное владычество или суверенная мирская власть. «Управление государственным кораблем», которое осуществляет «великий кормчий», стало широко употребляемой метафорой достаточно давно. Одиссей и Эней были архетипичными героями, покорившими море, чтобы обрести власть на земле. Власть над морем («таласократия») требует приказа: в конституции афинян говорилось о «народе, который вращает кораблями». По отношению к любому номосу — закону море всегда остается мятежным элементом. Но жизнь на море прослеживается особенная тенденция — движение вовне, за пределы самого себя: «Европейская участь — господствовать на море. Грандиозная имперская трансляция обыгрывает отношения силы и моря, моря и войны». Поскольку у моря нет границ — морское владычество становится единственно постижимым³.

Два апокалиптических видения — тысячелетнее царство и Судный день — имели разную значимость: первое воспринималось с оптимизмом, поскольку обещало долгий период спокойствия, второе было окрашено в более мрачные тона. Апокалиптический страх, неоднократно поражавший Европу, усилился снова во второй половине XIV в. Более поздний кальвинизм довел до предела этот страх ожидания. Именно в этой ситуации (конец XV в.) «корабль дураков» с безумцами на борту отправляется без карты и компаса искать страну счастья. (При этом уже заранее было известно, что все его пассажиры найдут свой

¹ Генон Р. Духовное владычество и мирская власть // Волшебная гора. VII. С. 194–196.

² См.: Иейтс Ф. Джордано Бруно... С. 219–220.

³ См.: Каччари М. Геофилософия Европы. М., 2004. С. 60–70.

конец в морской пучине.) В «Заключениях безумцев» Мюрнера эта же тема развивается уже с морализаторским подтекстом: нельзя впадать в искушение поисков земного рая, которому поддаются грешники: «Мир безумия уже по самой своей природе перевернут, это мир зла», все его заветы — только забавы бесовские, и безумец — добыча Сатаны, забавы — это ниспровержение морали и отсутствие гармонии. Этот мотив прозвучит и в «Молоте ведьм»¹.

Афины, Карфаген, Венеция оставались геополитическими символами морского господства. Венецианский ритуал «обручения с морем» эстетически подчеркивал факт господства над стихией властителей республики. Но важнейшим политическим мифом долгое время оставалась картина борьбы морского чудовища Левиафана с большим сухопутным зверем Бегемотом (в комментарии К. Шмитта Левиафан в интерпретации каббалистов есть ипостась живучих языческих сил, образ, преисполненный глубокой неприязни и оппозиции к государству. Ошибка Гоббса, замечает Шмитт, заключалась в принятии именно этой метафоры за образ государства). Безумная стихия моря насыщена мощью и властным могуществом, которым управляет слепой рок, и Одиссей почувствовал на себе всю его силу. Но люди все равно тянутся к морю и стремятся победить его. Они ищут в море и за морем новых миров, и эпоха великих открытий XV–XVI вв. придает этим поискам дополнительный стимул. Море становится преградой на путях этого поиска, и между «морем» и «землей» как двумя глобальными геополитическими реальностями надолго возникнет напряженность. Левиафан станет врагом Европы, использующим ее слабость и разобщенность. (В Новое время символ корабля приобретает новый особый смысл, уже преимущественно связанный с изолированностью, неопределенностью и стихией: он становится локализованной территорией отверженных. Но чувство изолированности и неприкасаемости странным образом начинает подпитывать другую идею — идею суверенитета власти. Независимость и отверженность становятся почти синонимичными. Рождающиеся в Европе национальные государства хотят закрыться (Фихте позже нарисует новую политико-правовую утопию «закрытого торгового государства») и ощутить себя национально независимыми. «Наука — священна», эта новая идея категорически противостоит имперской традиции. Дух нации побуждает к войне всех против всех. Вместо унифицирующей силы империи теперь думают о балансе сил и равновесии между равноправными субъектами: рождается международное право).

Власть столь же неприкасаемая (потому что сакральна), как и самый последний изгой (потому что отвержен), оба находятся за преде-

¹ См.: *Дезолоу III. Ужасы Запада*. М., 1994. С. 209–210.

лами правопорядка и стоят соответственно выше и ниже всякого закона. «Табу» относится не только к священному, но и к проклятому. (У В. Вундта в «Психологии народов» категория табу указывало на неразличимость священного и нечистого и обозначалось как «священный ужас»; Рудольф Отто сделал определение сакрального синонимом темного и неопределенного.)

Священный статус сообщал процедурам сакрализации характер двойного исключения, оправдывая характер насилия как необходимость для его осуществления. (Преступник, посвященный богам подземного мира, воспринимался как нечто «священное».) «Оставаясь за пределами любых установленных форм божественного и человеческого правосудия, исключение открывало особую область человеческого действия — по своей сути не сакрального и не профанного. Эта пограничная область основывалась на исключении, это — уже сфера суверенного решения, которое в ситуации «чрезвычайного положения» приостанавливает действие закона и восстанавливает человеческую жизнь («голую жизнь») в ее изначальной форме. Структура такой суверенной власти предполагает, что по-настоящему закон только применяется в «чрезвычайном положении», исключая, изымая конкретный случай из области своего действия¹.

Жан Боден в «Демонологии» пояснял, что Бог насыляет чуму, войны и голод посредством злых духов и колдунов. Сатана имеет силу превращать вещи и явления потому, что ею наделил его Бог. В «Молоте ведьм» со ссылкой на Августина говорится о дозволенности греха, поскольку Бог оставляет за собой право кары того, чтобы «совершать отмщение за зло и упредить красоту мироздания». Тема отмщения будет ведущей во всех трагедиях XVII в., будучи инспирированной идеей могущества, независимо от того, принадлежит ли оно Богу или Сатане. Сама же идея суверенитета рождается из представления о могуществе и власти, независимых от каких-либо земных факторов и обстоятельств, поэтому Боден легко переходил от проблемы магии к проблеме суверенитета и абсолютной власти. В своей известной максиме он выразил связь вечной природы политической власти с ее заведомо абсолютным характером: личность суверена священна и неприкосновенна (что парадоксальным образом и сближает ее, по мнению Агамбена, с изолированной от мира личностью отверженного человека).

Пограничное положение отверженного в мифологической трактовке приближало его к образу «человека-волка», оборотня. Сфера неразличимости между животным и человеком, исключением и включением (оборотень — не зверь и не человек) давала Гоббсу основание сформулировать его пресловутый принцип «человек человеку волк»,

¹ Агамбен Д. Homo sacer: суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 106–107.

нарисованная им картина «естественного состояния», стала представлять исключение, границу, общество, конституирующее не столько войну всех против всех, сколько положение, при котором всякий становится для другого «отверженным», т. е. своеобразную ситуацию «чрезвычайного положения». Для Гоббса подлинное содержание политики заключалось преимущественно не в добровольном соглашении граждан о мире, а в легальном сохранении за сувереном безграничного права делать все что ему угодно; это право было оставлено ему почти что в таком же виде, как оно некогда существовало в естественном состоянии¹.

Европа была обязана Риму как заимствованной у него идеей государства, способного во имя государственного интереса творить любое насилие, так и проникновением духа спиритизма. «Рациональная юриспруденция» конца Средних веков оказалась родной сестрой «рациональной теологии» и вместе с ней обрушилась на темные силы — ведьм и колдунов. Католические авторы при этом подчеркивали, что мир обязан появлению веры в ведьм не столько теологии, сколько юристам. И Гоббс, подобно Ж. Бодену, серьезное внимание уделял юридическому аспекту демонологии: люди опасаются демонов как существ, обладающих неведомой и неограниченной властью делать добро или причинять зло, и тем самым дают «возможность правителям языческих государств регулировать этот страх установлением демонологии в целях достижения общественного мира и необходимого для этого повиновения подданных». Одни демоны представляются добрыми, другие — злыми; первые побуждают подданных к соблюдению законов, вторые удерживают их от нарушения законов². Угроза «естественного состояния», возврата к нему представлялась вполне реальной, а саму власть правителя Гоббс специально рисовал более грозной и реальной, чем она могла быть в действительности: ведь воображаемое всегда страшнее реальности, страх же должен быть искусно и искусственно создан. Поскольку в «естественном состоянии» не существовало искусственно сформированных политических и правовых структур, страх работал там против своего назначения; «за неимением авторитета правителя в определении и осуществлении правил порядка», за неимением уверенности в добрых намерениях окружающих индивид в этом состоянии вынужден был занимать агрессивную позицию: «Человек человеку — волк»³. (Ж. Дюмезиль полагал, что полумифические «берсерки» культа Одина — это молодежь, вносящая в общественную жизнь элементы стихийности, фантазии и буйства. Другим

¹ Агамбен Д. Указ. соч. С. 139.

² Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 448.

³ См.: Робин К. Страх. История политической идеи. М., 2007. С. 58.

иррациональным компонентом политики в раннем Средневековье было «войско мертвецов», или «дикая охота». «Такие элементы, как экстаз, способность превращаться в животных, связь с воинством мертвых – все они ведут к божеству войны, последователями которого оказываются берсерки, – к Одину»¹.)

В древних сатурналиях и в ренессансном карнавале имели место схожие приостановка и переворачивание нормальной социальной и правовой иерархии и перевоплощение людей в животных: праздники этого рода учреждали аномию, разрушающую и на время переворачивающую нормальный социальный порядок. Безудержная аномия обнаруживала пародийную связь с ситуацией «чрезвычайного положения» как зоной неразличимости аномии и правопорядка. Закон применялся к хаосу и к жизни, создавая основополагающую фикцию, которая, сопрягая норму и аномалию, закон и чрезвычайное положение, гарантировала прочность связи между правом и жизнью. Озверение и демонизация шли в Ренессансе рука об руку. Уже Альберти увидел в человеке не связующее миры звено, а «бич мира», и в нем выразилась вся нелепость и безумие жизни. Ничтожность и безумие человека вырисовывались на фоне всеобщей нелепости и убожества; живые и мертвые, бессмертные и смертные, земля и небо – все вместе вовлечены в нечто вроде причудливого танца или «пляски смерти». Трактаты Альберти «О зодчестве» и «Момо» в своей жесткой рассудочности противостоят разгулу сумасшедшей фантазии, не признающей для себя никаких границ. Повсюду бессмысленная борьба темных сил, бесцельных форм и случайных событий. Разуму и добродетели нет места ни на земле, ни на небе, поскольку везде свирепствуют злоба и безумие. Единственный выход можно найти в воображении и призрачной свободе мертвых: Альберти, разрушив дорогой для гуманистов образ человека-творца и посредника вселенной, мирового поприща, обесмыслил само земное поприще, дав аналогию странствования. Потустороннее здесь как бы оказывается в границах поюстороннего; его пределы – страх и надежда.

На человеческую свободу, с одной стороны, посягает «фортуна», а с другой – необходимость: «Здесь понуждает фортуна, беснуясь свирепо, там решительно противодействует развитие и поворот событий». В этом абсурдном и злобном мире, безумном и жестоком есть только одно спасение – бегство в мир мертвых, когда спадают личины и безумие разоблачается. Политическая тема связывается здесь с общей проблемой человеческого состояния: «все власти предержавшие на этой земле – гнусные существа», да и сам человек – волк, властитель же – «особенно лютый волк».

¹ См.: Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы. М., 2004. С. 254–255.

Бруно, разрабатывая модель своей метафизической реформы, связывал свою идею с традиционным мифологическим образом — магией Цирцеи («Тени идей»), превращающей людей в зверей и тем самым делающей их менее вредоносными. У Бруно сама Цирцея воплощает злые чары (исторический образец для этого уже имелся — это религиозные войны во Франции, ведущие к озверению)¹. Темные стихийные силы вырываются наружу, взламывая все рационально выстроенные концепции и институты. Вся история — только война властей, и эту войну может остановить только другая власть, основанная на разуме и вере.

Маг и астролог размышлял о грезах и видениях, животных порывах и страстях тела, о скорби и смерти, находя странную связь между чудесами и чудовищами, между святостью и глупостью. Но в итоге он сам был одержим злом: «Так соскальзывает в непроницаемое царство сокрытого вся живая природа, земные чудеса, затем священные символы...» Небесная сфера, населенная духами, становится для ренессансного мага уже не природой, угнетающей человека, но расширением самого человека, одушевляющим звезды и небесные дома. Вместо небесной механики снова приходит мифология, вместо расчетов — приказания и заклинания, литургия и риторика. Не числа, пропорции и меры, но игра наличного бытия, где пророками становятся «брат Солнце», «сестра Луна», «брат Волк» и «сестра Вода»². (Авторы-доминиканцы в «Молоте ведьм» вполне допускали реальное превращение ведьм с помощью демонов в разного рода зверей; колдовство — это не только игра воображения, но и действительность, совершаемая с Божьего поущения.)

В Афинах некогда был учрежден даже специальный суд для животных и неодушевленных предметов, причинивших людям смерть или увечье. На суде председательствовал один из архонтов («царь Аттики»). «Преступные предметы» изгонялись за пределы племенных территорий. (Платон предлагал включить законы против животных и неодушевленных предметов в число законов своего идеального государства.) В эпоху Средневековья подобные процессы проводились даже церковными судами, в Европе они продолжали действовать вплоть до середины XVIII в.³

Животные рассматривались как одушевленные существа, осознающие свою вину и обязанные за нее отвечать. Над ними проводилось формальное следствие и выносился приговор. Им предоставлялись законные гарантии, они защищались не только светскими, но и ду-

¹ См.: *Иейтс Ф.* Джордано Бруно. С. 204–205.

² *Гарэн Э.* Указ соч. С. 340–341.

³ *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1987. С. 432–452.

ховными законами. Пантеистическое антропоморфное воззрение на природу делало животных почти полноправными субъектами права, которые могли пользоваться помощью представителей и защитников в суде¹. Все божи твари одинаково отвечают перед Создателем как перед своим судьей.

Ренессансный критицизм в его снобистской форме отодвигал этого судью на задний план; позже деизм вообще ограничится одноразовым включением Бога в процесс мироздания; натурализм же все более заменял собой моральность, и трагичное мироощущение, свойственное Средневековью, замещалось какими-то фарсовыми, неоправданно оптимистическими инсценировками: мир может быть всем чем угодно — театром, рынком, зверинцем, но уже не «мировой пещерой». (Как заметил Мишель Фуко, образы космического видения и попытки нравственной рефлексии, элемент трагического и элемент критический в этот момент станут расходиться все больше и больше. С одной стороны, погружение во тьму мироздания, угроза звериного начала и конца света; с другой — поверхностный обзор человеческих недостатков.) Фантазмы и угрозы, уготовленный миру тайный удел — та самая область, где безумие изначально наделено всемогуществом откровения: над всем царит образ чистого разрушения, мир и его реалии растворяются в едином фантастическом образе.

На другой стороне — через Эразма и Бранта безумие осваивается дискурсом, здесь оно бессильно против истины и природы; оно исчезает, едва обнажается главное — жизнь и смерть, справедливость и истина. Однако трагический опыт безумия не исчезает совсем, он продолжает таиться в темных глубинах мысли (Антонен Арто говорил: Возрождение порвало с той реальностью, чьи законы были сверхчеловеческими, но зато естественными, возрожденческий гуманизм не возвеличил, но лишь умалил человека)². (Х. С. Чемберлен введет в оборот термин «белокурая бестия». Для европейца это слово символизирует некую первобытную, близкую к природе силу. Звериная природа приобретает здесь позитивное и футуристическое значение.)

Дж. Вико подчеркивал, что определение монстра или «недочеловека» могло иметь только юридический характер, — собранная на «корабле дураков» компания в целом и каждый из ее членов в отдельности также приобретали свой особый правовой статус. Собранные на борту персонажи были не просто людьми, они были статусами с определенными обязанностями и прерогативами. Подчеркнутая никчемность, пороки и некомпетентность участников плавания коррелировали с их

¹ См.: Канторвич Я. А. Процессы против животных в Средние века. М., 2010. С. 5–7.

² Фуко М. История безумия. С. 47–49.

рационально очерченными функциями. Корабль безумных в качестве символа отражал действительную социально-политическую ситуацию. Безумие стало общим политическим симптомом эпохи (достаточно вспомнить события религиозных войн и деятельность инквизиции). Ирония беспредельного переходит в ужас, а наметившееся было восхождение от хаоса к форме вновь ввергается в хаос: Леонардо переводит эти навязчивые образы в мрачное ощущение гибнущего мира, человеческого существа, находящегося в бессознательном состоянии, и порядка, который исчезает.

Превращаясь в грех и зло, безумие пробуждает закон; и безумцы наравне с людьми, захваченными демонами или вступающими с ними в соглашение, подлежат осуждению и отчуждению. Прежде всего они враги порядка, а поэтому должны быть устранены из общества. Культ разума несовместим с его отсутствием; с этой позиции ведут свою критику Эразм, Брант и кальвинисты, категорически исключая безумцев из круга спасаемых. Закон отправляет безумие в сферу «тени», туда же отправляются и преступники. Это — зона неприкасаемости и исключения из правил. Широко применяемым видом наказания становится тюрьма, изоляция преступника от мира и света. Аналогом этой формы «исключения и изгнания» из жизни станет лечебница для умалишенных. Эти миры располагаются за пределами нормального и нормативно урегулированного общежития. Это — пространство чрезвычайного, всего, что не укладывается в нормы. В реальных условиях войн, чумы и голода это пространство все расширяется («всадники Апокалипсиса» у Дюрера скачут в неизмеримом пространстве мира, а «безумная Марта» у Брейгеля собирает вокруг себя весь окружающий и уже не менее безумный мир), захватывая в плен европейский разум. Безумие становится частью политической реальности, так же как и озверение. Тридцатилетняя война превратила даже религиозные мотивы и убеждения в жуткие животные инстинкты и зверства.

В XV в. тема безумия все еще совпадает с темой личностного отношения к смерти, но на исходе столетия всеобщая мировая тревога вдруг резко меняет свою направленность: «на смену смерти с ее серьезностью приходит насмешница-глупость. Открыв ту роковую неизбежность, с которой человек обращается в ничто, западный мир перешел к презрительному созерцанию того ничтожества, какое представляет собой существование человека». Небытие в смерти отныне — ничто, потому что смерть и так уже всюду, потому что жизнь оказывается всего лишь тщеславным самообманом. К смерти привыкли как к неотъемлемой части жизни.

Появление безумия на горизонте ренессансной культуры повело к распаду всей готической символики; мир готики с его четко артикулированными духовными значениями начинает как бы затуманиваться,

и из этого «тумана возникают фигуры, чей смысл нельзя воплотить иначе, нежели в различных видах помешательства». Восприятие уже не в силах ухватить сам образ, между знанием, его одушевляющим, и формой, его облекающей, образуется пропасть. Образ оказывается перегруженным дополнительными смыслами, между которыми просачиваются греза, бессмыслица, неразумие. Фигуры, символы легко превращаются в силуэты из кошмарного сна¹: стиснутый множественностью смыслов, мир образов освобождается от упорядоченности форм.

Но нет безумия безотносительно разуму, сама истина разума заключается в том, чтобы хотя бы на миг приоткрыть безумие, которое сам он отрицает, и в свою очередь, раствориться в нем. Пучина первоосновного безумия — это и есть ничто. В XVI в. «безумие перестало быть глухой силой, взрывающей мир изнутри и притягательной в своей фантастичности», перестало являть собой картину борьбы «знания и запрета». Оно оказалось вовлеченным в бесконечное круговое движение и неотделимым от разума, личности, «абсолютного бытия в ночном мраке мироздания: оно уже существует лишь в соотношении с разумом, и соотносённость эта одновременно и гибельна, и спасительна для них обоих». Истина безумия заключена в том, чтобы, пребывая внутри разума, стать одним из его ликов, одной из его неотъемлемых сил, благодаря которой он обретает еще большую уверенность в себе; это «мудрое безумие», которое придает разуму оттенок иронии, снисходительности, открытости и тайного знания, не позволяющего ввести себя в обман². Таковы уже игры эпохи барокко.

И предрасположенность к меланхолии, доставшаяся барокко в наследство от Ренессанса, выражала ту же мрачную тенденцию: «Гармоническим образом располагаются вокруг нее философские размышления и политические убеждения, лежащие в основе представления об истории в виде драмы», и монарх являет собой особый образ меланхоличности, ведь «ничто не преподает с такой остротой бренность всякого тварного создания, как то, что даже он подлежит ее власти». В средневековой кодификации синдромов меланхолия выступала как «завистливое, мрачное, алчное, скупое, вероломное и трусливое» состояние духа, самый презренный комплекс³: здесь трагическое относилось к демоническому как парадокс к двусмысленности.

Существование демонов и темных сил обеспечивало двусмысленность всей жизни. Войны и политические акции начинались, будучи инспирированными этими силами, но отнюдь не разумом, «сон разу-

¹ См.: Фуко М. История безумия. С. 36–39.

² Там же. С. 52–54.

³ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 147.

ма порождает демонов». Демон водит рукой законодателя, записывающего дурной закон. Злые силы движут «лжепапой» и князьями-разбойниками, демоны возглавляют крестьянские бунты и городские восстания. Закон раздваивается, он звучит, но не действует, он предписывает добро, но совершает зло. Наказания и кары, предназначенные для исправления зла, ведут только к его разрастанию. (В. Беньямин в эссе о Кафке замечает: «Разоблачению мифически-юридического насилия со стороны чистого насилия в качестве остатка соответствует таинственный образ права, которое больше не применяется, но лишь изучается» (М. Фуко также говорил о «новом праве», свободном от любой дисциплины и от любых отношений с суверенной властью). Неприменяемое, но лишь изучаемое право — это не справедливость или правосудие, но лишь врата к ним: «Персонажи Кафки... имеют отношение к этой призрачной фигуре права в чрезвычайноном положении и стремятся, каждый следуя своей ситуации, «изучать его» и деактивировать его, «играть с ним».)

И средневековая, и ренессансная политическая и правовая «двумирность» формировались под воздействием сильного игрового элемента. (С известным преувеличением М. М. Бахтин отождествлял наиболее существенные проявления этой культуры с состоянием какого-то «вселенского карнавала» и традициями сатурналий, когда «игра на время становится самой жизнью».) В условиях карнавала происходило временное освобождение от господствующей правды и иерархического строя, карнавал был по сути враждебен всякому «увекочиванию и завершению». Подобное мироощущение было враждебным всему готовому и завершённому, всяческим претензиям на незыблемость и вечность, требовало «играющих и зыбких форм» для своего выражения. Оно провозглашало «веселую относительность». Во всяком случае для ренессансного гротескного реализма стало характерным снижение, т. е. перевод всего высокого и духовного, идеально-отвлеченного в материально-телесный план, в план «земли и тела». «Верх и низ» получали здесь абсолютное и строго топографическое значение: «верх» — это небо, «низ» — это земля; при этом земля — поглощающее начало и одновременно начало порождающее.

Гротеск выразил явление в состоянии его изменения и незавершенной метаморфозы, он выражал вечную негативность бытия. Поэтому и мотив безумия оказался весьма характерным для гротеска, поскольку позволял взглянуть на мир «другими глазами, незамутненными общепринятыми представлениями и оценками». В ренессансном сознании такой гротеск — «праздник безумия» (Бахтин); в барочном и романтическом («контрреформационном») гротеске безумие приобретает уже иной, мрачный, трагический оттенок. (Противопоставление видимости и сущности и отказ от любой системы координат сопровож-

ждают все изложение романтического манифеста «Ночные бдения Бонавентуры»). В романтическом (барочном) гротеске маска всегда что-то скрывает, утаивает, обманывает. Ренессансная же маска связана с легкомысленной радостью смен и перевоплощений, с веселым отрицанием тождества и нарушением естественных границ. За романтической маской часто скрывались пустота и «ничто»: представление о грубой нечеловеческой силе, управляющей людьми и превращающей их в марионетки (можно вспомнить платоновский миф о людях-куклах), перерастает здесь в гротескный мотив метафизической трагедии куклы¹. («Персона» в римском праве была идентична понятию маски. Довольно скоро это понятие стало обозначать человека, олицетворяющего какое-нибудь сословие или статус. Оно применялось ко всем мнимым личностям («морально-юридическим» субъектам или корпорациям) и наконец стало предикатором человеческой личности вообще. «Именно начиная с понятия единого сложилось понятие личности... относительно субстанции и формы, тела и души, сознания и действий»².)

Но безумие было притягательно уже тем, что открывало не только темные глубины человеческой природы, но и некое знание. Все нелепые образы безумия на самом деле являлись элементами некоего труднодостижимого и скрытого знания. Но поскольку это знание запретно, оно, конечно же, являлось «предвестием царства сатаны и конца света, высокого блаженства и последней кары, всевластия на земле и низвержения в преисподнюю». Конец перестает быть «переходом к вечной жизни, это — только нашествие ночной тьмы, поглощающей древний разум этого мира». Предавшись безумию, человек наталкивается на правящую миром мрачную необходимость, осознает всю безысходность бытия. И «похвала глупости», и рассуждения об «ученом незнании» выражали предчувствие, рожденное наступлением стихийных непредсказуемых сил, овладевающих миром. Непрерывные войны и чума затрудняли предвидение будущего. Познав свое экзистенциальное одиночество, человек стал по-другому смотреть на жизнь, политику, закон. Апокалипсические образы и мотивы стали вновь заполнять его сознание, но трансцендентная сила, прежде защищавшая его и дававшая надежду, теперь почти исчезла, связь с ней была прервана.

Эпоха Возрождения сделала все это множество образов выражением своих смутных предчувствий, ощущения, что мир полон загадок и опасностей. И тогда «безумие оставляет свое скромное место и выдвигается вперед. Царство глупости имеет уже мало общего с тем

¹ *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1995. С. 12–13, 46–47, 49.

² *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 2011. С. 348.

всевластием мрака, которое связывало это царство с великими трагическими силами, правящими миром». Безумие подвергалось изоляции, глупость — просвещению. Пропедевтический и воспитательный мотивы уже зазвучали в действиях политиков, просвещенных тиранов и воспитателей-законодателей. Поучительные законы рассчитаны на человека, который способен понять предлагаемую ими истину, сегодня одну, завтра — другую. Проповеди превращаются в политические программы и научно-популярные лекции. Но глупость все еще безгранична в этом мире. Глупость господствует над всем, что есть в мире легкого, веселого и не требующего усилий. Она соотносится не столько с подземными, тайными формами мирового бытия, сколько с человеком, его слабостями и заблуждениями. (У Эразма не остается ничего от тех проявлений космического мрака, какие усматривал в безумии Босх.) И символом безумной глупости вновь становится зеркало, где не отражается ничего реального, но в котором человек, созерцая самого себя, может увидеть тайную мечту, пробужденную его сомнением. Глупость полноправно принадлежит к миру нравственных категорий, и зло — уже не возмездие и не конец времен, а всего лишь проступок или моральный изъяс; глупость имеет дело не с истиной и мирозданием, а с человеком и истиной, заложенной и постигнутой в нем самом¹. Не подземный кошмар, но лишь заблуждение ума видит Ренессанс в безумии, провозгласив «похвалу глупости».

7. Государственный интерес и чрезвычайное положение: диктатура как искусство управления

Наши предки, утверждал Анри Бергсон, были гораздо меньше колдунами, чем нецивилизованные люди сегодняшнего дня. Сдерживаемая наукой склонность к магии сохраняется и ждет своего часа. Стоит вниманию к науке на момент отвлечься, как тотчас же в наше цивилизованное общество врывается магия, «подобно тому, как желание, подавляемое накануне, пользуется даже глубоким сном, чтобы удовлетвориться в сновидении».

Нет особых оснований выводить религию из магии; они просто современницы. Еще до возникновения анимистской, естественной философии, одушевляющей весь окружающий человека мир, людям было свойственно представление о некоей безличной силе, разлитой в целом, а их вера в духов, индивидуализированных и специфичных, пришла несколько позднее. Вещи и события стали наделяться намерениями и волей. По отношению к человеку эти силы проявляют определенное внимание, доброе или злое; соответственно и он вы-

¹ Фуко М. История безумия. С. 43–45.

страивает свое собственное отношение, обращенное к ним. Рождается убеждение сугубо жизненного порядка, порождающее веру в индивидуализированных духов и в идею безличной сущности. «Намерение, присутствие которого воля ощущает, она использует всеми средствами, либо беря его физически действенную сторону, даже преувеличивая свое представление о его материальности и стремясь тогда овладеть им силой, либо подходя к нему с моральной стороны, толкая его, наоборот, в направлении личности, чтобы привлечь его на свою сторону молитвой»¹.

Управлять можно либо посредством устойчивых, но динамичных институтов, либо методом «ручного управления», используя искусство управляющего и применительно к постоянно изменяющейся ситуации. (У Шмитта суверен отождествляется с Богом и занимает в государстве место, аналогичное тому, какое полагается в мире Богу, у Бенямина суверен включен в тварный мир, он — владыка смертных созданий, однако сам остается таким созданием). Подобным образом и правовые представления сосредотачиваются либо на фигуре действующего в правовом пространстве субъекта в виде набора соответствующих прав и обязанностей, формируя сферу субъективного права, либо в умозрительном пространстве объективного права, где закон существует подобно «мане», материализованной форме первоначальной веры. Субъективная воля в состоянии трансформировать только отношения межсубъектного порядка, тогда как объективное право приобретает черты некоей трансцендентности, силы, действующей повсюду и всегда. «Правовая мана» разливается в мире, повсюду оставляя свои знаки — табу, запреты и предписания. Философский пантеизм представляется наиболее близкой формой сознания как объективно-правовой интерпретации, так и архаическому антропоморфизму.

Психоаналитики замечают: наиболее отдаленно от прямого влияния бессознательного располагается право, предоставляющее наименьшие возможности и место удовлетворению страстей, поскольку в его собственной основе лежит строгая логическая целесообразность. В своей чистой форме право отказывается от влияния на чувства членов общины, поэтому его формула гласит: не «ты должен» этике, а произносит трезвое «если ты сделаешь то-то и то-то, то сообщество причинит тебе определенное зло». Тем самым право приближается, скорее, к табу, чем к этике, с той лишь разницей, что табу грозит неопределенным злом с неопределенной стороны: и здесь видится ближайший переход от табу к закону².

¹ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 186, 191.

² См.: Ранк О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 143.

«Утрата середины» (Х. Зедельмайер) или духовного центра меняет представление о законе как о форме: он раздваивается на «внешний» и «внутренний». Этот второй все глубже погружается в недра прошлого и в подсознание. Внешний же приобретает окончательно инструментальный характер. Станным образом правовая политика превращается из искусства создавать законы в искусство их приостанавливать и отменять. Мир Нового времени становился миром «чрезвычайного положения». Создавать государство — «произведение искусства» можно было волевым путем, посредством принятия решения, используя искусство управления, «царское искусство» Платона. Правомочие прекратить действие закона оказывается отличительным признаком суверенитета. Суверен стоит вне нормально действующего правопорядка и все же присутствует в нем и принадлежит ему. Правопорядок, подобно любому порядку, покоится на решении, а не на норме: «решение об исключении есть именно решение в высшем смысле» (К. Шмитт).

Ренессансный пантеизм как представление ложился в основу современной теории так называемой «распыленной власти», являющей собой систему точечных центров или сеть, и отрицающей наличие единственного и высшего центра системы (Бурдьё, Хант и др.). Как представляется, плюрализм сил и позиций зеркально отражал геополитическую ситуацию эпохи. Соответственно внимание к непрерывно рождающемуся множеству законов, источник которых уже не был определен традицией, а только произволом властителей и законодателей, отвлекалось от главного трансцендентного центра: за пантеизмом неотвратимо следовал атеизм.

Главным конструктором «искусственного государства», конечно же, была власть. У конструктора имелся некий общий план. Он содержал в себе все возможные средства и предполагал вырабатывать инструкции — законы. Высший божественный план — это только образец, художник же амбициозно стремится заменить Творца (Микеланджело так и говорил об этом). Жан Боден изображал суверена-«художника» «маленьким богом», Гоббс рисовал своего Левиафана как «земного бога», Макиавелли категорически разделял сферы компетенции божественного и политического. Власть той эпохи становилась абсолютной не за счет ее соединения с религиозной властью, а как раз за счет отделения, отмежевания от нее в собственную автономную область.

Теперь рассеянная в пространстве и времени власть могла быть сведена в новое бинарное единство только при помощи различения правовой и незаконной власти в жесткой формуле «или — или». Стабилизация власти, выраженная в форме права, становится одним из оснований «универалистской специализации» (Н. Луман). Схематизация правомерной и неправомерной власти также потребует нормативной формы, которая воспринимает реальность «неуверенно

и неточно», ведь и неправомерная власть тоже является властью, но совсем в ином смысле, нежели это имеет место в случае, когда «мощь оказывается истиной». Она представляет собой вполне реальную власть, непременно антиципируемую ее правомерным носителем, а не просто некую абстрактную возможность, реализации которой «с любопытством и готовностью могут ожидать, не лишая себя при этом возможности обратиться к отрицающим ее альтернативам».

Бинарный схематизм правомерной и неправомерной власти мог быть применим только к формальной власти, которая как раз и определялась на его основе; неформальная же власть могла и не опираться на этот схематизм, оставаясь при этом достаточно сильной. (Схематизм «правомерной – неправомерной» власти в связи с этим ориентировался на вторичный схематизм «формальной – неформальной» власти, который, однако, мог быть использован только «посвященными», т. е. институтированным сувереном). Распределение власти в своей тенденции могло даже расстраивать правовой прядок, и если эта тенденция соотносилась с действием, то она вынуждала принимать соответствующие решения, т. е. согласовывать позиции права и власти.

В ситуации, когда один из участников властного отношения в силу ограниченных источников власти не был способен явно властвовать над другим, можно было обратиться к различиям в уровнях власти, основанным на авторитете далекого от данной ситуации властителя и опосредованным правом: «Кто в той или иной ситуации действует правоммерно, тот приобретает власть мобилизовать на свою сторону власть имущих». На его сторону склоняется властитель, ориентированный на установленные правила; такой механизм предполагает существование государственно-правового «кода-правила», согласно которому именно право является необходимым и достаточным основанием для исполнения государственной власти. Право упорядочивает взаимодействие различных источников власти. Посредством дихотомии правомерного и неправомерного формируется вся властная цепочка, в которой один из властителей учитывает и использует власть других. Право как «властный код» становится в силу этого «структурным источником легитимности, которая оказывается «связью контингенций внутри властной сферы»¹. Именно Новое время сделало право неотъемлемым элементом социальной и политической системы. При этом право становилось не столько пределом и границей развивающегося социума, сколько легальным средством его экспансии. Будучи включенным в органическую ткань, право питало виталистические и природные устремления государства к расширению и доминированию. Как отметил И. Г. Фихте, любое государство стремится к сохранению

¹ Луман Н. Власть. М., 2001. С. 71–72, 74.

равновесию могущества только в случае невозможности преследовать более выгодные цели и лишь до того момента, когда получит возможность расширить свои границы: каждое государство сознательно или бессознательно стремится стать универсальной монархией. Это был легитимный и природный порыв или ответ на вызов вечности.

В магической парадигме и языческой традиции каждый дух был прикреплен к тому месту, где он проявлялся. В отличие от этого религия всегда всепроникающа и вездесуща. В свою очередь, мифология раскрывает в истории личности богов, но и это творение есть лишь распространение другого, более простого творения: «полуличностных сил» или «действенных присутствий», находящихся у самых истоков религии, — Мирча Элиаде называет это (вслед за Р. Отто) нуминозным. Связь между божеством и оказываемым ему «почтением» делает из реальной истины нечто значительно более экзистенциальное и реальное по сравнению с умозрительной истиной. Сакральная истина, основанная на вере, значительно превосходит профанную реальность. Укрепить эту связь стремятся все без исключения обряды и церемонии. Жертвоприношение и молитва призваны защитить человека от этих непознаваемых внешних угроз. Формирующаяся на этой основе мифотворческая функция оформляет и стабилизирует эти спонтанные и хаотические воздействия, выстраивая систематическую и объяснимую социальную реальность, — потрясения и мифотворчество взаимно нейтрализуют и сводят на нет друг друга (А. Бергсон).

В прошлом власть института оправдывалась его древностью, но в вечности как таковой, нет власти, которая могла бы быть только темперированной, и вечность проявлялась в форме власти только как неизменная справедливость. (Авторитарной манифестацией власти в ее отношениях со временем представляется, например, власть «судьи», которая находит свое метафизическое основание только в проникновении вечности во время¹).

Предсказать поведение «природы» возможно хотя бы потому, что ее законы немногочисленны, просты и нерушимы, тогда как поведение властителей может быть чистым безрассудством. Старая аналогия между тайнами природы и тайнами политической власти уходит в прошлое. Царство политики оказывается, кроме того, запретным для «частных лиц», которые пытаются проникнуть в тайны власти. Противопоставление между предвидимостью природы и непредвидимостью политики вводило еще одну тему: о необходимости поставить заслон попыткам простых людей вмешиваться в политические решения: политика «арканов» была неотделимой от идеи суверенитета².

¹ Кожев А. Понятие власти. М., 2009.

² Гинзбург К. Мифы — эмблемы — приметы. М., 2004. С. 145.

(Наиболее неустойчивым и удаленным от природы политическим мифом всегда оставался миф демократии, — неопределенность ее формулы была обусловлена непризнанием изначального религиозного характера данной формы. Эту формулу использовали прежде всего и изначалью, чтобы отвергать и ниспровергать уже существующее, но извлечь какой-либо позитивный смысл из нее всегда было достаточно трудно.) А. Бергсон полагал, что будучи абсолютными и квазивангелическими, эти политические формулы применимы только в том случае, когда они перемещаются в понятия чисто относительной нравственности и «общей пользы». Здесь проявляется усилие, противоположное направлению «естественности» и природы, отрицающих «равенство», «братство» и «свободу». Сам Макиавелли говорил лишь о республике, но никогда не говорил о демократии: по-настоящему естественной ему представлялась власть только одного правителя, и вся римская история убеждала его в наличии этой тенденции — ведь власть многих обязательно должна смениться властью одного.

Первая известная аналогия управления связывает создание государства сувереном с актом создания природы Богом. По замечанию Фомы Аквинского, в любом множестве необходимо руководящее начало, «обязанное царствовать и управлять». В средневековом сознании пастьерское управление Бога вертится в мире финалистском, мире обетований, чудес и знамений, аналогий знаков. В Новом мире эти конечные причины постепенно исчезают, мир очищается от чудес и знамений и раскрывается согласно математическим или классификационным формам, не подразумевающим аналогию и шифры. Мир утрачивает центр космического руководства. В XV в. в дополнение к идее суверенитета формируются два новых принципа: искусство управления и государственный интерес, — оба теперь полностью располагаются в области светского и публичного¹.

Ренессансное возрождение авторитарных prerogatives Августа и римского домината выражало реальную концентрацию власти в централизованном государственном аппарате: максима Ульпиана — «воля правителя имеет силу закона» — становится конституционным идеалом ренессансных монархий. Идея о том, что короли и князья освобождаются от всех предшествующих законных ограничений, предоставила необходимую юридическую формулу, позволяющую не принимать во внимание старые средневековые привилегии, игнорировать традиции и подчинять частные права «государственному интересу». Единственной средневековой монархией, которая достигла полной эмансипации от любых представительных или корпоративных ограничений, было папство, кстати сказать, первым принявшее римскую

¹ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. С. 308—312.

юрисдикцию и кодифицировав в римском стиле каноническое право еще в XII–XIII вв. Светские монархии с готовностью и удовольствием перенимали эту традицию у церкви и церковного права.

Первичная причина принятия Новым временем римской системы права лежала именно в нескрываемом стремлении королевских правительств к усилению центральной власти. Римская юридическая система включала две различные и довольно противоречивые части – гражданское право (*Jus*) и публичное право (*Lex*): «Юридически безусловный характер частной собственности, освященный первым, находил противоречивого двойника в формально абсолютной природе имперского суверенитета, определяемого вторым»¹. Теоретические принципы политического *impegium* также оказали влияние на форму новых монархий эпохи Ренессанса. «Эра монархий... создала тело, отличное от социального тела, – власть, – которое живет собственной жизнью и имеет собственные интересы, характеристики и цели». Не имеет значения, что в результате последующих политических революций исчезают цари и короли. Их дело остается. Общество формируется вокруг аппарата, который над ним господствует и становится ему необходимым (Б. де Жувенель).

Давно существует устойчивый миф о том, что именно юристы были особо заинтересованы в придании универсальной формы выражения своих клановых интересов в процессе выработки теории служения обществу или общественному порядку и в автономизации государственной логики, стоящей отдельно от монархической логики, от «королевского дома» и в деле изобретения понятия *res publica* (общего дела, общего интереса), а потом и политической формы республики как инстанции, трансцендентной по отношению к самим агентам, ее воплощающим. Во всяком случае государственная идеология «государственного интереса» становится решающей силой. Эта невидимая сила оказывается еще более мощной, чем личная сила властителей. При этом обнаружить сам источник политического принуждения становится значительно сложнее, ведь реальный источник «предписывающей магии» скрывался в мистерии служения, т. е. делегировании прав, и фикция «общего блага» переходила к институту представительства². Символическое принуждение шло теперь по линии внушения мысли о том, что вводимый порядок освящен высшим правом. И для успеха убеждения в том, что существующий порядок справедлив, требовалось не так уж много, и прежде всего правовое незнание масс, их правовая неграмотность (П. Бурдые).

¹ *Андерсон П.* Родословная абсолютистского государства. М., 2010. С. 26–27.

² См.: *Бибихин В. В.* Введение в философию права. М., 2005. С. 26–27.

Как правило, язык власти умышленно и неосознанно подменяет настоящий смысл слов (он именуется миром оттягивание войны, наведением порядка — подавление волнений, власть прославляет свою социальную политику, раздавая подачки, и говорит о справедливости, безжалостно применяя законы). Так, абсолютистское государство делало все возможное, чтобы замаскировать свое насильственное ядро грандиозной риторикой — рассуждениями о своей законности и о власти милостью божией. «Сквозь каждое государственное мероприятие... проглядывает его милитаристская подоплека. Сквозь наилучшую систему права проглядывают столь грубые факты, как классовые привилегии, злоупотребления властью, произвол и неравенство, за юридическими фикциями... повсюду видно неравенство во власти и шантаж». Нарисованный Макиавелли образ идеального государя, осуществляющего воображаемую, но нигде не существующую реально центральную власть, должен был бы, не заботясь моральными и правовыми ограничениями, научиться использовать власть радикально, как действенное насилие во имя закона в гомогенизированной области государства¹.

Понятие «государственный интерес» отсылает к единственному объекту — государству, уже не ссылаясь ни на божественный порядок, ни на законы природы. Государственный интерес есть сама сущность государства, это — особое знание и забота о целостности государственности.

Если королевское правление зависело от определенного земного искусства, то его конечной целью было достижение вечного благополучия и божественного блаженства. Искусство управления (царствования — у Фомы Аквината) всегда руководствовалось этой сверхземной и сверхгосударственной целью. Цель же государственного интереса — это само государство, и этим все оправдано и легитимировано (у Макиавелли способы управления дифференцировались соответственно способу приобретения власти).

У идеологии государственного интереса отсутствует мечта о «последней империи», которой руководствовались Средние века, когда «люди оставались в том времени, которое должно было в определенный момент стать единым, универсальным временем империи. Теперь же, напротив, рождалось мировоззрение, где время истории становилось бесконечным. Это была неопределенность управленчества, для которого не предусмотрены граница или конец. Мир уже не готовится к объединению в единую светскую или духовную империю. Всеобщий мир представляется теперь многообразием и стабильностью, а идея бесконечного управленчества становится идеей прогресса»².

¹ См.: *Слотердаик П.* Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 269–270.

² См.: *Фуко М.* Безопасность, территория, население. С. 335–340.

Ренессанс принял античное представление о диктатуре как о вполне легальном, временном и чрезвычайном (необязательно имперском) состоянии властвования. Предшествующие законы создают ее статус, принимаемые самой диктатурой законы меняют и отменяют уже существующие законы, и поэтому диктатура — всегда только переходное состояние, граница и предел. Чрезвычайная ситуация порождает чрезвычайное положение, особый правовой порядок возникает, когда уже имеет место определенный фактический порядок. Власть в строительстве порядка опережает закон, который выступает как надстройка над фактическими отношениями: «свет» и «тьень» меняются местами, и закон становится отражением факта и исторической текучести. Только в чрезвычайной ситуации власть может продемонстрировать все свои настоящие возможности, поэтому только в эти моменты она по-настоящему суверенна (К. Шмитт).

Чрезвычайное положение оказывается точкой, где нарушается равновесие между публичным правом и политическим фактом. Это «несная зона пересечения политического, юридического». Это — состояние правового вакуума. Карл Шмитт использует юридическую мифологию, аналогичную идее «естественного состояния», чтобы свести чрезвычайное положение к идее единства и изначальной полноты власти: «суверен — тот, кто может ввести чрезвычайное положение».

Если понимать чрезвычайное положение как составную часть позитивного права и правопорядка, то следует признать и питающую его крайнюю необходимость как самостоятельный источник права. Тогда чрезвычайное положение выступает как порог и зона неразличимости, где внешнее и внутреннее никак не влияют друг на друга. Чрезвычайное положение отделяет норму от ее применения для того, чтобы сделать возможным само применение: создается поле правового напряжения, в котором минимум действенности совпадает с максимумом применения, и наоборот.

Трансформация закона в XVI в. отражала реальное распределение власти и абсолютизм как реорганизованный государственный аппарат господства аристократии, стал центральным архитектором нового восприятия римского права в Европе. Рост формальной рациональности в нововременной юридической системе был результатом плодотворной работы именно аристократического абсолютизма. Регламентации подвергались процессы строения армии, бюрократии, налогообложения, дипломатии. (Макс Вебер говорил: «Пока буржуазия добивалась “определенности” в администрации и юстиции, бюрократия была заинтересована в “ясности” подчинения законам»¹.)

¹ См.: *Андерсон П.* Указ. соч. С. 28.

В средневековом праве суверенитет понимался не как господство над вещами, но прежде всего как господство над территорией и населяющими ее подданными. Согласно Макиавелли именно территория служит основным элементом правового суверенитета государства. Пуфендорф добавляет к этому идею «общественной пользы», понимаемой как ситуацию, в которой все подданные подчинены законам: закону суверена на земле и закону абсолютного суверена, Бога. Благодеяние ассоциируется с абсолютной подчиненностью: цель суверенитета оказывается замкнутой на самой себе, благо есть подчинение закону, благо, к которому стремится суверенитет, состоит в подчинении людей этому суверенитету¹.

Главное дело тирана — восстановление порядка в условиях «чрезвычайного положения», установление диктатуры, утопическим идеалом которой всегда оставалось стремление заменить непостоянство исторических событий «неколебимой конституцией законов природы» (В. Беньямин). Властные полномочия короля выводились из самого миропорядка и мирового господства, полученного еще Адамом как господином тварного мира и всеобщим отцом, поэтому и царубийство оценивалось как отцеубийство². Отцовская наследственная власть — идеальная модель для монархии (опять же Рим дал здесь лучший образец), власть отца и власть диктатора-монарха — по сути одно и то же. Выборность властителя и договор как формы принятия власти размывают естественный принцип, искажают самую сущность власти: действительное рождение власти всегда спонтанно, и сам порядок передачи власти обусловлен ее генезисом. Теория же «общественного договора» родилась из ложной интерпретации факта существования выборов: ведь сами выборы не рождают власть, но только подтверждают ее, дают ей внешнее проявление и оформление, как это делает любой акт подчинения. (Морис Ориу в связи с этим говорил об особом «праве присоединения».) Выборы властителя касаются людей, но не самого принципа, поскольку они передают уже существующую власть от одного субъекта другому, но не создают новой власти, не существовавшей ранее. Если бы никакой власти и вовсе не существовало, то и выборы не могли бы ее породить, следовательно, здесь имеет место только акт передачи уже существующей власти избраннику. При этом «количественный» характер власти не меняет ее существа: коллективная или индивидуальная, она не меняет ни своей природы, ни своего происхождения³.

¹ Фуко М. Искусство государственного управления // Интеллектуалы и власть. М., 2005. Т. 2. С. 115.

² См.: Беньямин В. Указ. соч. С. 75.

³ Кожев. А. Понятие власти. С. 56–58.

8. Суверенитет и аномия, насилие, право и исключение

Диктатура была политическим изобретением римской республики. Определенные различия, конечно же, имели место между республиканской и цезаристской диктатурами. Ренессансное абсолютистское государство использовало диктатуру как орудие в борьбе с сословиями, и этот тип власти уже не нуждался в народном одобрении, как это некогда происходило в Риме. Макиавелли был убежден в том, что диктатор — это не тиран, а диктатура — не форма абсолютного господства, но естественно присущее республиканскому уложению наиболее эффективное средство защиты свободы, ведь диктатор не вправе менять существующие законы и конституцию и не может издавать новых фундаментальных законов: диктатор представлялся ему экстраординарным, но вполне конституционным органом республики.

Диктатура, которая беспорядочна, поскольку чужда всякой устойчивой форме и всякому органическому, в силу своей механистичности отвечает духу свободы от форм, и в этом заключается та невидимая связь, которая сближает ее с анархией. Во всяком случае эта последняя всегда порождает первую. Для диктатуры уже не имеют значения фактические обстоятельства и источник ее возникновения — наследственная или назначенная диктатура одинаково легитимна. Значение имел только объем ее власти: диктатура идеальна, если она в состоянии самостоятельно порождать и номинировать новые отношения, институции и юридические лица. Аспект символической учреждающей власти здесь наиболее актуален. Власть поименовывает, а следовательно, создает и легализует целые секторы политической и частной жизни. «Существуют нормы, которые не могут быть написаны, или же их фиксация оказывается неуместной, существуют и иные правила, определение которых возможно лишь тогда, когда возникает случай, к которому должно применять». (На память приходит Антигона, которая противопоставила писаному праву неписанные законы.) Так, революция является движением, организованным и управляемым собственным правом, выступая как юридически организованное насилие. Здесь внеправовые действия становятся правом, а юридические нормы, напротив, превращаются в голые факты: реальность и право кажутся неразличимыми. К. Шмитт поддерживает мысль Романо о том, что право отнюдь не исчерпывается законом: «из факта возникает право», но идет дальше, утверждая в чрезвычайном положении (когда право уходит, а государство остается) крайнюю форму диктатуры¹.

А. Кожев подчеркивает: по своей сущности власть продолжает спонтанное порождение, ведь какой бы ни была передача власти, в качестве дополнительного акта она всегда уменьшает самую власть,

¹ См.: Агамбен Д. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М., 2011. С. 51–52.

снижает ее эффект. Из всех известных способов передачи власти — наследственного, выборного назначения — пожалуй, именно последний является наиболее приемлемым и эффективным. В случае назначения назначающий передает часть своей власти назначаемому, как ему кажется, без какого-либо значительного уменьшения собственной власти; здесь назначаемый выступает как некая часть его собственного «тела», как некая «подпорка» власти, по видимости остающейся той же самой (на преимущество такого рода репрезентации указывал и К. Шмитт, имея в виду неубывающую и репрезентативную виду власть римской церкви). (Чем в большей мере и объеме власть вождя передается, тем больше роль акта назначения: глава государства, власть которого реальна, т. е. признана, назначает своих сотрудников и может назначить своего преемника. Власть переходит тогда к названному без всякого вмешательства собрания — власть функционера и преемника главы государства не зависит от собрания¹.)

Диктатура обычно предназначена для достижения конкретного результата, поэтому диктатор вынужден прямо вмешиваться в причинно-следственный ход событий, он представляет собой настоящую исполнительную власть «в отличие от инстанций, всего лишь принимающих решения», поэтому когда речь идет о каком-то крайнем случае, чрезвычайном положении, он может и не соблюдать общепринятых норм: здесь превалирует цель, полное освобождение от правовых препятствий и ограничений.

Приостановка действия законов или их отмена создают ситуацию anomии. Она возникает в условиях революции, государственного переворота или чрезвычайного положения. (Ф. Бэкон в работе «О мятежах и волнениях» рассуждает о конкретных причинах этих событий.) Персонифицированной формой этого состояния становится диктатура. В этой ситуации власть учитывает не установление законов, но положение вещей. В ситуации правовой anomии легко происходит переворачивание человеческого в нечеловеческое, культурного в природное, смешение космоса и хаоса: чувства боли и растерянности присущи человеческой природе и чаще всего проявляются в чрезвычайных обстоятельствах или предельных ситуациях.

Anомийная природа власти, понимающей суверена как «воплощение закона», возникает еще в неопифагорейской среде в Риме, когда утверждается принципат. Формула «царь — воплощение закона» предполагает, что он более всего подвержен закону, что справедливость возможна и без закона и что «справедливое — законно, и суверен, ставший причиной справедливости, есть живое воплощение закона». Суверен полагает себя как anomийное воплощение правопорядка.

¹ Кожев А. Понятие власти. С. 122.

(В трактате Псевдо-Архита «О законе и справедливости» делается попытка под прикрытием платонических и пифагорейских категорий обосновать концепцию суверенной власти, неподвластной законам и в то же время выступающей источником всякой легитимности. Закон называется «буквой», и как у ап. Павла, позволяет аномии проникать в жизнь полиса через самого суверена.)

Тройное, слагающееся из рационализма, техницизма и приоритета исполнительной власти, отношение к диктатуре, определило всю политическую технику, связанную с конкретными ситуациями. Отсюда рождается представление о государстве как «произведении искусства» с его приоритетным государственным интересом, стоящим над противоположностью права и бесправия и питаемого только необходимостью удержания и расширения политической власти. «С конца XV века, когда теология уже исчерпала свои силы и патриархальное представление о происхождении королевской власти перестало удовлетворять людей в научном плане, политика стала развиваться как наука, разрабатывающая своего рода тайное учение вокруг почти мистического понятия «государственный интерес»¹. Библейская установка для власти, делаемая на ее ответственность за благо подчиненных ей, со временем приобретает сильный публично-правовой оттенок, акцент на служебной короля, на «общей пользе» как цели используемого королем права «общей охраны» и принципе неотчуждаемости власти. Ее функции принуждения и протекции возрастают в связи с формирующимся представлением о необходимости защищать «государственный интерес».

Свойственный Возрождению чисто технический подход и целесообразность ставили своей задачей прежде всего достижение политического результата — будь это абсолютное господство или демократия — при этом предполагались в качестве социально-психологических предпосылок природное злонравие человека и приоритеты государственного интереса. Поэтому в «Государе» речь идет не о моральном или юридическом обосновании политического абсолютизма, а только о его рациональной технике: «Рациональность этого технического подхода проявляется прежде всего в том, что искусный государственный деятель рассматривает человеческую толпу, которую надлежит организовать в государство, как облекаемый в форму материал, как объект». В этом «пестром и многоголовом звере» (Платон) гуманисты увидели нечто иррациональное, чем нужно овладеть и руководить посредством разума. С таким народом принципиально нельзя заключать какой-либо договор, им нужно овладевать хитростью или силой. Рассудок здесь не рассуждает, он диктует: сама иррациональ-

¹ Шмитт К. Диктатура. М., С. 31–32.

ность становится инструментом рационального¹. Участвующий в выборах своего властителя народ ничего не решает, и акт избрания мало чем отличается от лотереи: поскольку избиратель не обладает никакой властью, то и его выбор не имеет никакой ценности для других, и это ничем не лучше, чем жребий («если избиратель обладает “негативным авторитетом”, то жребий даже лучше, поскольку лучше уж получить случайного судью, чем доверить его выбор бандитам»)².

По мнению К. Шмитта, Боден занимал промежуточную идейную позицию между макиавеллевским техницизмом и территорией правового государства монархомахов. В своей концепции суверенитета он попытался связать высшее право с высшей властью, при этом он не делал какого-либо различия между суверенитетом государства и суверенитетом самого носителя государственной власти, между суверенной диктатурой и суверенной монархией³: «Персона суверена всегда исключительна в определениях права, как власть и авторитет... Государь никогда не исключен из права ею распоряжаться или контролировать» (Ж. Боден).

Согласно К. Шмитту насилие в ситуации чрезвычайного положения «включено в право через собственное исключение». Решение — вот та связь, которая соединяет суверенную власть и чрезвычайное положение. В. Беньямин утверждал, что суверен, который каждый раз должен принимать решение о чрезвычайном положении, как раз и является тем местом, где «разделяющий тело права разлом становится незаполняемым: между властью и ее применением открывается разрыв, который никакое решение не в состоянии заполнить»⁴. Чрезвычайное положение из чуда превращается в катастрофу. Небеса освобождаются от множества не поддающихся артикуляции вещей, превращаясь в вакуум, способный поглотить землю (В. Беньямин).

Провидение обычно пользуется в своей работе одним из своих «великих лекарств»: оно выдвигает кого-то одного и делает его монархом, поскольку «всякие порядки и все законы, изобретенные свободой, решительно бессильны подавлять народ и обуздывать его». При этом провидение самой формой монархического государства ограничивает волю монарха вполне естественным путем. Здесь сияет «двоякий свет естественного порядка»: тот, кто не может управлять самим собой сам, должен предоставить править собой другому; кроме того, в мире всегда правят те, кто «лучше по природе».

¹ Шмитт К. Диктатура. СПб., 2005. С. 26–28.

² Кожев А. Понятие власти. С. 73.

³ Шмитт К. Диктатура. С. 44–45.

⁴ Агамбен Д. Чрезвычайное положение. С. 90.

Форма государства — это историческое установление «сверхчеловеческой мудрости», которая без силы законов («сила которых подобна тирану») и пользуясь только обычаями (свободными от всякого насилия) божественным путем ведет и направляет человечество. Однако такая установка опровергла веру Гоббса и Макиавелли в роль случая в политике и укрепляла позицию «философов-политиков», следующих за Платоном и Цицероном. Упрек, сделанный Вико, был обращен также и к Пуфендорфу и Гроцию, которым он противопоставлял римских юристов, полагавших провидение в качестве первого основания всякого «естественного права», когда «первые в мире правления обладали религией как своей целостной формой»¹. Проблема «правления» как особой функции возникает уже к XVI в. У Макиавелли государь — инстанция, трансцендентная к тому, что он приобретает и чем распоряжается. Он управляет и защищает свое владение от посторонних и внешних вмешательств. (Управление людьми имеет свой аналог в символическом управлении кораблем. М. Фуко полагал, что сама идея управления людьми пришла не из Греции, а с Востока, где она складывалась из двух составляющих — как идея организации власти пастырского типа и как руководство душами. В отличие от власти государя над территорией пастырская власть сосредоточена на «движущихся множествах» и массах, перемещающихся в пространстве. Наиболее ярким примером пастырской власти является власть церкви, к которой неприменимы признаки суверенитета боденовского типа).

И у Макиавели, и у Бодена суверенная власть несводима к каким-либо другим началам и выступает как аксиома. Исключительно для того, чтобы окончательно решить вопрос о природе и средствах ее приобретения, и была введена фикция договора, — у философов Ренессанса договор стал носить характер некоего коллективного учредительного акта или принципа. В отличие от боденовской трансцендентной теории власти, качественно отличной от политического общества, необходимо было дать ее имманентную «солидаристскую» теорию — в качестве такой теории и была введена в оборот концепция общественного договора. Принудительной обязанности повиновения здесь противопоставлялось добровольное обязательство юридического типа: подданные из объектов власти превращались в субъектов публичного права, которое тем самым утрачивало характер обоснования односторонних применений власти на основе религиозных и патриархальных соображений или «замысловатых канцелярских дедукций» и получало характер публичного обязательственного права, подлежащего точному юридическому учету: «суверенная власть утратила свой трансцендентный характер и была истолкована как имманентная дан-

¹ Вико Дж. Указ. соч. С. 468–471.

ному общежитию общая воля». Поскольку в договоре воля была выражена в форме акта, устанавливающего права и обязанности, то государство превращалось в учреждение, юридическая природа которого определялась конституцией. Власть как авторитет вытеснялась понятием власти как силы или реального соотношения сил в обществе¹. (Мишель Фуко предлагает следующую картину эволюции принципов государственного управления: первым возникает «государство правосудия» феодального типа, соответствующее обществу закона — обычного и писаного права; в XV—XVI вв. появляется «административное государство» на территориях, четко очерченных границами, соответствующее «обществу предписаний и уставов». Наконец, рождается «управленческое государство, которое определяется уже не территорией и занимаемой площадью, но массой, совокупностью, объемом и плотностью населения. Управление государством, зародившееся на основе архаической модели христианского пастырства, эволюционировало через «военно-дипломатическую» модель и технику в искусство государственного управления посредством полиции и дисциплинарных техник².)

Властью наделяется реальное присутствие прошлого и будущего в настоящем как действие, реализующее в настоящем воспоминания и проекты будущего (А. Кожев). Бытие трансформируется этим действием, что в пределе выступает как уничтожение самого бытия: это действие и есть риск, «которым порождается власть господина» (у Гегеля). Действие не останавливается даже перед риском тотального уничтожения бытия, служащего ему опорой. «Власть “нужд сегодняшнего дня” есть... власть нужд войны или вообще жизненного риска, что и ведет к переходу прошлого той или иной нации в ее будущее через ее настоящее»³. Власть «господина» (по Гегелю) — это власть того, кто готов идти на риск до конца и кто способен принять решение.

Риск порождается неопределенностью. Властитель и политик должны в своей деятельности предполагать наступление любого исхода, но при этом стремиться к определенной цели. (При этом следует учитывать, что действие, реализация запланированного не устраняет его иррациональности и фантастичности. Волевой порыв сам по себе не может устранить заложенной в проекте интеллектуальной ошибки.) Результата хочет добиться и законодатель, также учитывающий или обязанный учитывать и предвидеть совершенно неожиданный последствием действий принимаемых им норм и актов. Всякая теория формирует в себе целый набор альтернативных реализаций: когда че-

¹ Спекторский Е. Указ. соч. С. 417—422.

² Фуко М. Искусство государственного управления. С. 208—209.

³ Кожев А. Понятие власти. С. 87.

ловек принимает на себя всю заботу и ответственность за издаваемые законы, ему уже не приходится надеяться на провидение.

Случай становится приемом порождения многозначности, дающей начало бесконечному процессу поиска смысла. Случай, который конструируется в тексте, выводит смысл из «тьмы таинственного на свет просвещения», но напряжение между тайной и ясностью до конца не исчезает. (Искусство памяти и мнемотехника уже в XVII в. делают амбициозную попытку упорядочить случай, произвести его заклятие. Усилиями систематиков прошедшие исторические даты упорядочиваются, события приводятся в определенные связи. Выясняются закономерности, усиливаемые специально сконструированными аппаратами. Визуальность элементов знания, регистрируемых «искусством памяти», исключает все чужеродное из своих данных, произведенных сообразно определенному набору закономерностей, и тогда ожидание неизвестного теряет свою легитимность.) Выход порождающей комбинаторики за пределы персонального открывает дорогу магическому: «Возникает навязчивое представление о некоей таинственной силе, которая все упорядочивает, создает эквивалентность и соответствия, легитимирует само существование системы. Адепты комбинаторики от Луллия до Кихера в своей демонстративной игре соответствиями кажутся настоящими магами». Тайна всегда принадлежит искусственному (Ж. Бодрийяр). Событие как случайность становится инструментом проверки на прочность обоснованного и запланированного характера действий; искусство фантазии узурпирует функции обоснования и планирования, выстраивает искусственные соотношения между действиями и событиями: всякий магический акт принимает форму силлогизма.

Как полагает М. Фуко, государство управляется по свойственным ему рациональным законам, которые не выводятся только из естественных и божественных, — «государство, как и природа, обладает собственной рациональностью. (Политика абсолютистского меркантилизма стала первым достижением «искусства управления» на уровне и политической практики и знаний о государстве. Цель меркантилизма — это мощь суверена, его инструменты — законы, постановления и установления¹.) Здесь делается попытка сочетать искусство управления с теорией суверенитета, и в дело вмешиваются правоведы, сформировав или реактуализировав свою теорию договора. Искусство управления подпитывается фаустовским духом Нового времени. Это искусство не знает своего предела или конца. Оно выводит человека на простор открытой историчности. Это — искусство формирования новых фактов, вещей и отношений. В конечном счете это искусство

¹ См.: Фуко М. Искусство государственного управления. С. 200.

создания нового человека, поскольку управление обращено к людям, а не пространству и территории. Перед ним лежит неопределенность, которую предстоит упорядочить и нормировать. За ним стоит государственный интерес, готовый отказаться от всякого нормирования ради достижения цели. Каждый акт государственного управления — это маленький «переворот», каждая новая ситуация, с которой оно встречается, — это «чрезвычайная ситуация». (Веберовские категории «интеракционизма» и «динамики масс» выступают как конкурирующие смыслы, связывающие слово с событием как следствием определенных решений, планов и «намерений либо, с «естественной историей человечества», развивающейся безо всякой цели и смысла. Если предположить (как делал Ф. Шиллер) наличие «заговора» (сговора, договора), то тем самым обнаруживается и смысл, устранивающий хаотизм «динамики масс» и находящийся в спонтанных событиях тайный порядок: «Предположение «заговора» — это психологическая проекция, вносящая желаемый порядок в дикое нагромождение фактов, придающая им семантическую когерентность и нарративную синтактику», событие становится поверхностью, под которой действует великий субъект¹.) Норма и жизнь сталкиваются здесь с неким трансцендентным началом, которое разводит их и вместе с тем управляет и той и другой. Эта скрытая воля реализуется в непререкаемом господстве, в некоем высшем и едином суверенитете, порождающем все остальные отдельные суверенитеты. Теория суверенитета показывает, каким образом власть может основываться не на законе в точном смысле слова, а некоей фундаментальной легитимности, более фундаментальной, чем закон, и являющейся основой для всех законов: эта теория вырастает и применяется в сфере, предваряющей появление закона.

Мишель Фуко противопоставляет основанной на римском праве теории суверенитета особый вид «дисциплинарной власти», сосредоточенной не на сфере благ и богатств, а на феноменах времени, труда и человека. В этом плане право не столько устанавливает законность, сколько приводит в действие различные процедуры подчинения. Теория суверенитета, однако, позволила наложить на реально действующие механизмы господства удобные внешние формы права в виде кодексов, тем самым маскируя эти механизмы. Формы дисциплины выступают носителями не юридического порядка, исходящего из суверенитета, но дискурса «естественного порядка», т. е. нормы: они определяют не кодекс закона, но кодекс нормализации².

За выражением «сила закона» с самого начала стояла традиция римского и средневекового права, в которой оно имело общий смысл

¹ Лахманн Р. Указ. соч. С. 90–91, 98–99.

² См.: Фуко М. Нужно защищать общество. СПб., 2005. С. 46, 57.

действенности и способности обязывать. И только в новое время оно стало обозначать высшую ценность государственных актов, исходящих от представительных собраний, и неприкосновенность закона. Действенность закона, которая неотделима от действующего порядка и заключается в произведении правовых эффектов, стала отличаться от силы закона, выражающего его отношение к другим, выше или ниже стоящим актам. «Сила закона» обозначала отделение применимости нормы от ее формальной сущности. Изоляция силы закона от закона приводит к тому, что, с одной стороны, норма находится в действии, но не применяется («не имеет силы»), а с другой стороны – акты, не имеющие значимости закона, обретают в этом состоянии силу: сила, где потенциал и действие разделены, становится неким мистическим элементом и фикцией. Пространство человеческой деятельности вне соотношения с нормой совпадает с «подобной призрак форме права», в которой оно раскалывается на чистую действенность без применения (форма закона) и чистое применение без действенности (сила).

Право суверена на насилие основывается, конечно же, не на договоре, а на «исключающем включении “голой жизни” в структуру государства». Само «естественное состояние» (например, у Гоббса) – это перманентное состояние «чрезвычайного положения». Суверенное решение соотносится здесь с самой жизнью, которая выступает как некий прафеномен. Власть ближе к жизни, чем право. Изначальным политико-правовым отношением становится отверженность, представляющая не только формальную структуру суверенитета, но и самую его сущность, организуя связь между «голой жизнью» и суверенной властью: «Отвержение – это сила, одновременно притягивающая и отталкивающая, которая соединяет два полюса суверенного исключения: жизнь в ее обнаженном состоянии и власть», *homo sacer* и суверена. Она являет собой высший закон, стоящий над всякой нормой, изначально пространство, которое делает вторичным всякое размежевание и разделение областей¹.

(В качестве примера государственный переворот также означает создание чрезвычайной ситуации. Это – прежде всего состояние нормативной неопределенности, бездействие законов и законности. Переворот превосходит общее право, упраздняет правовой порядок. И за этим стоит государственный интерес, подчиняющий себе законы и полагающий себя основанием этих законов. «Государственный переворот – это само проявление самого государства». Государственная необходимость требует сохранения государства, именно поэтому она превосходит все «естественные» и политические законы. Политика не включена в содержание законности и поддерживает прямую связь с

¹ Агамбен Д. Суверенная власть. С. 144–145.

необходимостью; однако насилие, которое непременно проявляется в такой ситуации, не кажется «зверством и дикой силой» (Боссюэ).

Государственный переворот всегда носит некоторый эстетски-театрализованный характер. В отличие от церемоний королевских выездов и коронаций, где демонстрировались сакральность и религиозность власти суверена, в перевороте власть желала проявить себя в традициях новоевропейского театра. В «эпоху, когда квазиимперское единство мироздания распадается, в эпоху, когда природа лишается своей драматичности... избавляется от трагизма, в политической сфере происходит нечто иное». Одновременно с рождением государственного интереса рождается трагизм истории: государственный переворот демонстрирует этот трагизм. На смену пастырским увещаниям приходит театральная и трагическая жестокость государства, «которое во имя своего спасения, всегда находящегося под угрозой, всегда под сомнением, требует принять насилие как самую чистую форму государственного интереса»^{1.})

«Суверен олицетворяет историю. Он сжимает исторические свершения в своей руке как скипетр». И такое представление – не только театральное, столь свойственный барокко жест. В его основе – отображение всего государственного права; в последних политических столкновениях с юридическими учениями Средневековья в XVII веке образовалось новое понятие суверенитета. Если современное понятие суверенитета сводится к высшей монаршей исполнительной власти, то барочное понятие развивалось преимущественно из дискуссии о чрезвычайном положении и видело важнейшую функцию монарха в предотвращении этого положения: «Находящийся у власти уже заранее был предназначен быть носителем диктаторской власти в чрезвычайном положении... и это уже контрреформаторская установка». В теолого-юридическом мышлении XVII в. ясно проявилось «затянувшееся перенапряжение трансцендентности», лежащее в основе всех провокационных посясторонних акцентов барокко: антитезой исторического идеала реставрации здесь стала идея катастрофы, именно она и сформировала теорию «чрезвычайного положения»^{2.}

Герменевтический анализ показывает, что указания на применение нормы не содержится в самой этой норме и не может быть из нее выведено, иначе не потребовалось бы создания процессуального права. В ситуации «чрезвычайного положения» рождается пространство, где применение и норма особо демонстрируют свое разделение, и «сила» осуществляет норму, применение которой было приостановлено. Соединение нормы и реальности и вытекающее отсюда установление

¹ См.: Фуко М. Безопасность, территория, население. С. 341–349.

² Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 50–52.

нормальной сферы производится в форме исключения: «Чтобы применить норму, необходимо приостановить ее применение, создать исключение». Насквозь искусственный характер барочного права приравнивал чрезвычайное положение к чуду и чудесному преобразению. Способность права к самым радикальным трансформациям казалась более востребованной, чем его стабильность и неизменность.

Существует явное различие между нормами права и нормами осуществления права. Приостанавливая действие нормы, чрезвычайное положение раскрывает юридический формальный элемент — решение. Если в нормальном положении момент решения сводится к минимуму, то в чрезвычайном положении исчезает норма. Суверен, способный принимать решение о чрезвычайном положении, обеспечивает тем самым его фиксацию в правопорядке. Он стоит вне правопорядка, но принадлежит ему — в этом особенность чрезвычайного положения. По Шмитту, суверенная диктатура, упраздняющая старую конституцию, когда новая представлена в минимальной форме учреждающей власти, существует в состоянии закона, в которой он применяется, но формально не действителен. Но это уже состояние революции.

Гуго Гроций был убежден, что «законы создаются не истиной, но авторитетом», они — не какая-то умозрительная или вечная справедливая норма, но приказ, конкретное распоряжение, отдаваемое тем, кто облечен высшей властью и, согласно Гоббсу, только сам суверен решает, что для государства полезно и что нет. Поэтому государство уже по своей конституции есть «диктатура» в том смысле, что оно изначально было порождено «войной всех против всех». В основе закона, который есть повеление, лежит решение по поводу обеспечения государственного интереса, однако сам интерес возникает лишь в силу того, что такое повеление вступает в силу: «С нормативной точки зрения, содержащееся в законе решение рождается из ничего», т. е. задиктовывается¹.

Римский закон посредством института *iustitium* допускал приостановку действия права (аналог периода солнцестояния) и создание «юридической пустоты». Моммзен связывал это состояние с квазидиктатурой, вводимой в конституционную систему, и мотивацией «самообороны государства». (Макиавелли говорил о необходимости «сломать порядок, для того чтобы спасти его».) Чрезвычайное положение становится зоной аномии, в которой парализованы все юридические понятия. Приостановление права высвобождает некую силу или некий мистический элемент, род «юридической маны» или энергии, завладеть которой желает как власть, так и ее противники, как власть учредителя, так и власть учреждения. «Сила закона, отделенная

¹ Шмитт К. Диктатура. С. 40–41.

от закона, колеблющаяся *impetium*, действенность без применения и, шире, идея своего рода “нулевой степени” закона — это такие же фикции, посредством которых право пытается включить собственное отсутствие и присвоить чрезвычайное положение»: К. Шмитт определяет это как собственно «политическое»¹.

Нововременной правовой формализм отличался от римского «телесного» формализма уже тем, что он был готов использовать даже пустые формы сами по себе, не соединяя их с вещественным содержанием, этого было достаточно, чтобы продемонстрировать его легализм. В этом процессе традиция уже не играла никакой роли: обычай и прецедент уже сами по себе стали формами права, а религиозное и каноническое право по-прежнему питались сакральной субстанцией, — новые формы изобретались и, несмотря на свою императивность, казались достаточно относительными. Но в формуле «закон есть закон» было значительно больше диктаторского, чем в формуле «так принято». (Как считает Юрген Хабермас, процесс правополагания обретает качество, учреждающее легитимность, лишь благодаря тому, что он применяется к самому себе с целью налаживания «самокритического образа действия». Свою легитимирующую силу правовая институализация метода «совещательной политики» черпает из руководящей идеи разумного, независимого от мировоззренческих предпосылок самоуправления. Именно разум поднимает право над нравственностью и всеми другими иррациональными субстанциями².) У Канта чистая воля, т. е. воля, терминированная только формой закона, не является ни свободной, ни несвободной. Это и есть нормальное состояние закона, выражающего суть отверженности, когда закон действует, но не означает. По схеме «суверенного исключения» закон «применяется к субъекту не применяясь», держит его под запретом, при этом оставляя его за своими пределами (Гершом Шолем говорит в том же духе и о концепции закона, содержащейся в «Процессе» Кафки). Суверенность и есть тот самый «закон за пределами закона», т. е. власть номоса, полагающая сама себя, когда отверженное бытие уже освобождено от идеи закона. Чистая же форма закона — это только пустая кантовская форма отношения, зона неразличимости, лежащая между законом и жизнью, то, что как раз и именуют «чрезвычайным положением». «Преданный абсолюту закона — изгой или изгнанный, как раз и отвержен любой юрисдикцией», там, где отверженность освобождается от идеи закона, там отверженность открывается в чистом виде (Жан-Люк Нанси)³.

¹ Агамбен Д. Чрезвычайное положение. С. 82–83.

² Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М., 2010. С. 89–90.

³ Цит. по: Агамбен Д. Суверенная власть. С. 80–81.

Римский *potestas* описывал нормативную и юридическую систему, тогда как *auctoritas* — аномийную и метаюридическую. «Чрезвычайное положение представляет собой механизм, призванный приводить в действие и подгонять друг к другу обе составные части политико-правовой машины, учреждая область неразличимости между аномией и номосом, между жизнью и правом». Оно основывается на изначальной иллюзии, сопрягающей аномию (в форме *auctoritas*, живого воплощения закона или силы закона) с правопорядком, а власть приостанавливать действие нормы — непосредственно с самой жизнью. Когда эти элементы стремятся совпасть в одном субъекте, когда чрезвычайное положение становится нормой — тогда политико-правовая система превращается в машину смерти. Тайна, которая содержится в святой святыни власти — это чрезвычайное положение. Оно представляет собой пустое пространство, где действие, не связанное с правом, сталкивается с нормой, не соотносимой с жизнью. Это — область политического, ассоциирующего себя с учредительной властью, т. е. насилием, устанавливающим законы. Здесь силы права и мифа пытаются взять обычай и человеческую практику под свой контроль¹.

Право суверена на жизнь и смерть является асимметричным правом: суверен осуществляет свое право на жизнь, лишь приведя в действие свое право убивать или воздерживаться от этого, он «маркирует свою власть над жизнью лишь смертью», которую он в состоянии потребовать». Эта юридическая форма отношения к историческому типу общества, в котором власть осуществляется, как взимание, как «механизм отнятия и захвата»,² но не наследования или выборов.

В теории «двух тел короля» суверен воплощал в себе *auctoritas*, а не только *potestas*: первая была связана с его физическим телом и живой личностью, и эта фикция обосновывала превосходство *auctoritas*. (С этим понятием связывалось веберовское определение харизматической власти и учение о «фюрерстве» как изначальной и личной власти вождя. Эта власть основывалась не на предшествующем правопорядке, а на личной харизме.) Эта власть не могла быть производной, она всегда уникальна и принадлежит самой личности ее носителя.

Сакральная составляющая всегда поддерживалась целой системой институтов и традиций, которые обеспечивали ей непреходящий характер. «Священное» тело короля (условно говоря, его статус) растворялось в массе и паутине взаимосвязей, не теряя при этом ясно выраженного персонального характера. Не случайно всякая революция обязана осуществить акт физического уничтожения свергнутого суверена. Тогда только его сакральная сущность может перейти на своего

¹ Агамбен Д. Чрезвычайное положение. С. 134–136.

² Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 239–240.

нового носителя. И хотя Макиавелли из чисто технических властных соображений предлагал своему князю ликвидировать предшественника, за этим скрывались более основательные причины. Не могло быть двух суверенов (например, король и народ), персонификация суверенитета не означала его сосредоточения на одном физическом лице, он мог «принадлежать и корпорации, и различному множеству лиц», но суверенитет может быть только один. (Хотя римляне, разработавшие публичное право, способное создавать организации в качестве юридических лиц, они не сумели четко структурировать взаимоотношения между корпоративным образованием и индивидом, который говорит от лица корпоративной сущности. Только Новому времени удалось решить эту задачу¹. Власть «господина» (и здесь Кожев ближе всего стоит к гегелевской трактовке власти) целиком зависит от риска (хотя бы виртуального) для жизни: если нет войны или революции, «следует создать искусственную опасность» для главы государства или членов его правительства. Такая опасность часто предстает в виде борьбы не на жизнь, а на смерть между кандидатами на власть вождя (террор Робеспьера). В результате к смерти может быть приговорен сам представляющий исполнительную власть «господин» или «вождь» (законодатель), — такой суд позволяет избавиться от опасного политического утопизма законодателя: «Риск приговора к смерти просто необходим для самого существования состояния «господства». В связи с этим фигура «антипапы», главного соперника «вождя», может быть только фигурой политического преступника, которому нет оправдания.)²

Делюмо замечает: человек не всегда умел увидеть относительность греха, точно так же довольно долгое время обходились без понятия неполной, ослабленной вины или смягчающих обстоятельств. Тогда люди искренне смешивали правосудие и месть, в силу инерции оставаясь на такой стадии правового сознания, которая была запечатлена еще в трагедиях Эсхила. В этом плане Бог не является творцом зла нравственного, но он был «творцом зла карающего», т. е. физическое или боли, подобно тому как государь есть творец тех физических казней, к которым присуждают по его законам (Жозеф де Местр).

Область политического формируется посредством двойного исключения; взаимопроникновением профанного (светского) и религиозного создается зона неразличимости между жертвоприношением и убийством: жизнь захватывается суверенным отвержением и сама становится изначальным проявлением суверенитета. Действие здесь не принадлежит ни номосу, ни фюсису, очерчивая своим движением

¹ Дуглас Н., Уоллис Дж., Войнгафт Б. Насилие и социальные порядки. М., 2011. С. 279–280.

² Кожев А. Понятие власти. С. 123–124.

некое изначальное пространство политического, чуждого как законам естества, так и нормам права. Священное представляет в таком случае изначальную форму включения «голой жизни» в политико-правовую сферу (так, акт основания города — это не установление границ, но, напротив, их уничтожение или отрицание)¹. Жизнь, исключенная из сферы права и не принадлежащая к сфере жертвоприношения, также оказывается основанием суверенитета власти (уже в римском праве она была не более чем абсолютной противоположностью власти, от которой в ее адрес исходила перманентная угроза смерти), поэтому не просто естественная жизнь, но именно жизнь, обреченная на смерть («голая жизнь») и является настоящим началом политического. За право участия в политической жизни римские граждане должны были платить своим подчинением абсолютной власти, распоряжающейся их жизнью и смертью, подчинением порядку, основанному на позитивном праве или договоре. (Наказание, в котором выражался акт максимального исключения или «изгнания из жизни», была политическая и юридическая смерть, «лишение всех прав состояния».)

В цикл, который разворачивается в сфере «мифических сил права», обусловлен колебаниями между насилием, которое утверждает, и насилием, которое поддерживает право, В. Беньямин вводит третью архетипическую фигуру — «божественное насилие»; оно не утверждает и не поддерживает право — оно свергает его. Власть закона распространялась только на сферу, ограниченную человеческим преступлением и человеческой добродетелью, но утрачивает свою действенность, как только сталкивается с тем, что не укладывается в ее рамки: когда у закона нет наказания для стихийного зла, он не может не покарать стихийное добро, «насилие со стороны добра адекватно испорченной силе зла». Абсолют, введенный в сферу политики, несет смерть всему, ведь законы пишутся для человека, а не для ангела или дьявола². Насилие, которое осуществляется во время «чрезвычайного положения», сохраняет право, лишь временно прекращая его действие, и вновь учреждает его, исключая себя из него: «Суверенное насилие открывает зону неразличимости между законом и природой, насилием и правом»; суверен своими действиями постоянно смешивает, делая неразличимыми насилие и право. Суверенное насилие само учреждает право, поскольку оно утверждает законность своего действия, которое в противном случае было бы незаконным: связь между насилием и правом здесь сохраняется, при этом оставаясь почти неразличимой³.

¹ Агамбен Д. Суверенная власть. С. 111.

² Арндт Х. О революции. М., 2011. С. 111–112.

³ Агамбен Д. Суверенная власть. С. 86–87, 111.

Фома Аквинский уточнял: «Если возникает непредвиденная угроза, когда прибегнуть к помощи вышестоящего нет времени, то к освобождению от закона ведет сама крайняя необходимость, ибо необходимость закону не подвластна». Грациан приписывал крайней необходимости «делать незаконное законным». Здесь единичный случай освобождается от обязанности следовать правилу. Случай выводится из зоны буквального применения нормы: букву закона не обязательно соблюдать. Грациан пытался связать законность с внеправовой реальностью. Средневековое исключение свидетельствовало о проникновении в правовую систему правовой фикции (или правового факта), современное чрезвычайное положение, напротив, «есть попытка включения в правовую систему самого исключения, что предполагает создание зоны неразличимости, внутри которой реальность и право совпадают»¹.

«Божественное же насилие» располагается в зоне, где невозможно различить правило и исключения. Оно не устанавливает и не сохраняет право, но отменяет его, показывает, что единственным действительным содержанием права только и является связь насилия и права: «Функция насилия в возникновении права... двойная, поскольку право прибегает к насилию для достижения некоей цели, которая становится таким образом правовой, однако когда цель объявляется правовой, само насилие... никуда не исчезает, но, наоборот, лишь превращается в насилие, в прямом смысле порождающее право, поскольку в качестве права утверждается именно то, что изначально отмечено насилием, а не является какой-то целью, существующей вне и помимо его» (В. Беньямин). Освобождение от юридического насилия оказывается связанным с виной естественной «голой жизни», которая «предает безгрешного и несчастного каре, искупающей его вину, и очищает виновного, правда, не от вины, а от права»². Когда инквизиторы получали в свои руки обвиненного в ереси и грехах, они добивались от него правды, действуя уже в совершенно ином правовом пространстве, чем то, из которого подсудимый был исключен. Своим поступком он нарушил границу нормального правопорядка и подготовил себя для вхождения в новый чрезвычайный правопорядок, в котором сами нормы формируются уже в процессе его осуществления. Он — изгой и исключение для нормальной ситуации, но полноправный субъект-объект для ситуации чрезвычайной, где цель оправдывает средства. И на другом полюсе жизни, но также располагая за пределами нормального порядка, возвышается суверен, изъятый из общей системы права, чрезвычайный господин и супер-субъект правовой действительности.

¹ Агамбен Д. Чрезвычайное положение. С. 45.

² Цит. по: Агамбен Д. Суверенная власть. С. 87–88.

9. Магический язык права: легализм и статуарность

В эпоху Возрождения понятие идеи служило тому, чтобы «отвлечь взор от пропасти, разверзшейся между духом и природой», но барокко делает ее осязаемой и видимой, связав с проблемой субъекта и объекта, истолковывая метафизически и затем снимая это противоречие уже в высшем трансцендентном единстве. Мышление искало прибежища в метафизике. В соответствии с мнением Аквината идея — это имманентный божественному интеллекту «прообраз и представление, воплощенное в ангелов», и лишь в последнюю очередь она есть представление человека, с которым тот творит свой мир. Именно этот последний момент и был акцентирован и актуализирован Ренессансом. Возрождение превратило понятие «идеи» в сугубо человеческое понятие «идеала», отождествляя мир идей с миром возвышенной и искусственной действительности. Закономерная упорядоченность и стабильность предполагали систематизацию правил перед лицом надвигающейся угрозы субъективизации. Однако уже во второй половине XVI в. счастливое равновесие между субъектом и объектом нарушается, дух начинает чувствовать себя по отношению к действительности «властно и вместе с тем неуверенно»¹. Тогда посредником становится символ. Подобно римским юристам (но уже на ином, метафизическом уровне) Пико уверял, что символы и фигуры, участвующие в процессе политического или правового преобразования, гораздо могущественнее, нежели сами материальные свойства объектов. (Алхимики считают природу разрушающим фактором. Она разъединяет и разрушает неустойчивые соединения и как следствие порождает новые явления или формы, притягивая устойчивый и тождественный ей самый элемент, содержащийся в этих новых формах. Произвольно выбранный замещающий объект выполняет функцию репрезентации. «Понятие образа, расширяясь, становится понятием символа».)²

Священная книга в качестве символа, трактует Освальд Шпенглер, есть составная часть всякой магической религии: «слово Бога» в его магическом смысле и значении включено в книгу посредством знаков священного письма. Магическое откровение — мистический процесс, в котором вечное и несозданное слово Бога (Бог как слово), вселяется в человека, чтобы через него обрести чувственный образ звуков и букв. Бог оказывается воплощенным в слове и букве, и их истолкование исполнено тайного мистического смысла. Все магические религии исходят из предположения, что тайный смысл писания сохраняется в духе, и по этому поводу повсеместно существовал консенсус молчания, тай-

¹ См.: Панофски Э. *Idea*. С. 61, 66–67.

² См.: Мосе М. *Набросок общей теории магии // Социальные функции священного*. СПб., 2000. С. 159, 164.

на. Всякое высказывание возводилось к непосредственному внушению свыше: комментарии к комментарию содержатся как в Дигестах и императорских конституциях, так и в Гемаре, и Мишне талмудистов. «Нет букв во всем Законе, которые бы в своих формах, связях, разделении, извилистости, прямоте, повреждении, переизбытке, малости, великости, увенчании, закреплённости, открытости и порядке не обнаруживали бы десяти тайных счислений» (Пико дела Мирандола. Каббалистические суждения. 1.28,33).

Пятикнижие Моисея включало в себя сразу три кодекса: Книгу Завета, Второзаконие и Жреческий кодекс с Декалогом. Народ Израиля (как позже арабы) стал «народом Книги». Знание и высшую мудрость давало не наблюдение за природой и исследование, а рабское толкование написанного. «Автор должен был уступить место комментатору, национальный гений, создавший Библию, приспособлялся к составлению Талмуда»¹. (В первые сорок дней Моисею были вручены Богом скрижали с записанным законом, во вторые сорок дней он получил душу закона и в последние сорок дней — душу души закона. Неписанный закон — Мишна и Каббала — скрыты в записанных учениях Моисея и в четырех первых книгах Пятикнижия.) Исходя из принципов «священной книги» еврейская и кораническая юриспруденция давали ответы на конкретные вопросы и казусы: законодательство сводилось к юриспруденции, а юриспруденция — к казуистике. Это был восточный вариант толкования закона. Запад же стремился ограничить Божественный закон особой областью безусловно обязательных или безусловно запретных действий и «постулировал безразличие Бога к действиям, не определенным законом». В этом свободном пространстве могли проявляться личная инициатива и энергия индивидуума².

О. Шпенглер противопоставлял представление о «магическом мире» как «пещере», античному «телесному» и «фаустовскому» бесконечному миру. (Гегель противопоставлял «закон дневного света» и «право теней». Человеческий закон в форме всеобщности представляет собой имеющиеся налицо нравы, его истина есть открытая и очевидная значимость. «Мужское» индивидуальное начало смыкается с бессознательным и стихийным «женским» началом, тем самым происходит переход из незнающего и незнаемого в сознательное царство). «Свет пронизывает пещеру и сопротивляется тьме», небо и земля, как две силы, сростаются между собой; добро и зло, Бог и Сатана, дух и душа, дух и плоть остаются вечно непримиримыми. «Фаустовский», возрожденческий человек опирается только на самого себя, на свое

¹ Фрээр Д. Фольклор в Ветхом Завете. С. 389.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1999. С. 237–240.

«я», даже когда принимает решения о бесконечном. Магический человек Средневековья весь был погружен в волю и мысли Бога, — «фаустовское» мышление повсюду ощущает действие всемогущего «я», делающего собственные единичные суждения. Ощущение «пещеры» требует наличия необозримой истории с началом и концом мира, — в промежутке происходит предопределенная заранее борьба «света» и «тьмы», и магическое бодрствование становится ареной столкновения этих сил. Существует только одна мировая причина — благодать, которая образует сущностную противоположность покаянию в «фаустовском» смысле: «покаяние предполагает волю “я”, благодать же не знает ее вовсе»¹. (Фаустовский человек домогается тайн бытия. Фауст у Гете понимает, что все его знание ничего не значит перед лицом метафизического мира и его внутренних связей. Встреча с Духом не меняет его душевного настроения, он говорит: «У меня хватило силы привлечь тебя, но удержать тебя я не в состоянии». Магический ритуал не способен достичь поставленной цели открытия истины и окончательного преобразования. Поэтому Фауст переходит от изучения Нострадамуса к размышлению над Новым Заветом. Гете иронизирует над рационалистической школой перевода Библии, вкладывая в уста Фауста трактовку, ставящую «дело» выше «слова» и «силы».)²

Ренессансное мышление преобразовало понятие идеи в духе натурализма: идея уже не выступает как конкурент или прообраз чувственной действительности, но как ее производное и продукт. Она не «живет», а «приобретается». Тем самым решается и проблема субъекта и объекта: субъекту ставится задача извлечь из действительности законы формирования мира, вместо того чтобы предполагать их существование и действие вне действительности. Взамен возникает проблема адекватности: когда и в силу чего будут оправданы притязания человека на правильность обретенных им законов³. Человеку Ренессанса представлялся противоречивым этот вечный и неизменный кодекс; ведь «законодательство — только предел, или модель универсального права, — рационального или естественного», и они вопиют против самого принципа изменчивости законов. Но если бы Бог допустил, чтобы реальностью управляли абстрактные идеи профессоров или писателей, то стало бы очевидным, что применение «вечного кодекса» на практике обернулось бы непоправимым и смертельным ударом, свержением истории, концом жизни, распадом реальности⁴. «Законы не создают... Законодательство сводится к юриспруденции, а юриспруденция — к

¹ Шпенглер О. Указ. соч. Т. 2. С. 245—248, 255—256.

² См.: Наранхо К. Песни Просвещения. СПб., 1997. С. 163—177.

³ Панофски Э. *Idea*. С. 46.

⁴ Кроче Б. Указ. соч. С. 149.

казуистике», — так думают на Востоке. Запад же стремится ограничить Божественный закон его особой замкнутой областью — областью безусловно обязательных или безусловно воспрещенных исключенных действий — и при этом постулировать деистическое безразличие Бога к действиям, не определенным этим законом. В этом свободном пространстве только и может проявляться личная инициатива и энергия индивидуума (Б. де Жувенель).

Расшатывание традиционных верований всегда идет параллельно с процессом возвышения абсолютистских политических режимов. Великий век рационализма — это век просвещенных деспотов, вставших в безверие, убежденных в конвенциональности законодательных установлений, уверенных в том, что они могут и должны изменить обычаи и традиции, чтобы привести народы в соответствие с разумом, непомерно раздувших бюрократию, чтобы через нее воплотить в жизнь свои замыслы, и полицию, чтобы сломить сопротивление их преобразованиям. Законодательная власть, появившаяся исторически позже власти карательной и судебной (которые были вторичными по отношению к божественной законодательной власти), стала определять благое и справедливое и устанавливать кары за их нарушение. (Смертная казнь утрачивала при этом свое первобытное значение жертвы, приносимой богам.) Государство получало монопольное право на причинение смерти, и абсолютная власть приходит вместе с законодательной функцией государства: «Отрицание божественного законодательства и установление законодательства человеческого — величайший шаг общества по пути к подлинному абсолютизму власти»¹. Законодательная власть теперь разворачивалась в полную силу, и трансцендентное право уже не доминировало над человеческими предписаниями, не обуславливало их; под правом теперь понималось просто их обобщение: ведь всякая победившая сила возводит на престол свою собственную истину. Политическая власть, облеченная в форму права, схематизируется бинарно. Для приведения этого схематизма в действие вовсе не требуется нового образования политической власти; достаточно того, что она уже существует и к ней можно взывать, благодаря этому обстоятельству власть «может экспортироваться в неполитические контексты интеракций, не политизируя их». Право даже допускает относительно рискованные действия, если только они отвечают предельно специфическому функциональному контексту. Но это и будет ситуация чрезвычайного положения. Именно сила слова закона определяет ситуации чрезвычайного положения и государственной необходимости. Санти Романо рассматривал чрезвычайное положение как чуждое и внеположенное правовой системе и одновременно

¹ Жувенель Б. Указ. соч. С. 274.

основным и первоначальным источником закона. Поскольку крайняя необходимость не знает закона, она сама и создает его: «Именно в необходимости надлежит искать первопричину и легитимацию государства... То, что возникает в начальный момент жизни определенного режима, может повториться... тогда, когда режим сформирует и отрегулирует свои основные институты». Чрезвычайное положение выступает тогда как незаконная, но как правовая мера, которая воплощается в производстве новых норм. Ведь цель суверенитета заключена в нем самом, средством его достижения является он сам, выступающий в форме законов.

Д. де Траси уверял: это древнее и нелепое заблуждение полагать, что «принципы морали как бы внедрены в наши головы и что во всех головах они одни и те же и, согласно с этой иллюзией, воображать их невесть какое небесное происхождение». У каждого человека существует своя собственная моральная система или, вернее, нагромождение бессвязных этических понятий. Благо и зло, справедливое и несправедливое становятся исключительно предметом мнения. Сталкивающиеся мнения претворяются в законы, а законы составляют право, так что в итоге одно будет справедливым, а другое — несправедливым, а само право бесконечно может меняться по воле законодателя¹. Индивидуальный волевой акт, утверждая сам себя, не может исключить возможность других волевых актов. И значит, вне закона останется «легальная индифферентная способность как... право или... если угодно, понятие, соотносимое с повелением запрета или долженствования». Дуализм терминов здесь выражает прежде всего целесобразность, заключенную в законе; если новым законом упразднить определенную способность, определенную дозволенность, определенное право, дифференцированное в том, что поначалу было неразличимым, в лоне нового закона непременно возникнут вновь способности, законность и индифферентный момент права².

Салютати в работе «О значении юриспруденции и медицины» замечал: целью умозрения является знание, предмет которого — истина; цель закона — управление человеческими действиями, их предмет — благо, но не всякое благо, а то священное благо, каковым является общее благо. «Закон — это божественный знак, которым после грехопадения Бог открыл человеку путь отвоевания блага. Эти законы имеют превосходство над законами природы, поскольку в отличие от них могут быть познаны сполна, они обладают принципами, которые заключены не во внешних вещах, но в нас самих: «Обнародованные

¹ *Жувенель Б.* Указ. соч. С. 147–148, 286–289, 409.

² *Кроче Б.* Указ. соч. С. 148.

законы исключают ошибку и содержат присущую им естественную разумность, которую видит всякий здравомыслящий человек».

«Медицина» у Салютати грустно замечает: «Я порождена землей, законы же — мудростью божией. Бог продиктовал законы словом, а меня вписал в результаты опыта». (Этот вывод повлиял и на Вико, который, отворачиваясь от природы, поставил в центр своих исследований жизнь людей¹.) Возражая Салютати, его ученики Бруни, и особенно Аскольти, в свою очередь довольно презрительно высказывались о юриспруденции: право откровенно демонстрирует свою принудительную сторону, обращаясь преимущественно к порочным, а не добродетельным, и само постоянно изменяется в зависимости от места и времени. «Только плебс и чернь связаны вашими законами, только для таких и существуют узы права. Люди же серьезные, благоразумные не нуждаются в законах. Они склонны по характеру к добродетельным и хорошим нравам, сами устанавливают для себя закон жизни. Сильные люди отвергают и ломают законы, приспособленные к слабым... В действительности все выдающиеся и достойные памяти деяния происходили благодаря несправедливости и насилию, т. е. как раз благодаря нарушению законов»². Политика и целесообразность всегда идут впереди права и законности и именно их усилиями, а не буквой нормы перестраивается действительность; нормы только рисуют идеал, власть же стремится к его достижению.

«Власть изначально исключает силу в качестве аргумента, тогда как право, напротив, ее предполагает, хотя она ей не тождественна». Поэтому власть обязана иметь легальный или легитимный характер, и с точки зрения тех, кто ее признает, любая власть обязательно является признанной, иначе она просто не существует. Власть и сила (насилие) исключают друг друга: когда в дела приходится вмешиваться посредством силы, это означает, что власть как легальность уже отсутствует. Легальное или легитимное действие становится по-настоящему властным, когда право пользуется авторитетом, оставаясь при этом правом, поскольку в нем, авторитете, сохраняется сила, способная при необходимости реализовать право. Другими словами, право обладает авторитетом только для тех, кто его признает, хотя и остается правом и для тех, кто ему покоряется. Властное действие легально или легитимно по определению, и бессмысленно говорить о какой-то незаконной или нелегитимной власти, — тот, кто признает власть (непризнанной власти не существует вовсе), тот заодно признает и ее легитимность: предполагается, что наделенная авторитетом власть исключает про-

¹ Гарэн Э. Указ. соч. С. 53–54.

² Там же. С. 55–56.

тиводействие. (Кожев замечает: «Законность есть труп власти или ее мумия — здесь тело продолжает существовать без души и без жизни»)¹.

Замена суверенного субъекта не имеет особого значения для системы легальной власти (если не принимать во внимание способ его замены). «Сакральное тело» суверена может получить другую субстанцию, сохранив при этом свой статус и прерогативы. Меняется только степень и форма авторитета власти и вид легитимности: легальность остается без изменений. Доконституционный суверенитет со временем заменяется столь же субстанциональным «народным суверенитетом» в форме этоса более или менее гомогенного народа. Легитимность рождается из легальности и уже больше не нуждается в наличии свободной от права нравственной субстанции «государства» или «политического», теперь оставаясь только в рамках позитивизма и рациональности². В отличие от божественной, непререкаемой и вечной власти, человеческая власть по своему существу преходяща: в любой момент может осуществиться «добровольно подавляемая реакция», которая уничтожит эту власть. Такая власть, конечно же, предполагает и момент риска (по Кожеву, вечного спутника экзистенциального состояния «господина») и должна иметь «причину», «основание» или «оправдание» своего существования, и в ее глубинной мотивации уже заложен ответ на вопрос, почему люди сознательно и добровольно отказываются ей сопротивляться.

Согласие, консенсус есть банальная причина подчинения привычному, хотя бы просто потому, что оно привычно. Основанные же на согласии действия в том случае, если они ориентированы только на ожидания (например, страх повинующегося), составляют небольшой и пограничный случай. В основном повинующиеся повинуются еще и по той причине, что они даже субъективно рассматривают свои отношения к господствующему над ними субъекту как нечто для них важное и обязательное: в этом случае господство покоится на согласии, признающем его легитимность. Закон же обеспечивает замену действий, основанных только на «согласии», системой формализованных установлений, преобразуя сами союзы в целенаправленные и упорядоченные институты. Масса усваивает определенное поведение «в приближении к усредненно понятому смыслу» и следует ему без знания и ясного представления о цели и смысле: «Эмпирическая значимость рационального порядка основана... на согласии повиноваться тому, что привычно»; те, кого рациональные методы и порядки практически касаются, все больше удаляются от той рациональной осно-

¹ См.: Кожев А. Понятие власти. М., 2007. С. 20–22, 26–27.

² Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М., 2011. С. 99–100.

вы, которая обычно от них скрыта¹. (Дж. Вико упрекал Ж. Бодена в использовании некоторых некорректных понятий при описании формы правления и государственного устройства Рима таких невнятных слов, как «народ», «царство», «свобода». Гроций и Пуфендорф, с точки зрения Вико, слишком много внимания уделяли роли системы, а не божественному провидению, которое как раз и направляет развитие права: христианская религия оказывается для юриспруденции наилучшей помощницей, поскольку она объединяет мудрость Откровения, мудрость самого «отборного учения философов» и самую глубокую «эрудицию» филологов².)

Рутинный характер и инерционность нормативного порядка более доступны массовому восприятию, чем религиозные и моральные ценности, требующие достаточно высокого уровня сознания и подготовки. Теоретики права использовали эту склонность массового сознания. Дидактика стала играть в Новое время не меньшую роль, чем теология. Право и государство больше не казались божественными дарами, в них видели продукты человеческого труда и усилий. В центре нового мира гуманисты видели человека, выстраивающего для самого себя этот мир. Законность представлялась способом его устройства и преобразования, она становилась основой для «легального» существования всех вещей и отношений, мир оказывался весь пронизан силовыми токами права и власти.

Легальность становится высшей оценкой для новой государственности, конституция — высшей формой правового синтеза (вплоть до их отождествления, как это произойдет в «чистой теории права» Кельзена). Но выстраиваясь вокруг реально жизненных и эмпирических понятий, законы ничего не лимитируют с точностью. И раз сам закон «сомнителен», то его настоящий авторитет следует искать в толковании. Буквальный кантов «юридизм в «морали» возмущал Шлегеля, — его «логическая» легальность была неприемлема для романтиков, которые воспринимали саму религию как «научную поэзию» (Новалис) и историю как процесс сверхразумного и иррационального богоявления, оставлявшего чистому разуму только его пассивную роль, а исторический план науки всегда оставался для романтиков «лучше плана логического» (И. Г. Гаманн).

Легализм порождает противоречия, возбуждал морально-индифферентное и вместе с тем подавлял его, чтобы после подавления возбуждать вновь, и так до бесконечности. Но никогда в силу чистого легализма нельзя было оправдать самообман в случаях, когда требовалось оценить определенное действие или определенные намерения.

¹ Вебер М. О некоторых категориях. Соч. М., 1990. С. 544.

² См.: Вико Дж. Указ. соч. С. 423–427, 459.

Соединение практического легализма с теоретическим утилитаризмом выводило мораль за пределы юридического, за границы законодательных определений в область божественного произвола: «Как таковые законы нельзя назвать ни моральными, ни необходимо рациональными». Между божественным и человеческим законодателем разворачивалась скрытая война. Человек хотел получить нечто от моральных или божественных законов и как можно меньше из этих предписаний выполнять: «Этот чудовищный логический продукт родился от брака легалитарной доктрины с теологическим утилитаризмом», в самонадеянной попытке представить все сделанное как приобретенное законному и разрешенному¹. Но утратив «центральный принцип» и «основную норму», порождавшую все законы, человек Нового времени приписывал магические свойства собственным законам. Легализм становится тотальным явлением, охватывающим и природу, и общество: он создает свою собственную вечность — это вечность закона, искусственного и переменчивого. Но в этом заключался весь парадокс ситуации и мрачный драматизм надвигающегося нигилизма: догматический легализм создавал для него благоприятные условия. Произрастание неверия начиналось из неких узловых пунктов — ими были априорные «базовые понятия» права. (Рихард Козеллек заметил, что как политическая история, так и «история опыта» заключены в некоторых базовых понятиях, изменяющихся в соответствии с изменениями в социальных контекстах. Все современные «измы» образуются под воздействием напряжения, возникающего между опытом (обобщенным в них наличным бытием) и ожиданием (проектом будущего). Так, медленное и постепенное исчезновение феодальных сословных структур обществ Европы XVIII—XIX вв. сопровождалось появлением множества подобных понятий: «патриотизм», «республиканизм», «демократизм», «либерализм». Эти ключевые слова с приходом Нового времени особо подчеркивали значение категорий равенства, правового или социального, и поддерживали альтернативные формы организации общества будущего. Эти понятия появились прежде, чем соответствующие им реалии. В понятии тем самым смешивались прошлый опыт, современная реальность и ожидания от будущего².)

10. Барокко: статус и ритуал

Бенедетто Кроче утверждал, что деноминация «закон» поначалу появилась в политическом лексиконе и лишь затем метафорически

¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 160–161.

² Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. М., 2010. С. 26–27.

была перенесена на явления природы. Только литеральная форма придает закону силу правила; закон есть волевой акт, предполагающий законченным другой волевой акт, упорядочивающий существующие псевдопонятия и понятие классов. Как кажется, именно католические правоведы первыми заговорили о том, что право существует само по себе, для его выражения и предназначены законы; закон же не есть право, но есть лишь его случайное проявление — временное или локальное, — своего рода инструмент. «Естественные же или вечные законы были провозглашены еще во времена религиозной терпимости... и конституционной монархии»: порядок вещей, украшенный именем «естественного права», являл собой попытку преодоления традиционного характера юридических понятий; тогда еще они казались неизменными, вечными, но уже не являлись законами, ибо были слишком формальными: «Естественное право нигде нельзя было обнаружить в чистом виде, ибо логически и реально это было бы противоречием»¹.

Для законодателя характерным является стремление подвергнуть номинации всю окружающую реальность. Понятия и категории, которыми он оперирует, закрепляются и кристаллизуются в институтах и нормах, фиксирующих и олицетворяющих группы вещей и отношений. Волевым и рационализирующим усилием законодатель творит новую реальность и выстраивает собственную иерархию в окружающем его мире. То, что он закрепляет, должно обладать стабильностью и постоянством: соотнесенное с иерархическими уровнями, это качество порождает статус. При этом законодатель странным образом исходит из того, что этот статус не создается им, но обнаруживается, открывается в действительности, «естественным образом произрастает». Природа использует для его воспроизводства собственный разум, а человеческие законы должны это учитывать и этим руководствоваться. Для мышления Нового времени статус столь же органический продукт, как и «естественное право».

В римском праве правовой статус использовался в целях социального и политического разделения; в условиях Ренессанса статусарность становилась синонимом стабильности. В соответствии с принципом легальности она обладала как признаками социальности, так и склонностью к артикулированному описанию форм государственного устройства по преимуществу: статус питал законы, законы оформляли статус. Обычай и традиция были стандартами хотя бы уже потому, что они способствовали стабильности. Статус непосредственно связан с ритуалом. Он конденсирует и генерирует ритуальные и процедурные действия, как бы составляющие его структуру. Устойчивость статуса основана на его долговечности и традиции. Формально установленный

¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 146, 149.

и закреплённый, он превращается в органическую часть политической и правовой системы. При этом легальность создает флер, атмосферу его существования. Будучи институтом, учрежденным людьми, статус может восприниматься как «естественный» продукт природы: поэтому родословные схемы, эти «матрицы статусов», изображаются в форме (генеалогического) дерева, органически произрастающего в истории из прошлого в будущее.

Носители разных статусов обладали разными объемами знания. Для каждого из статусных сословий был свойствен особый тип этоса, соответствующие ценности и различные картины мира. Характерно, что именно эпоха барокко становится временем окончательного сословного и юридического оформления отдельных статусных групп. В этот период нарождались сословия, способные политически поддерживать или противостоять абсолютистским режимам. Сословное законодательство XVII в. нарисовало портреты этих групп, символически и геральдически украсив всю их внешнюю атрибутику. Если ренессансные карнавальные маски скрывали и изменяли естественную природу людей и вещей, то маски барокко, напротив, демонстрировали и закрепляли их действительный статус.

Такие институты, как представительство, юридическое лицо, юридическая фикция, всегда оставались только «масками», эстетические наклонности Ренессанса и «театральность» барокко способствовали усилению этой гносеологической тенденции. Физическое лицо как субъект права исчезало в этих декорациях, и барокко подтвердил этот прием сложностью своих аллегорий. Даже кальвинизм со всем своим иссушающим аскетизмом не сумел избежать этого театрального приема, сформировав внутри собственной парадигмы новую абстрактную личность, уверенно вошедшую в правовую и политическую жизнь. Магизм, т. е. способность к изменению ситуации путем номинирования и волевого и ритуального воздействия, сохраняется здесь, будучи вкрапленным в саму правовую материю. Статуарность соединяется с трансформированным и заимствованным из Средневековья корпоративизмом (гильдий и коммун), и этот синтез будет сохраняться еще долго, вплоть до уже довольно механистической модели «корпоративного государства» XX в.

Магичными, т. е. сохраняющими наряду с писаными нормами еще и некие тайные откровения, были как Дигесты Юстиниана, так и Каббала: слово авторитета не могло быть улучшено, его можно было лишь по-другому изложить и истолковать; по примеру гностиков так поступали александрийские отцы Церкви в своих комментариях к Библии и Платону, когда всякое высказывание возводилось к непосредственному внушению свыше. Но фаустовская воля к деятельности уже требовала текста, буквы, которые только и будут значимы отныне

и навсегда (что особенно было свойственно институту судебного прецедента), системы, в которой заранее уже был бы предусмотрен любой всевозможный и конкретный случай. Это стало благодатным полем для применения схоластики и филологии с их «вечными» и неизменными понятиями, освободившись от юстиниановой книги, мы не освободились от юстиниановых понятий, «самое существенное право их предполагает, не оговаривая этого; закон определяют слова, жизнь их только истолковывает»¹. (В каждой общей идее всегда кроется некая опасность для существующего порядка. И величие христианства заключалось в создании этики «промежуточного относительного времени»; его основатели верили, что конец света близок, отсюда — создание преимущественно моральных абсолютов и минимум заботы о реальном общественном устройстве. Для них не имела значения неосуществимость идеала в земных условиях, а здравый смысл подсказывал им необходимость сосредоточиться на предельных идеях.)

Увлечение возрожденцев геометрическими аналогиями выдвинуло на первый план семантически обновленное понятие «статуса». В римском праве это понятие обозначало разные типы гражданской правоспособности и давало оценку устойчивости институтов публичного права. Раннее Средневековье обозначало им юридически очерченные рамки сословий и корпораций. (Как заметил Е. Спекторский, первые фразы «Государя» Макиавелли и «Гамлета» Шекспира также именуют само государство «статусом».) Политика, основанная на понятии «статуса», рассматривала государство уже не как естественную составную часть мироздания, а как искусственное человеческое образование, «произведение искусства». Цели государства определялись как намерения, которые произвольно устанавливают сами носители власти. По выражению Макиавелли, «статисты (сторонники статуарной теории) смотрят на государство не сверху, а снизу, и считая вопрос о его целях решенным, преимущественно исследуют вопрос о средствах их достижения». Цель государства с этой точки зрения заключается в сохранении, закреплении и расширении той или иной формы правления. При этом, разумеется, имелось в виду государство нового типа — абсолютное, суверенное, сильное: «И если легисты работали над легализацией и юридическим оправданием этого государства, то “статисты” сосредоточились на средствах его создания и укрепления», попутно освобождая их от законов религии, морали и ...права: политическая целесообразность была поставлена выше морали и даже права.

Государство, кроме того что оно является совокупностью институтов норм, представляет собой определенный статус, консервативное состояние, которое определяется стремлением сохранить существую-

¹ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. С. 84—85, 252—256.

ший порядок вещей и стабильность. В этом же и суть государственного интереса. Государство полагается само на себя и свои законы. Решения, которые оно принимает, целеполагаемы и с его точки зрения рациональны. Здесь же действует закон минимизации сил и ресурсов, а то и другое предполагает наличие тайны. Закон не говорит обо всем, что имеет место в политике. Более того, он многое скрывает (а многое просто не может предвидеть и знать). Аристократическое понятие тайны сосредотачивается в виде дворцового дискурса: она — атрибут дворцовой политики. К. Шмитт заметил: есть пространство прямой власти. И есть образующееся вокруг него пространство косвенных влияний и сил, «доступ к уху», «коридор, ведущий к душе властителя», и самый продуманный институт не в состоянии полностью исключить это предпространство¹. Карл Шмитт неоднократно упоминал об «арканах» (институте, характерном, во всяком случае, для XVII—XVIII вв.) как о «движущих силах государства». Это не какие-то видимые надличностные, социальные или экономические силы, но олицетворенная прагматическая расчетливость самого государства и его тайного государственного совета, выверенный план правящих кругов, политически стремящихся сохранить себя и государство. «Арканы подразделяются на арканы власти и арканы господства; в первом случае речь идет о государстве (т. е. о фактически сложившейся властной структуре и ситуации) в обычные времена». К ним относятся методы удерживать народ в спокойствии, например привлечение его к участию в деятельности политических институтов, свобода слова, допускающая «многошумное, но в политическом отношении незначительное участие в жизни государства»². В качестве такого специального «аркана» господства Макиавелли называл и диктатуру, цель которой «устрашение народа путем учреждения такой властной инстанции, решения которой нельзя обжаловать»: «арканы» противопоставляются у него правам власти и господства. Но зато властные права составляют саму основу «арканов», тем самым они относятся к общей сфере права и даны «по велению небес»: «арканы» же представляют собой тайные планы и практики, помогающие сохранить эти властные права.

Под правом господства автор сочинения «О государственных арканах» понимал некое публичное исключительное право, предписывающее в чрезвычайных ситуациях и интересах сохранения государства, право суверена отступать от общих обычаев права, такое исключительное право действует только с оглядкой на божественное право³.

¹ Шмитт К. Разговор о власти и о доступе к властителю // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 31.

² См.: Снекторский Е. Указ. соч. С. 374—375, 380—381.

³ Шмитт К. Диктатура. С. 33—34.

В «арканах господства» речь шла уже о защите и охране самих правящих особ при чрезвычайных обстоятельствах — во время восстаний и революций, а также о средствах, которые позволяют положить этим обстоятельствам конец. «Чем подвергать республику опасности, лучше пойти на крайние уступки вооруженному и неукротимому народу... После того как народ будет умиротворен, все обещания можно взять назад» (Макиавелли). В таких ситуациях элита использует знание, недоступное массе. Господство аппарата власти в значительной степени держится на процедурах и ритуалах, недоступных пониманию обычных людей. Ритуалы подчеркивают особый статус и исключительность власти, ее прерогативы и возможности. В чрезвычайных условиях эти качества проявляются особенно явно. Исключительность суверена как бы подтверждается ритуалом. Демонстрация власти лишней раз дает понять, что она стоит выше закона.

Правовой ритуал всегда оставался неотъемлемым элементом самого права, реальность любого правового действия основывалась на главном принципе, по отношению к которому это действие выступало как инсценировка: принцип и действие едины, и в отличие от мнения Платона, полагавшего, что «вводные части закона еще не есть закон», «любая текстовая речь в области права» является частью ритуала, чей смысл следует искать в нем самом и его контексте, а не в предшествующей ему идее (Ч. Фрид)¹. Преувеличение значимости ритуальных действий в ренессансном и барочном праве могло одинаково привести и приводило как к необоснованной сакрализации ритуала, так и росту процедурного формализма. Прагматический подход к такому объекту, напротив, устранял «полутень тайны» (Райнхольд Нибур), окружающую любое проявление смысла, содержащегося в ритуале: «статисты» сделали его своим оружием. Детальное исполнение ритуала и «кабинетные тайны» составили сущность придворной политической жизни.

Ритуал уже сам по себе содержит некую тайну (своего происхождения и своих настоящих целей). Декларируемое назначение закона не содержит всей истины, и результаты его действия никогда не совпадают с первоначальным замыслом. Адаптация в применении и комментирование меняют саму сущность закона. Техника ритуала вуалировала настоящее содержание политического действия и одновременно формировала ее языковой код, понятный всем участникам, это был вторичный символический язык политической тайны. Законы рождались в тени кабинетов и будuarов, интриги и политические мелочи порой решали судьбы целых народов и империй. Придворный тайный советник, чья власть и воля приобретают демоническую силу, стал персонажем, которому был открыт доступ в кабинет монарха, где ковались

¹ Цит. по: Берман Г. Д. Вера и закон. С. 24.

тайные замыслы высокой политики. В двусмысленности его духовной суверенности коренилась вся барочная диалектика его статуса: «Дух, — так гласит вердикт столетия, — являет себя во властной силе, дух — это способность осуществлять диктатуру»¹. «Из жалких побуждений личного самомнения и династического тщеславия, порой прикрываемых иллюзорной позолотой миссии отца страны, они пускаются во всякого рода искусные махинации, употребляя для этого еще сравнительно прочное величие своей власти» (Хейзинга). Факт властвования поднимается до символа суверенитета, применение силы трансформируется в политику управления. Кабинетная политика превращается в игру со строгими правилами.

Монархи, опиравшиеся на своих интимных кабинетных советников, осуществляли политику посредством системы секретов («арканов»), целесообразность которых определялась тем соображением, что «от пустяков часто зависят крупнейшие политические перемены». Князь повелевал не только по закону, но и посредством самих законов, а следовательно, его понимание законности было отличным от того, как законность понимали прочие люди. Публичное право (не говоря уже о частном) становилось обременительным для политики, целесообразность должна была стоять выше законности: ни законы, ни наука не должны были стеснять политика. Придавая большое значение случайности и мелочам, от пустяков ожидали серьезных последствий: Макиавелли был убежден, что «воздух населен многочисленными духами» и что всемогущество неба определяет все человеческие дела, а грядущим потрясениям предшествуют говорящие знамения. Фортуна и фатум снова стали играть определяющую роль в построении политики.

11. Антиномии «естественного» закона и синдром «естественной» религии

Александрийские теологи первыми увидели необходимость движения к порядку не во внешней по отношению к этому движению воле трансцендентного Бога, но в причастности самих объектов природе имманентного Бога. Сформулированное еще в «Тимее» понятие мировой души подготовило почву для гностиков с их фантастическим механизмом эманации, а также для ариан. Западное учение о благодати, идущее от Августина, определенно склонялось к понятию абсолютно трансцендентного бытия Бога. (Кальвинизм как вариант этого учения пришел, однако, к манихейской доктрине материального мира как воплощенного зла, мира, спасаемого «отчасти благодаря произвольному

¹ *Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы. С. 90–91.

выбору Бога», и для кальвинистов устройство мира оставалось производным от свободного волеизъявления Бога.) В католицизме «расколдовывание» мира и устранение из него магии не было проведено с такой же последовательностью, как в пуританизме: католик мог обрести благодать через посредство и усвоение церковных текстов, священник оставался здесь своеобразным «магом», совершающим чудо пресуществления. Но кальвинистский бог требовал не отдельных благих дел (покаяния после согрешения), но систематического благочестия. Эта непоколебимая вера в мировой порядок, идущая еще от Платона, гностиков и Августина к Кальвину, переходила в первую фазу новой эпохи, начинающейся в XVI в. в виде несомненной идейной предпосылки о непреходящем существовании определенного порядка в мире.

К примеру, понятие морального порядка, проявлявшегося в греческих трагедиях, было изобретено не поэтами и теологами, а проникало в них из самих глубин традиционного сознания. Способ, которым стоицизм позже воздействовал на средневековый образ мышления, уже был связан с достаточно расплывчатым смыслом самого понятия закона, происходившим из римского права: это право устанавливало абстрактные принципы, которым и стремилось соответствовать; западная церковь также служила живым воплощением такого имперского закона. Воздействие права основывалось на понятии законченной и четко разработанной системы, определяющей критерии и пределы законности всей детальной структуры социального организма, — все строилось не в форме совокупности превосходных и остроумных максимумов, но как определенная процедура, приводящая вещи в необходимое соответствие и удерживающая их в нем. Средневековые приучило европейское мышление к порядку, а кодификация римского права установила идеал законности, который доминировал в европейской мысли еще и в последующие века¹.

В XV в. вместе с философским номинализмом, который стал «могильщиком старой рациональной теологии», определилось более юридизированное отношение к догмату как к формуле правопорядка, и возросло значение и использование церковно-правового аппарата. Уже в начале XVI в. формируется заметно секуляризованный религиозно-универсальный теизм, подхваченный Лютером и Цвингли: связанное с преимущественно пантеистическим пониманием мироустройства, это учение тем не менее все еще опиралось на обновленный платонизм, стоицизм и христианскую мистику. Но и магические действия темных сил здесь также вполне допускались, а глубокой вере в молитву здесь в качестве темной стороны этого миропонимания соответствовала вера в дьявола и ведьм, в разного рода потусторонние силы².

¹ См.: Уайтхед А. Н. Указ. соч. С. 61–67, 530.

² См.: Дильтей В. Воззрение на мир. С. 40–42.

Гетевский гомункул — мудрый, но лишенный телесной оболочки дух, который ищет способа воплотиться. Он — «тот самый сигнальный свет, который подводит Фауста к следующей стадии его духовного пути, но он... — существо, решающее свою судьбу с помощью поступка, который является одновременно и актом самоуничтожения и объединения с природой»¹. То же происходит с метафизическим законом Нового времени. Он сливается с природой («естественное право») и исчезает как божественный императив, растворяясь в ней. Он «впитывается» в свою собственную среду, которую собирался преобразовывать. Обретая материальность, он теряет дух.

Магическое откровение — это прежде всего мистический процесс, в котором вечное и неосознанное «слово божества» вселяется в человека, чтобы через него обрести открытый, чувственный «образ звуков и букв». Сам Бог оказывается «вколдованным» в слова и буквы, его можно разгадать и принудить к откровению истины: все истолкование закона наполняется тайным смыслом. Но то, чего реально хотят, уже не есть закон, а исполняющий его индивидуальный поступок — не есть исполнение закона. Единичное волевое усилие — вот то единственное, что по-настоящему действует, а исполнение закона — и есть всегда нечто единичное. Если исполнение — важнейшая часть правового акта, дающая реальный результат, то оно же и связывает норму с «природой». Закон, который реализуется, остается только некоей абстрактной формой, проектом, по большому счету фикцией, которая одновременно и существует, и не существует, подобно всякому фантастическому. Зато юридическая фикция дает возможность конкретному случаю включиться, войти в абстрактную категорию закона. Смысл закона в векторе воли, идущем от единичного поступка к общему, сам закон не есть реально действующая воля, поскольку «желание абстрактного (закон) не есть реальная воля, но только ее вспоможение»² (Б. Кроче).

В соответствии с принципом, по которому закон может содержать пробелы, а право нет, ситуация крайней необходимости интерпретируется как пробел в публичном праве, который должен быть заполнен исполнительной (учредительной) властью. Чрезвычайное положение выступает здесь как «создание в системе фиктивной лакуны, необходимостью для того, чтобы защитить существование нормы и ее применимость в обычной ситуации. Лакуна располагается не внутри закона, но затрагивает... саму возможность его реализации»³. Создается пространство, где закон как таковой остается в силе, но применение его

¹ Наранхо К. Указ. соч. С. 203.

² Кроче Б. Указ. соч. С. 155.

³ Агамбен Д. Чрезвычайное положение. С. 52–53.

приостанавливается. Учредительная власть, оставаясь «юридически бесформенной», тем не менее представляет собой «минимум конституции» (К. Шмитт).

По Гроцию, «самость» есть высшая ценность, за пределы которой выйти невозможно, и вся гарантия ее действительности как раз и заключается именно в этом: Гроций тем самым воссоздает как «вещные» намерения римской юриспруденции, так и ее практицизм; у стоиков он заимствует два метода: «прямой» выводит юридические понятия непосредственно из природы человека и общества, «косвенный» доказывает общезначимый естественно-правовой характер правового положения исходя из его неизменности и одинаковости у всех народов. (Савиньи позже утверждал: «Право есть не что иное, как жизнь, рассмотренная с особой точки зрения». Свое особое качество и содержание норма получает от самой жизни и от того смысла, который этой норме приписывается. Норма может быть приостановлена без упразднения правопорядка, поскольку она в форме суверенного решения прямо отсылает к жизни, от которой и ведет свое происхождение.) Общезначимый элемент права Гроций находит в социальном инстинкте человека, прежде всего в инстинкте самосохранения: «Нужда превосходит право»¹. Отождествляя право со справедливостью, которая определяется как отсутствие несправедливости, он констатирует сущее как недолжное, дозволенное и двусмысленное, «подобно сумеркам или полухолодной, полутеплой воде»: он определял право посредством факта (Руссо).

Система «естественного права» (особенно у Спинозы и Гоббса) практически сливается с естественным состоянием людей и стихий, мерилom права становится польза, а законом «естественного права» — закон природы. Исходя из «общей юрисдикции» и с помощью незыблемых понятий, казалось, возможно толковать «естественно-правовые» проблемы: «Возникающая из согласия обязательность — мать гражданского права», а само «естественное право» настолько неизменно, что изменить его не может даже Бог». (От схоластики вплоть до Марксовой теории представление о чем-то «объективно значимом», т. е. долженствующим быть сливается с абстракцией, в основу которой положены элементы эмпирического процесса. Идея, согласно которой «ценность» материальных благ должна регулироваться принципами «естественного права», сыграла огромную роль в развитии культуры не только в Средние века — М. Вебер.)

Конвенционализм, порожденный этим новым номинализмом, объяснял как ситуацию «естественного состояния», так и универсализм «естественного права»: эйдосом права становится договор.

¹ Дильтей В. Воззрение на мир. С. 207–210.

Природа подчиняется человеческой воле, которая заимствует у нее «натуральность», в связи с чем и стихия, и спонтанность вполне могут быть подчинены логике и рационализации; если природа имеет разум, то приобретает-то его она у человека. И человек начинает догадываться, что природные закономерности, которые он открывает в природе, он сам же в нее и вложил.

Генрих Келлер, исходя из учения Гроция и Пуфендорфа о «социальности» (публичности) как верховной основе права, включил в круг общественных организаций естественные и искусственные союзы и государства, все они — своего рода социальные индивидуумы — в результате чего между индивидуальными и социальными началами не оказывалось принципиальной разницы. Всякое «естественное право», да и вообще всякий принцип права являются столько же индивидуальными, сколько и социальными, в основу социального права всегда кладется индивидуальное право. Общество теперь понимается как порядок, в котором совершается взаимодействие многих лиц, как физических, так и юридических, повсеместно основанное на договоре; Вольф и вовсе отождествлял общество и договор¹.

Рождение социального права проходило на фоне строительства новых институтов — орденов, гильдий и коммун — предполагавших наличие конвенционального начала. Последнее служило внешним и по сути правовым оформлением более сложных процессов корпорирования. Государство стремилось приписать главную заслугу в их создании (к тому же стремилась и церковь, которая в условиях абсолютистской бюрократизации и формализма все более начинала походить на один из государственных институтов). Иезуиты приняли от доминиканцев роль карающего меча в руках суверенной власти. Властный дуализм (папа — император) демонстрировал поочередное перемещение властного приоритета от одного центра к другому, предполагая наличие и в отношениях этой пары формального или квазидоговора. (Макс Вебер заметил: претензии и представления значимой власти, насильственно внедряющей новый порядок, можно определить как работу по устройству конкретного института, находящего свое выражение в рационально сформулированных установлениях. Однако наиболее важные практические вопросы все же остаются ими незатронутыми. Поэтому установления, касающиеся эмпирически значимой власти, которая предписывает определенное поведение и в конечном итоге основана на «согласии участников союза», дает нам только неполное представление о самой этой власти. Основное содержание «согласия» (договора), которое отражено в действительно эмпирически значимом «устройстве» (инстанции), сводилось к оценке того, по отношению к

¹ Снекторский Е. Указ. соч. С. 114–116.

кому, в какой степени и в каких отношениях имелся шанс, что «они в среднем практически подчиняются тем, кто является участником аппарата принуждения». Создатели этих «устройств» могли, опираясь на них, связать насильственно введенный порядок с одобрением большинства, по существу значимое установление основывалось на согласии всех тех, для кого оно было обязательно)¹.

Сведение гражданского статуса только к договорному началу, разумеется, придавало ему еще более выраженный искусственный характер, но зато моральность и правомерность считались атрибутами самого бытия; физическое же мировоззрение требовало растворения морального в натуралистическом монизме (Спиноза) или изъятия специфически морального из мира физической природы. Поскольку субъективный разум сливался с объективным разумом вещей, то и логика воли сливалась с закономерностью бытия: создания человеческого искусства становились естественно необходимыми, а моральное и юридическое понятие установления или «институт» получало новое по сути физикалистское значение.

Пуфендорф в человеческой природе усматривал одновременно физическую и моральную природу: вообще же от природы нет ни добра, ни зла — и только привносимая этическим или юридическим законом оценка сообщает им определенную нравственную квалификацию. Тогда же возникает специфически моральный мир, состоящий из «моральных существ и сущностей», появившихся вследствие акта «установления», которые являются специфическими придатками к физическому бытию; ясно, что ноуменальный человек существенно отличается от человека феноменального. Тем самым и моральность переносится в мир искусственного, надприродного, следуя условной и относительной закономерности, одновременно подчиненной внешнему юридическому «установлению» и категорическим императивам «правового разума». Право теперь понимается как позитивное именно в смысле своего искусственного установления: главным и единственным источником действующих норм признается закон, «но не вечный закон разума или природы и не древний основной закон государства», а произвольный закон, установленный самой государственной властью: «Разум закона — это разум государства» (Гоббс).

В свою очередь, религия и нравственность только укрепляли свой прежний надзаконный и конституирующий характер, превращались в нечто подзаконное и выводимое из закона: императивная теория положительного права сводила истину и действительность этого права к простому законодательному предписанию государственной власти². Природа становилась тем мостом, через который «естественное право»

¹ Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии. С. 540—541.

² См.: Снекторский Е. Указ. соч. С. 425—432.

еще более удалялось от теологии; последняя же утратила свои сакральные атрибуты, растворяясь в пантеистическом космосе. Божественный закон передал посредством акта «натурализации» принадлежавшие ему прерогативы законам природы. Разделение наук на «науки о духе» и «науки о природе» началось еще в позднем Средневековье и завершилось в Ренессансе: теология ушла в первую категорию, затерявшись там среди других гуманитарных дисциплин, будучи почти поглощенной философией. Юридические законы приобрели банальную внешность позитивистской техники с ее прозрачным нормативным содержанием, оставив при этом прежде питавшие их природные закономерности в отдаленной области точных наук. Вместе с тем сама «природа» приняла вид сущего, передав праву априорное качество должного.

«Естественное право» питало «естественную религию». Рациональная теология избегала понятия о чуде, как «естественное право» избегало понятия о «чрезвычайном положении». Все на свете поддавалось объяснению и учету. Просто загадочность стихийных процессов еще ждала своего часа для полного их раскрытия и просвещения. Законы не открывают, их изобретают. Сама природа начинает представляться набором механизмов (Ламметри запускает в оборот свой афоризм: «человек-машина»). Бог — только необходимый фактор для логического завершения научной картины и системы космоса. Культ науки проникает повсеместно (даже в оккультные сферы: розенкрейцеры обещают раскрыть любые тайны мироустройства, чтобы при их помощи перестроить этот мир). Если религия не разоблачается, «то принимает форму “научной теологии”, как особой науки о методе» у картезианцев, тайных обществ и сект. Протестантизм составляет организационно-культовую основу всех этих тенденций.

Государственная власть оказалась связанной «естественным правом». Если она его нарушала, то становится врагом права, тем самым упраздня объективное право, что давало основания и поводы к появлению монархомаховой тенденции. (Монархомахи отвергали авторитарную власть не столько ради демократической, сколько во имя теократической модели: юридический принцип монархомахов состоял в том, что они решительно отвергали учение о тождестве объективного права с законом, закона с волей законодателя, а законодателя — с носителем верховной власти. Они верили в объективное существование объективного права, поэтому и отвергали безусловную «голую» монархию, признавая только подзаконную, государство значительнее государя, а в государстве выше всего стоит закон: в своем понимании основных законов они были «реставраторами и легитимистами, настоящими защитниками приобретенных прав»). По мнению Е. Спекторского, теория «естественного права» у протестантских авторов XVI в. стала продолжением средневекового схоластического уче-

ния о «эссенциальной справедливости», искры которой остались в человеке еще от райских времен, и Декалога как второго издания «естественного закона». Протестанты XVI в. не стали предтечами полностью атеистического «естественного права», но скорее — предтечами его противников: в XVI–XVII вв. еще господствовала так называемая протестантская схоластика, позже оттесненная новаторским рационализмом, отказавшимся от усложненного богословского и религиозно-обоснования «естественного права».

Всякое откровение (в том числе юридическое, с его нормативистской верой в безусловный авторитет Кодекса Юстиниана) неизбежно вело к методологии догматического познания: догматическое правопведение напрямую состояло в формальном методологическом родстве с католической теологией, пройдя предварительно через ряд других идейных и «технических» стадий. Первой была стадия интерпретации, толкования текстов, затем пришла стадия суммирования и систематизации; наконец, стадия рационализации, когда «авторитет разума если и не заменяет, то во всяком случае подтверждает авторитет слова, и тогда Откровение превращается в банальную систему разумных истин». Здесь догматика эволюционирует от слова к разуму, от Писания к писаному разуму: «Проклинают рационалиста, но благословляют систематика»¹. Даже Пуфендорф искренне смешивал новое «естественное» учение о праве со сверхъестественными принципами старой богословской доктрины, а новая схоластика еще долго оставалась терминологическим рационализмом старой церковно-схоластической традиции. Пуфендорф только подкреплял рационалистическими аргументами иррациональный догмат Троичности и связывал право с волей Бога, в классической манере обосновав его теологически. И все же он был назван «вторым Фаустом». Иррациональность была характерной даже для математически мыслящего Лейбница в его утверждениях о «просвещенной любви к Богу» и оценкой откровения как сверхразумного, но не противоразумного феномена.

Но ядром естественной теологии», разработанной Боденом и Бэконом, стала рациональность как задаток врожденных моральных и религиозных понятий. Все необходимое для счастья человека содержится в некоем общем, свойственном для всех религий. Такое представление было развито еще стоиками, но, уже начиная с XVI в., в области теологии началась идейная брешь против него (Якоб Бёме, Вейгель): трансцендентальная теология стремилась выйти за пределы заданных формул и догматов и проникнуть во «всегда и везде действующее божественное в душе человека». Небесная мудрость не может быть изменена, она может быть только яснее определена, и предание пред-

¹ *Спекторский Е.* Указ. соч. С. 94–95, 201–203, 232.

писывает: «Прогрессирующее определение воли церкви как системы законов, ни один из которых не может быть устранен; он может быть лишь интерпретирован и несколько точнее определен. Единственным аналогом этому положению, когда законодательная власть полностью связана с тем, что положено... может служить развитие римского гражданского права». Даже протестантизм, заметно поколебав этот принцип предания, все же оказался неспособным полностью заменить его каким-то другим, столь же ясным¹.

Концепцию «естественной религии» с самого начала поддержал Жан Боден, именуя «царством тьмы» всю систему догматического культа, несколько позже Лейбниц развивает традицию Августина, математически определив в ней зло как убывающую степень божественного присутствия. (Метафизическое зло состоит в простом несовершенстве, физическое — в страдании, а моральное — в грехе.) Такое качество, как могущество, предшествует в Боге как разуму, так и воле и отождествляется с силой: «Бог сотворил субстанции и дал необходимые для них силы», после чего он предоставил им свободу действия. Поэтому вполне допустимы в этом мире и чудеса, и подчинение причинно-следственной детерминированности воле и случаю (чего вовсе не допускал Спиноза). Деизм Лейбница побуждал его отдавать приоритет искусственному над естественным: природное несовершенство существует в каждом создании еще до грехопадения, оно прямо ведет к заблуждениям и ошибкам. Темному понятию судьбы здесь противопоставляется исчисляемая необходимость, категория, связанная непосредственно с причинностью (ее разновидностями являются абсолютная и физическая необходимость). Активность здесь становится определяющим признаком для любой субстанции, она автономна и самопроизвольна, но последним и абсолютным субъектом свободы все же остается Бог.

Универсальный характер «естественного права» был обусловлен существованием природного универсума. Всепроникающее и все связывающее единство космоса должно было подчиняться общим закономерностям, и в этот процесс одинаково вписывались как магико-алхимические симпатии вещей и элементов, так и всеобщее тяготение, обнаруженное Ньютоном (не исключено, что оно было обнаружено в той же сфере взаимных симпатий элементов природы). «Естественное право» оказывалось лишь одним из аспектов этого всемирного космического процесса, где мировая воля (стоиков и Шопенгауэра) должна была вписываться и корректироваться системой еще более высоких и трансцендентных законов.

¹ Дильтей В. Воззрение на мир. С. 88–91.

Универсализм XVII в. ставил перед юриспруденцией задачу поиска единого языка, предварительно добившись простоты и единства системы. Стремление познать в мире только общее и абстрактное, отвергая при этом язык «всеобщего праотца Адама», было направлено к поиску неких всеобщих характеристик, своего рода «алгебры» (Лейбниц) или «геометрии» (Амос Коменский). Теория воли и закона дополнялась идеей категорического императива и «всеобщей воли»: отсюда и пошло стремление к универсальной юриспруденции, основанной на универсальной формуле морали Канта. Универсальная юриспруденция совпала по смыслу с рационализированным «естественным правом», при помощи которого новаторы хотели подняться над текучкой и казусами, оставляя юриспруденцию только на базе философии (об этом говорили и Вико, и Лейбниц), отсюда же происходит и деление права на общую и особенную части, при этом цивилисты вообще были готовы довольствоваться даже общими принципами римского права.

Большее внимание специалистов привлекало универсальное, или общее государственное право, в котором цивилистические начала изгонялись из сферы публичных отношений: Бэкон говорил, что частное право только прячется под опекой права публичного, а публичное право является «стражем частного права», охраняя его от нарушения и несправедливости. «Общественное благо привлекает к себе случаи, не оговоренные законом. Поэтому если какой-то закон эффективно и ощутимо заботится о благе государства, то необходимо дать ему возможно более широкое и всеобъемлющее толкование». Традиционные формулы не могут быть распространены только по аналогии, «ведь переход от действия, освященного обычаем, к действию произвольному приводит к утрате самой природы формального акта, а введение новых элементов разрушает величие старого»: прецеденты из недавнего прошлого не обладают достаточным авторитетом¹.

Лейбниц вслед за Вейгелем и вместе с Пуфендорфом учил о достаточной совместимости догмата троичности с математическими доказательствами иррационального. Ни субъективный рационализм, т. е. признание автономии человеческого разума, ни объективный рационализм, т. е. взгляд на мир как логическую систему и закономерное целое, не совпадали полностью с материальными и формальными принципами протестантизма, т. е. оправданием человека через веру и с богооткровенностью Писания: радикальный рационализм придет в протестанство только в XVIII в. вместе с Просвещением. Лейбниц даже находил известное сходство между юриспруденцией и богословием уже на том основании, что само богословие заимствует свою

¹ Бэкон Ф. О достоинстве приумножения наук // Соч. Т. 1. М., 1977. С. 485–490.

методологию у юриспруденции: закон постулировался из права и его естественных источников.

Но если богословие связывало «естественное право» с «эссенциальной справедливостью» Бога, то новаторы в своих построениях — с началом общественности и «естественным состоянием». Новаторов не удовлетворяло наличие в римском праве пестрого эмпирического материала и слишком литературной комментаторской словесности в текстах писаного «юридического разума». Они были свободны и от юридического нативизма схоластов, искавших юридический разум в проблесках «эссенциальной справедливости», — сами они искали его в чистом роднике чистого разума. Зато физика и естественные науки становились корнем и фундаментом новой юриспруденции; и соотношение между «естественным» и положительным правом Лейбниц представлял по аналогии с точным соотношением математики и физики¹.

У Френсиса Бэкона доминирующей силой, питающей закон, всегда оставалась природа. Она же — и критерий истины, при этом истина и полезность здесь почти отождествляются. «Идолы» Бэкона — символы идеологических исканий, заменяющих знание: «идолы рода» и «идолы театра» привносят в природу некие мнимые подобия и соответствия, стараясь заключить все ее многообразие и богатство в абстрактные схемы и тем самым извращая естественный и живой ход ее разума; «идолы пещеры» субъективируют картину мира, рассматривая его «из своей особой пещеры, которая разбивает и искажает свет природы», «идолы рынка» проникают в сознание из стихийно навязываемого общественным мнением ходячего словоупотребления; «плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум».

Физицизм «естественного состояния» породил и новое понимание закона; старое традиционно-императивное, моральное и юридическое понятие закона вообще и естественного закона в частности, закона, который понимался как объективное в космическом смысле моральное предписание, рассчитанное на повиновение со стороны людей (сами архетипы закон усматривали в Боге), соединяло «естественный закон» с богопознанием: «естественный закон» был нравственным законом, имеющим первоначальное божественное происхождение.

Спиноза и Гоббс придали ему новое значение. Закон должного уступает место закону сущего, при котором действует детерминизм естественной закономерности фактического, не оставлявшего никакого места случайностям. Человек освобождался от нравственного детерминизма и подчинялся детерминизму физическому, этика растворялась в психологии. Закон утрачивал традиционный характер нормы,

¹ См.: *Снекторский Е.* Указ. соч. С. 52–53, 55.

существующей самостоятельно, независимо от поведения людей. Из трансцендентного явления бытия он становился имманентным: он существует только в самих людях, так что «нельзя уже в морали и юриспруденции изучать отдельно законы и отдельно факты, ибо кто действительно изучает факты, тот изучает и их закономерность». Такой имманентный детерминизм получал довольно зловещий вид, поскольку устранял всякую возможность нравственной свободы и ответственности: «спинозов детерминизм с его геометрическим порядком зажимал все без остатка бытие в стальные тиски системы», в которой механическая необходимость очень точно соединилась с необходимостью логической; «естественный закон» из специфически морального и юридического понятия превращался в понятие естественно-научное. Гоббс добавил к описательной стороне такого закона жестко императивные предписания «правого разума», окончательно задним числом отождествив его с моральными законами¹.

12. Иррациональное в рациональном: приход «современного» права

Психической установкой, характерной для Возрождения, было стремление к конкретности и одновременное стремление охватить жизнь во всей ее полноте. Номинализм, свойственный этому типу мышления, своими истоками восходил еще к Франциску Ассизскому (у которого, как утверждал Честертон, не было и следов пантеизма), для которого цельная и абстрактная «природа» не существует, он знал только конкретные и отдельные сущности и вещи — «брата Солнце», «сестру Воду», «брата Огонь» и т. п. Францисканские авторитеты Дунс Скот и Оккам закрепили номиналистическую традицию.

Протестантизм принял эту идею. И для Лютера, и для Кальвина Бог является личностью, а не принципом и не «высшим понятием». Но учение Кальвина о признаках избранничества и его теория предопределения сделали божество злым деспотом: «Бог Кальвина и Цвингли... по своему духу напоминает человека Ренессанса», с его «демоническим» влечением следовать единственно своей дорогой, т. е. своему жизненному импульсу: такой Бог легко мог переродиться в слепую, стихийную мировую субстанцию — чистую волю (П. Бицилли).

Идея Возрождения заключалась в стремлении и способности найти в жизни не нечто новое, но нечто вечное. Эта цель у реформаторов была заменена идеей пути и методом поиска, предельно общим и формальным. Но идеи спасения и избранности требовали соответствующей активности и деятельности; с этим был связан откровенно

¹ См.: *Снекторский Е.* Указ. соч. С. 410–414.

деятельный характер протестантизма, воздействующего на «природу» и в итоге торжествующего над природным законом. Всякая власть рождается из успеха, обеспеченного силой, но это власть только внешняя и физическая. В основе протестантских построений лежала вера в возможность создания «окончательного, функционирующего... без перебоев общественного аппарата», вера в возможность окончательно устранить трагический момент, присущий жизни и истории и обусловленный постоянным «вторжением, возмущающего нормальный ход жизни, иррационального и неожиданно путающего все планы, личного начала»¹. И Лютер, и Кальвин отвергали «магические» элементы католицизма — пресуществление плоти, ортодоксальную трактовку троичности и т. п., акцентируя внимание на идее оправдания делами и верой, ослабляя сакральное значение икон и литургии, подчеркивали личностный характер веры и особую роль в этом и другом мирах общины избранных. Высшим пунктом этой религиозной парадигмы оставался ветхозаветный Закон.

Пуритане особое значение придавали Книге Иова с ее прославлением абсолютизма божественной воли, абсолютной по своей суверенности и несоизмеримости с человеческими масштабами. Теория, устанавливающая, что законы Моисея лишь постольку потеряли свое значение с момента заключения нового союза, поскольку они содержали обрядовые или исторически обусловленные предписания иудаизма, но в качестве «естественного закона» сохраняют его. Такая теория позволяла устранить все несовместимые с жизнью предписания и расчистить путь для усиления того мощного духа легальности и уверенности в своей правоте, который был свойствен мирской аскезе протестантизма².

Еще Фома Аквинский определил закон как «предписание разума, принятое ради «общего блага тем, кто имеет попечение о сообществе» (Сумма теологии. I—II. 90,4), но последователям Лютера будет казаться, что такое определение необоснованную святость как разуму, так и закону. Новый, по сути позитивистский, подход лютеранской философии предложит рассматривать закон как регламентированным образом принятое постановление суверена, даже если по своим целям и действиям оно является выражением прямого произвола: «закон есть закон». Нельзя отождествлять право и мораль, что неизбежно приводит к нестабильности права и беспорядку. При этом, если принять, что именно совесть является источником права, то такой взгляд переводит

¹ См.: Бицилли П. Св. Франциск Ассизский и проблемы Ренессанса; *Его же*. Католичество и римская церковь; *Его же*. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Избранные. София, 1993. С. 65—136.

² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. С. 192.

анализ из собственно правовой в моральную сферу, но одновременно позволяет корректировать неопределенные предписания общих норм в применении к конкретным случаям, когда должны учитываться все без исключения обстоятельства. По мнению некоторых авторов, лютеранская философия права обнаружила способность к более обширной классификации и систематизации правовых норм в сочетании с большей гибкостью в их применении, основанном на критериях совести и справедливости. Такие ценности, как право на частую жизнь или равенство, станут здесь трансцендентными правами, нарушение которых выходит за пределы юрисдикции политического сообщества и которые вполне могут быть совмещены с принципами, отказывающимися считать «общие нормы» законами, если те не были формально приняты в качестве таковых¹.

Протестантская философия права предпочитала возвышенной мистике Евангелия буквальное толкование Ветхого Завета. Слово и буква воплощали собой дух; чудо и таинство исключались из его сферы. Рациональное и процедурное, сформировавшееся на основе рациональности и аскезы, возводилось в настоящий культ, заменяя собой традиционные обряды и нормы. Странным образом оболочка рациональности нарастала на спонтанном содержании, основным смыслом которого были протест и отрицание: революция (реформация) стремилась принять завершенные легальные формы.

Первичное протестантство было по преимуществу протестантством не разума, а слова, содержащегося в Откровении. Разум же или совершенно отвергался как нечто дьявольское или допускался только в качестве служебного орудия для «экзегетики и систематики богооткровенного слова» (Е. Спекторский): только начиная с XVIII в. его сменяют внутренние убеждения и умонастроения. Вместо прежних формальных принципов доктрины (обязательности Писания и оправдания верой в него) приходит пантеистическое и рационалистическое учение о том, что Бог открывается только в имманентном мире и свободном человеческом сознании: Религии пришлось оправдываться перед разумом².

Якоб Буркхардт предупреждал: силы, подобные Реформации, всегда обманываются, захваченные восторгом мгновения, полагая, будто они одни в этом мире, но после отрезвления и внезапного удивления «следуют возгласы проклятий, ведь оказывается, что от старины сохранились не только значительные остатки, но и что она набирается новых сил, потому что укоренена в глубинах человеческой природы»³.

¹ См.: Берман Г. Дж. Вера и закон. С. 222.

² Спекторский Е. Указ. соч. С. 300.

³ Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 346.

Вместе с Реформацией пробудились и разнообразные духовные порывы — разрыв с историческим прошлым означал исчезновение вообще всяких границ; тогда же пробудились осколки всевозможных прошлых ересей, до этого пребывавших в тени. Распад средневековой религиозности привел к усилению суеверия еще в XV и XVI в. У Лютера и Меланхтона дьявол и его слуги выступали как вполне реальные персоны и силы, а политическая борьба в их же толковании приобретала формы открытой борьбы с Антихристом. Учение Лютера о Тайной вечере очевидным образом сохраняло некоторые «следы магических представлений и вызывало христологические фантазии», следуя в этом августианскому догмату о грехопадении. При этом сами деятели Реформации рассматривали свою религиозность как возрождение первоначального христианства: спиритуалистическое направление в Реформации прямо исходило из универсальности Откровения и буквы христианского Писания.

Ему противостояло символическое толкование догматов: «Бог открылся», и из этого произошло согласие народов в том, что он существует: по Цвингли, сознание Бога и его законов является не следствием природных задатков человека, а результатом непрекращающейся божественной деятельности в созданных Господом душах людей. «Познай самого себя» снизошло с неба, а естественный закон греков и римлян идет от Бога»¹, Бог — постоянная действующая сила, непрерывное действие которой и есть «природа». «Правовое основание для реформаторской догматики заключалось в том, что Библия есть «откровение Божие и ее толкователем руководит дух Божий», доверие к Писанию было основано на самодостоверности, — действовать в универсальной связи с всеохватывающей высшей силой — таков был призыв данной системы веры. И Цвингли, и Кальвин подчеркивали сразу несколько важнейших мотивов веры: абсолютное воздействие власти Бога, избранность к спасению и присутствие Бога в святой общине: «Мы освящены и посвящены Богу», — из принципа господства Бога и избранности к спасению следуют и наполненность религией всей жизни, и жесткость по отношению к врагам Господа. В лютеранстве средневековому учению о двух царствах («градах») противопоставлялся радикальный реформационный тезис: «У Христа нет двух видов тел, плотского и духовного, Он — одна глава, и у него одно тело». Предполагалась также полная свобода воли христианина и наличие всеобщего священства; идея о величии верующего человека соответствовало представлению о формировании его души по образцу Бога, представление, идущее от Евангелий и мистики: добрые дела сами по себе возникают из содержания веры.

¹ См.: Дильтей В. Воззрение на мир. С. 169–170.

Но идеи стоиков и магов Ренессанса (Пико) явно повлияли на формирование довольно смутного представления о пантеистическом вселенском бытии и всеохватывающем верующего благе. Задачей человека становится разумное следование природе, ведь в каждом содержится «естественный свет»; разум является источником всех человеческих прав, которые выше всех писанных прав (С. Франк). «Адам и Христос существуют во всех сердцах. Внешний Адам и Христос — лишь выражение внутреннего, пребывающего в каждом»: писание же есть вечная аллегория, где все события истории — только тени и фигуры внутреннего слова. («Мир фокусничает», все мы перед Богом — смех, басни, карнавал. Трагическая ирония заключается в том, что Бог позволяет высоко подняться отдельным образам мира, которые происходят не от него, чтобы затем привести их к вызывающему насмешку концу¹.)

Реформаторы стремились освободиться от господства всякой иерархии (несбыточная мечта Франциска Ассизского) и католического иерархического порядка, который представлялся им настоящим «демоническим» механизмом; они обращались к своему исконному праву самим приходиться к соглашению с невидимым порядком вещей, точно так же «как во тьме ночи все отдельные предметы и человек пребывают одни со звездами и с невидимым». Меланхтон учил, что познать Христа — значит познать его благоденствия, а не обе его природы и его вочеловечивание. Католическим догмату, ритуалу и таинствам Лютер противопоставил учение Павла об оправдании верой: воля, уверенная в своем праве вершить дело Божие в миру, постоянно утверждала свою жизненность². К учению о предопределении, разработанному Августином, где объективная сила уничтожает всякую значимость индивидуальной воли, Лютер добавил еще и веру в «тайное решение» Бога как абсолютного и единственного источника правосудия. Кальвин значительно развил и усилил это представление, придав ему законченную логическую форму: прилагать масштабы земной справедливости к суверенным решениям Бога просто бессмысленно и оскорбительно. Его решения могут быть поняты лишь постольку, поскольку он сам сочтет необходимым их сообщить и расшифровать — тварь отделена от Бога непреодолимой пропастью: «В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе»³.

Макс Вебер считал, что в кальвинизме нашел свое окончательное завершение ренессансный процесс расколдовывания мира (начав-

¹ См.: *Дильтей В.* Воззрение на мир. С. 52–57, 70–74.

² Там же. С. 161, 164.

³ *Вебер М.* Протестантская этика... С. 82.

шийся еще во времена иудейских пророков и эллинской философии), который уничтожил все «магические средства спасения, объявив их кощунством». Исключение проблемы теодицеи и всех «проклятых» вопросов о смысле мира и жизни для пуританина было естественным: вера в собственную избранность и наличие за его спиной сильной и невидимой «церкви избранных» питали мотивы его рациональной и самоотверженной деятельности. Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных добрых дел, а «святости, возведенной в систему». Жизнь святого, ориентированная на трансцендентную цель, — загробное блаженство — делала его посюстороннее существование строго рационализированным и призванным приумножать славу Божию на земле; пронизанная постоянной рефлексией такая жизнь рассматривалась как путь к преодолению «естественного состояния», и это стало практической и этической интерпретацией декартовского постулата: «Мыслю, следовательно, существую».

Как ни странно, но именно мистика могла способствовать утверждению рационального жизненного поведения, хотя в ее отношении к миру всегда отсутствовала необходимая положительная оценка внешней действительности. В лютеранстве мистицизм сочетался с острым ощущением индивидуальной греховности и осознанием собственной недостойности: Бог действовал в душе избранных, которые ощущали себя либо сосудом божественной власти, либо ее орудием: «В первом случае религиозная жизнь тяготеет к мистико-эмоциональной культуре (чему был близок Лютер), либо к аскетической деятельности (характерной для Кальвина), в любом случае вера должна была найти себе подтверждение в объективных действиях¹.

Правопорядок оказывался той внешней формой, которую с одинаковым успехом могли принять божественное, «естественное» и позитивное право. Когда он приобретал качества пустой формы, поддерживаемой только целесообразностью, тогда истина и справедливость его уже мало заботили. Утрачивались главная его особенность и источник — порождение трансцендентной силой — он оказывался полностью в сфере искусственного творчества земных сил. Воплощение как раз и выражало его новое существо, порядок теперь не «сумма», не «органон» идей, но структура осязаемых субстанций, отображение «натурализовавшегося» права. Вебер замечает, что кальвинисты увидели в законе некую идеальную норму, достичь которой невозможно, но к которой следует постоянно стремиться, тогда как у Лютера наблюдалось обратное: провозглашение свободы от рабского следования букве закона как божественной привилегии верующих².

¹ Вебер М. Протестантская этика... С. 87–88.

² Там же. С. 158.

Возноситься мыслью к Богу или пытаться достичь дна той пучины помешательства, куда все мы уже давно погружены, — это одно и то же, и для Кальвина безумие представляется истинной верой человека перед лицом безумного человеческого разума: «Ум человека в своей конечности — не столько искорка великого сияния, сколько частица тьмы». Для его безумия открыта только изнанка вещей, теневая сторона, прямо противоположная их истине: «Всякая вещь есть противоположность тому, чем она кажется в этом мире» (С. Франк). Видимость истины есть прямая противоположность самой истине. Все погружено в противоречие, все побуждает человека отдаться во власть собственного безумия, и любой порядок, установленный человеком, — безумие перед лицом истины сущностей и Бога. Божественная мудрость, явленная человеку, не есть разум, скрывающийся за покровами, но «безмерная глубина, где тайна не становится менее «таинственной», где противоречие осенено высшим противоречием, вследствие которого «самая сердцевина мудрости замутнена безумием»¹. Иррациональное неотделимо от рационального.

Пуританская вера в дарование благодати только избранным требовала привнесение в рукотворный и подвластный насилию мир, заповедей, адекватно понятых и внедряемых опять же с помощью насилия; другой путь заключался в антиполитической настроенности мистических поисков спасения в форме братства, которое отказывалось бы от прагматического насилия. Послушание Богу в обоих случаях представлялось более важным, чем послушание людям и их законам. Лютеране отвергали право активного сопротивления мирскому насилию и покорялись мирской власти; кальвинисты в случаях, когда воля Бога наталкивалась на сопротивление, полагали необходимым применение силы для ее установления. Поскольку насилие всегда вызывает ответное и последующее насилие, и меняются только субъекты и методы насильственного господства, то рукотворному и греховному устройству мира может быть противопоставлено абсолютное божественное «естественное право». (Примером реализации этого принципа предлагалось считать справедливые пуританские войны².)

Для внешнего проявления кальвинизма характерными были такие религиозные и церковные факты, как культ, догматические формулы и организационное устройство общин. На фоне действия невидимого Бог становился орудием и посредником действия, «великое продвижение протестантского духа в сторону безобразности и невидимости должно было осуществляться в культе этой религиозности еще полнее, чем в лютеранстве»: церковь определялась здесь как «народ из-

¹ См.: Фуко М. История безумия. С. 50–51.

² См.: Вебер М. Протестантская этика... С. 250–254.

бранный», суверенитет принадлежал «общей воле» этой церкви, решения сообщества избранных возвышались до вечности божественного решения.

Всемогущество Бога всегда деятельно, Бог — это сама олицетворенная энергия, Бог — сам по себе закон и причины вечной гибели скрыты от людей. Вочеловечивание Христа и спасение подчинены некоему высшему понятию божественного правления, и «живое ядро христианского догмата вочеловечивания уничтожается. Решающая составная часть протестантской религиозности, доверие к Богу, здесь — результат не примирения, а обуславливающего его избрания к спасению». Догмат о повсеместном действии Бога, о двойном предопределении и об избранности к спасению существенным образом отличают кальвинизм от лютеранства. Начиная с Цвингли и заканчивая Кальвином идеи универсального откровения, независимого от «буквы внутреннего света и независимой общины», проявлялись позже у индепендентов, пуритан, квакеров: поместив человека в сферу божественного действия и обретя этим для него неотъемлемую силу, оно подняло его над всем внешним мировым процессом и превратило в самую замкнутую силовую единицу — монаду¹.

Лютер всегда подчеркивал приоритет теологии над юриспруденцией. Но уже рационалисты XVII в. стали приписывать порядок морального мира установлению и учреждению, представлявшимся им «вторым творением», вполне искусственным. Меланхтон принял аристотелевское определение суверенности как «соответствия закону»: юриспруденция (позитивного и «естественного права») оказывалась не юриспруденцией справедливости, но юриспруденцией повелений, исходящих прямо от Бога. Право создается законом, законодатель — Бог, земной законодатель — только божий исполнитель и Декалог — катехизис правоведения. В деталях действуют земные законы, в принципе — божественный; (Лютер видел в Декалоге сразу и моральный кодекс, и зеркало всех добродетелей, но в качестве источника положительного права он считал его только «саксонским зеркалом евреев»)². Меланхтон же полагал, что можно обращаться также и к римскому праву, в случае если его нормы не противоречат религии: именно Меланхтон положил начало протестантской теологизации светского права под знаком его сближения с правом «естественным». Декалог у протестантов долго оставался первым и неколебимым критерием для оценки действующего положительного права, которое понималось как императив, получаемый от небесного императора: право — это закон, «естественное право» — «естественный закон»: в XVII в. наметилось

¹ См.: Дильтей В. Воззрение на мир. С. 178–181.

² Цит. по: Спекторский Е. Указ. соч. С. 71.

сочетание Ветхого Завета и Юстинианова законодательства, римское право подвергалось здесь прямой теологизации. В результате у протестантских юристов получалась пестрая смесь заповедей, евангельских текстов, римских законов, Цицерона, отцов церкви, норм феодального права и Саксонского зерцала¹.

Приоритетная задача юриспруденции виделась в том, чтобы познать «естественное право» и сохранить его эссенцию уже в праве положительном. Но принципы «естественного права» слишком трансцендентны ему: они не коренятся ни в общей физической закономерности природы, ни в человеческих страстях, но лишь в Боге. Тот, кто ищет настоящую эссенцию справедливости и права, тот ее найдет только в Боге, этом «совершенстве естественного права» (Винклер), гражданское же право возникло уже в потомстве Каина и легко может склоняться от предписаний «естественного права».

Кажется, что лютеранская философия права стремилась сделать все, чтобы устранить неизбежную несправедливость законов справедливостью их применения. Нравственность, т. е. обращение к совести, могла бы снять эту напряженность, только допуская неповиновение несправедливым законам. В отличие от римско-католической установки, исходящей из статуса разума и откровения, протестантская этика основывалась на соединении совести и закона. Лютер говорил о двояком назначении закона: удержание от дурного поведения угрозой кар («политическое назначение закона»), что вело к возникновению позитивистского подхода к праву, корректирующего слишком общие предписания «естественного права»; и напоминание о богоустановленном характере и духовном назначении права, как «естественного», так и «гражданского» (положительного). В обоих случаях назначением закона является воспитание человека, обращение его на пути добродетели.

Лютеранская правовая философия настаивала на дуалистичности права; Меланхтон, исходивший из августиновой теории «двух градов», предполагал, что в каждом человеке заложен «божественный свет свыше», подсказывающий и освещающий ему земной путь. Эти «природные» элементы, составляющие нравственную основу закона, не могут быть осмыслены рациональным путем, но поняты лишь в свете божественного откровения. Человеческий же разум изначально извращен и порочен вследствие грехопадения: «Человеческий разум затемнен, поэтому закон природы подвергается ошибочному толкованию» — только подчинив «естественный закон» божественному праву (сублимированному в Декалоге), возможно прояснить и право «естественное»². Бог устанавливает общие ориентиры для гражданско-

¹ Спекторский Е. Указ. соч. С. 81.

² См.: Берман Г. Дж. Вера и закон. С. 183–184.

го общества посредством «естественного права», а государство превращает эти общие предписания в конкретные положения позитивного права, но легитимны и обязательны только те законы, которые находятся в согласии с «естественным» правом (принцип, заложенный еще римско-католической правовой традицией): тем самым снималось противоречие, до этого существовавшее между двумя конкурирующими юрисдикциями, — церковной и светской. (Для демонстрации своей божественной природы власть давно использовала широкий набор библейских мотивов, метафор и образов. Репрезентация строилась на многообразных приемах уподобления Христу. (Характерно, что именно Реформация позволит «обожественным» правителям сосредоточить всю полноту власти над церковью и государством. В эпоху Реформации круг, который совершается в развитии символического языка власти, замыкается.) Если на заре христианства римский император послужил прототипом торжествующему Христу, то, уподобившись Христу, протестантский государь возвращается к первоистокам имперского властного дискурса¹.)

Протестантизм возник как государственная религия, и установление господства над религиозными конфессиями стало важным шагом к всемогуществу государства. «С католической стороны в этом направлении дальше всех пошел Людовик XIV. Утрированное представление о всемогуществе государства, инспирированное теориями революции, «не смогло бы в будущем столь легко сформироваться, не будь предшествующего ему цезарепапизма» (Я. Буркхардт). Протестантизм как политизированная религиозная форма оказался не в состоянии выдвинуть своей волей какой-либо значимый властный авторитет, обладающий всеобщим влиянием и признанием, поэтому за него это сделало государство (только Цвингли считал себя ответственным за состояние политических дел в государстве, Лютер же перекладывал эти проблемы на князей).

Влияние Реформации на Европу поначалу было лютеровским, его отличало догматическое учение об оправдании верой; ее специфическим внешним признаком стала отмена деятельного служения, она приняла форму подчинения государству, позиционировав себя в качестве территориальной «национальной» церкви². Консерватизм, свойственный католичеству, как кажется, перешел по наследству и к лютеранству — идея последующего развития («прогресса») была им одинаково чужда. Начавшаяся в XVI в. переориентация католицизма на насущные проблемы светской жизни происходила уже в условиях

¹ См.: *Дмитриева О. В.* Древо жизни в земном раю // Священные тела коля. С. 399.

² См.: *Буркхардт Я.* Размышления... С. 359—365.

Контрреформации, когда в дело вступили силы, хорошо дисциплинированные и в своей деятельности направленные на конкретные цели (иезуиты).

Эрнст Трёлч неоднократно противопоставлял народный характер движения Реформации и снобистский элитизм Ренессанса. Реформация не была какой-то «зарей современной культуры», а ранний протестантизм Кальвина и Лютера был скорее продолжением культурных идеалов Средневековья. Протестантизм в принципе держался все той же, в основе своей принуждающей власти католического учения. «Ренессанс лишь очень поверхностное явление; подлинные, существенные культурные перемены примыкают непосредственно к Средневековью» с его обязательным авторитетом и непререкаемыми нормами, и преклонение перед вечными авторитетами накладывает на него отпечаток авторитарной культуры, весь его дух в высшей степени нормативен, будучи устремленным к неким незыблемым критериям.

Р. Зом замечал, что католицизм был убежден в том, что «правовой порядок жизненно необходим Церкви, и даже мыслимое в качестве духовного, Царство Божие не могло существовать без определенного правопорядка». Потому и утверждается существование некоего божественного права, определяющего этот порядок. Однако немислимо, чтобы это Царство обладало собственно человеческими правовыми формами устройства, ведь сущность права явно противоположна идеальной сущности Церкви. (В связи с этим К. Шмитт заметил, что католическая церковь, в исключительной степени пронизанная юридическими элементами, получает свое формальное превосходство, поскольку позитивно относится к любым комплексам власти и политическим формам, при условии, если они хотя бы в минимальной степени сохраняют порядок.) Рудольф Зом считал, что само грехопадение «совершилось в области юридического» и что всякий мирообъемлющий империализм, приносящий миру мир, может рассматриваться как «церковь», экклезия¹. (А. С. Хомяков «определял протестантизм как «рационализм в идеализме», тогда как католическую веру — как «рационализм в материализме».) Очевидно, что уже католичество было достаточно рациональным мировоззрением, а протестантизм только усилил и подчеркнул эту черту.

Католическая этика гетерономна и казуистична по сути, а нравственный закон в соответствии с ее постулатами не столько заложен в совести человека, сколько получен им извне, от Бога. Протестантская же этика, скорее, автономна и ригористична, ее мир — это внутренний мир человеческой совести.

¹ Зом Р. Церковный строй. С. 11; Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Политическая теология. М., 2000. С. 144.

Религия Лютера — это «религия Слова», оправдание совершается здесь верою в него, но истина слова осознается уже не разумом, но верой. Разум не только бессилен, он даже вреден в делах веры: при этом сама вера понимается субъективно, как непосредственное, личное общение человека с Богом (Я. Бёме ярче всего выразил эту жажду сверхъестественного). Следует заметить, что ни Лютер, ни Кальвин отнюдь не сочувствовали ни объективному, ни субъективному рационализму¹, в схоластике же они как раз и видели рационализм, который смешивал рациональную мудрость с Откровением, что в перспективе не могло не привести к рождению атеизма.

И Кант будет утверждать, что «не существует общего правила для применения правил». Но именно лютеранские правоведы одними из первых натолкнулись на проблему критериев применения общих предписаний божественного, «естественного» или гражданского права к отдельным случаям, и Меланхтон по примеру схоластов предлагал «подгонять общие принципы естественного права к данным обстоятельствам». Справедливость требовала тщательного изучения конкретных обстоятельств, только она и могла исправить дефекты общей нормы, вместе же они образовывали конкретную правовую норму. Ольдендорт вслед за Лютером, наделял справедливость тремя главными функциями: она приостанавливает действие норм, вступающих в конфликт с совестью; этически совершенствует правовые нормы; интерпретирует правовые нормы в процессе их применения. Тем самым, как оказалось, только справедливость, будучи тождественной «естественному закону», данному Богом, позволяет соединять «естественное право» с человеческим, а человеческое с божественным (Фома Аквинский в свое время полагал, что «естественное право» может занимать лишь промежуточное место между божественным и человеческим правом). Как и схоласты, Ольдендорт отводил совести важную роль практического разума, посредством которой общие моральные принципы прилагались к конкретным обстоятельствам: «Суд не может совершиться совестью, если в ней нет некоторой формулы закона, которая указывала бы человеку, что его поступок справедлив или несправедлив. Поэтому закон (т. е. закон Священного Писания) находится внутри человека»². Совесть здесь выступает как некая добродетель (любимая категория стоиков), вложенная в сердце божественной благодатью, независимо от движений разума и воли. Бог присутствует, хотя и скрыто, в земном царстве, поэтому христиане обязаны поддерживать порядок и справедливость, невзирая на их неизбежные несовершенства. Порядок и справедливость — не пути к спасению, но

¹ Спекторский Е. Указ. соч. С. 173–175.

² Цит. по: Берман Г. Дж. Вера и закон. С. 207.

формы скрытого присутствия Бога на земле: земное царство в этой интерпретации соприкасается с небесным, и «естественный закон» поэтому выступает как морально-юридический принцип, адекватно познаваемый совестью и буквально опирающийся на Декалог. Совесть становится краеугольным камнем к единству и целостности всей действующей правовой системы, а справедливость – высшим критерием сознательного применения правовых норм. Объективированная совесть в виде закона появится очень скоро, и ее принесет в историю права век Просвещения. С этого момента в Европу приходит современность.

13. Два разделенных мира: закон внешний и закон внутренний

Естественная система XVII в. сформировала в христианстве абстрактный и долговечный образец религии – «естественную теологию». Одновременно она же выводила свое учение о праве из римской юриспруденции, в соответствии с представлениями которой во всех исторических различиях и системах содержались некоторые постоянные и общие основные формы правового порядка. Еще у стоиков этот метод использовался для выведения исторических форм путем сравнения неких общих юридических норм и теологий, принципа единства «естественного права» и «естественной теологии». Подготовленное римской идеей воли и римским представлением о Боге-властителе вселенной в христианстве возникает цельное учение о сотворении мира; и провидение выступает как символ державного управления миром, как справедливость и милосердие. Сознательная воля, проявляющаяся в праве, разлагалась римскими мыслителями на понятия, источник которых стали усматривать в зачатках души. Идеализм свободы открыл в фактах сознания точку опоры, необходимую для общезначимого разрешения всех проблем, он стремился системно утвердить совокупность неразложимых общих определений, которые претворяли бы внешнюю действительность в цельное мировоззрение и цельную систему жизни. Объективный идеализм не подчинял единичное и случайное единообразию сходного, но обзревал связь частей в целом, умозрительно утверждая единство жизни и связь мира¹. (В споре о «древних и новых» Шарль Перро сравнивал изобретателя машин с Богом, который творил, также не имея образцов, но создал самую совершенную машину – человека. И «король-солнце» не уступал им в чудесном мастерстве. Все, что творилось в век Людовика XIV, как бы

¹ См.: Дильтей В. Типы мировоззрений и объединение их в метафизических системах // Культурология XX века. М., 1995. С. 247–253.

выпадало из-под власти банального времени и утверждалось как нечто абсолютное и вечное¹.)

Поиск безликой сущности, в результате которого неожиданно обнаруживается предельная индивидуальность, связанная с нею, был нужен и алхимии, пародирующей теургию: Рудольф Эйкен полагал, что природа в восприятии средневекового алхимического мышления не что иное, как аллегория религиозной идеи, ее новое открытие. В природном несовершенном мире отражен мир сверхчувственный, начало же всех вещей находится вне мира: отождествление земных рядов и небесных, а затем и полное их слияние — таков исторический итог всякого алхимического символизма. О. Шпенглер подчеркивал, что в алхимическом мышлении обнаруживается недоверие к образу, в котором является природа и который для грека, например, был суммой всего действительного: «Спор о личности Христа, проходивший на всех ранних соборах, который привел к арианскому и монофизическому расколу, также есть проблема алхимическая»².

Потребность в методическом контроле состояния благодати, содержащейся в образе жизни, «стала жизненным стилем, обозначенным как «рациональный», но который рядовому верующему представлялся не иначе, как суммой нормативных предписаний. Иррациональные элементы в рационализации действительности были обусловлены эстетствующим, символистским интеллектуализмом, стремившимся обладать подлинными ценностями, которые казались ему быстро утрачиваемыми. В единстве образа мира теперь появилась тенденция к разделению, с одной стороны, на рациональное познание и рациональное господство над природой, и на мистические переживания с другой, в которых «невыразимые содержания остаются, наряду с лишенным Бога, механизмом мира, единственным еще возможным потусторонним, в действительности неуловимым всемирным царством близкого Богу индивидуального обладания спасением»³. (Реформатам Закон представлялся идеальной нормой, для лютеранина он был недостижим. В лютеровском катехизисе Закон всегда предшествует Евангелию для того, чтобы пробудить должное смирение, в реформатских катехизисах Закон следует за Евангелием. Реформаты упрекали лютеран в том, что они больше всего «боятся стать святыми», лютеране порицали реформатов за «рабское законопочитание и гордыню»⁴.)

А. Н. Уайтхед попытался найти точку соприкосновения научного и иррационального в самой системе законов, рожденных новым вре-

¹ См.: *Рабинович В.* Указ. соч. С. 150–151.

² *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1.

³ *Вебер М.* Протестантская этика... С. 244.

⁴ Там же. С. 228.

менем. По аналогии с законами природы законы человеческие могут быть классифицированы по нескольким категориям; кроме всего, закон может представляться имманентным самому объекту, включенному в существующий порядок: тогда закон служит только средством объяснения существующих связей и взаимозависимостей объектов. (Примером может служить правовой обычай, фиксирующий существующее положение вещей.)

Закон может рассматриваться как сила, навязанная извне, и тогда каждый объект регулирования воспринимается как отдельно существующий и автономный, в отличие от первого случая, где все объекты составляют некую органическую целостность. Такая деистическая по сути концепция вытекала из понятия «субстанции», того, что «не нуждается ни в чем другом для своего существования» (Декарт). Закон рассматривается здесь как простое описание должных отношений, как правовой регламент.

Наконец, закон может быть рассмотрен как условное истолкование, т. е. с сугубо позитивистской точки зрения: здесь закон является просто внешним описанием. Для этой концепции не существует внутренних взаимосвязей объектов или внешней силы существующего в природе Бога: объект воспринимается непосредственно, и задача законодателя заключается преимущественно в формулировании простых предложений, совокупность которых могла бы выразить содержание наблюдаемых регулярностей¹: этот подход в Новое время становится господствующим.

Ранние формы монотеизма тяготели к понятию закона, устанавливаемого Богом, последующее развитие абстрактного мышления колебалось между двумя крайними позициями, пытаясь примирить их между собой: «В вопросе о соотношении имманентности и внешнего наложения закона... мышление Запада на протяжении всей своей истории пыталось как-то совместить идеи, восходящие к эллинскому источнику, с идеями, идущими от семитизма: две доктрины закона вели, с одной стороны, к монотеистической концепции Бога, как сущности трансцендентной, с другой стороны – пантеистической концепции Бога как сущности «имманентной». Уже платоновский «Тимей» дает пример такого колебания. Платоновская космология предполагала наличие первоначального демиурга, образ которого неясен и неопределен, но воля которого управляет вселенной. Движение мира при этом объяснялось исходя из действия составляющих космоса, в который ничто не входило извне и не выходило вовне. Эта идея была модифицирована Аристотелем, александрийцами и схоластами². Уже

¹ См.: *Уайтхед А. Н.* Указ. соч. С. 508–513.

² Там же.

в демиурге заключено что-то неживое и механическое. Он действует в закрытом и законченном пространстве, не подозревая о существовании высших миров и сил. Его власть и его законы обращены к земному. Он ближе к природе, чем к истинному Богу, он — земной Бог, как назвал своего Левиафана Гоббс. И человек Ренессанса кажется себе таким богом — творцом и мастером. Рай должен быть построен на земле. Физика и математика предлагают строителю свои услуги. Для всех ренессансных утопий характерны подобная описательность и математические расчеты. Политики и художники создают проекты и макеты «земных градов». Там будут жить счастливые люди и действовать справедливые законы, эти города будут жить в мире с природой.

(Леонардо трогательно лелеет свой «Град земной», поскольку тот соответствует природному ритму, в нем соблюден единый масштаб, присутщий универсальной связи между человеком и миром. Его «град человеческий» включает улицы и каналы, дома и церкви, которые одновременно антропоморфны и отражают универсум. Город стремится быть созвучным жизни земли и потребностям человека, соответствуя в своей структуре человеческому организму. Район правителей пространственно отделен от района тружеников, верхнюю зону разума и света отделяют от нижней зоны потребностей и чрева, и здесь Леонардо демонстрирует суровость и холодность, беспощадный рационализм, свойственные Макиавелли; Леонардо остается равнодушным среди всех идеологических схваток и готов служить государям и тиранам, чтобы только воплотить в жизнь свои «машины»; в строгой логике своих творений он снимает противоречия и смягчает несправедливости — хочет создать по законам разума, но уже не «остров Утопию», а «град человеческий». Леонардо исследует свою собственную реальность, используя чувственный опыт, сводит явления к их простейшему строению, которое в конечном счете окажется «математико-механико-машинной» структурой. Машины и орудия, силы и материя — вот настоящая анатомия Леонардо, которая постепенно становится... физическим истолкованием мировоззрения. «Реальность — мрачная и грозная пещера», и Леонардо приближается к ней, не только желая увидеть множество разнообразных форм, произведенных природой, но чтобы воспроизвести их в виде машин¹. Тайны, спрятанные на дне пещеры, — это числа, силы, движения, рычаги. Погоня Леонардо за «затемненной сущностью вещей в пещерах, его поиски законов, сил и движений и его земля, вода и свет» говорят о нем как о художнике, погоня за машинами и инструментами уже делает его техником.)

«Непристойность кантовского морального формализма» выразилась в декларировании закона, обладающего неопровержимой

¹ См.: *Гарэн Э.* Указ. соч. С. 230–250.

и безусловной властью, но не имевшим отношения к истинности («трансцендентальный факт»). В этом противоречии была выражена и оборотная сторона всей политики Просвещения: она полагала, что в «силах удерживать дистанцию по отношению к внешней «машине» обычаев общества и тем самым сохранять в неприкосновенности внутреннее пространство сознания. Но, напротив, только принимая обычаи и правила общества такими, какие они есть во всей их бессмысленности и соглашаясь, что «закон есть закон», мы только и можем освободиться из-под их принуждения, отстраняясь от них. «В эпоху, предшествующую Просвещению, власть закона никогда не переживалась, как бессмысленная и ни на чем не основанная; напротив, закон привлекал своей харизматической силой. И только уже перед просвещенным взором мир общественных обычаев и правил предстает как бессмысленная “машина”, которую мы вынуждены просто принимать такой, какая она есть». Моральный закон «непристоен», поскольку сама его форма выступает императивной мотивацией нашего подчинения его приказам; мы подчиняемся ему потому, что это закон, а не вследствие разумного выбора. Если законы общества задают тон социальной реальности, то моральный закон — реальное выражение некоего безусловного императива, не принимающего в расчет реальность с ее ограничениями; это — невыполнимое предписание, иррациональное принуждение категорического императива¹.

И монады Лейбница — только настоящие автоматы, каждый из которых «вытягивает из собственных глубин целый мир и рассматривает отношение к экстернорному как раскручивание собственной пружины, собственной спонтанности по заранее установленным правилам. Барокко стало последней попыткой восстановить классический разум, рушившийся под воздействием несоответствий и диссонансов: «Барочный мир видит, как расплываются его мелодические линии, но то, что он как будто утрачивает, он обретает в гармонии и через гармонию». Но даже будучи сжатыми и свернутыми, темные стихии представляют собой потенции расширения и растягивания мира. Любые рамки знаменуют направление пространства, сосуществующее с остальными, «мир как пирамиду или конус, связывающий свое широкое материальное основание, которое исчезает в дымке, с некоей остроконечной вершиной, светозарным источником или точкой зрения». Это и есть мир Лейбница, «закон купола» по преимуществу барочной фигуры, который является двояким; его основа — широкая, непрерывная, подвижная и колышущаяся лента, которая тяготеет к вершине, представленной как замкнутая интериорность.

¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 85–86.

Отличительной чертой барокко является попытка вернуть вселенной ее единство через проекцию исходя из вершины как точки зрения. Барокко не впадает в иллюзию, но реализует некоторые явления внутри самой иллюзии. Здесь аллегория не является только неудачным символом или отвлеченной персонификацией, но способом наглядного изображения, отличным от символического: «символ сочетает вечное с мгновенным как бы в центре мира, аллегория же открывает природу и историю сообразно порядку времени» в мире, где центра вообще нет. В символическом мире мы изолируем, очищаем или сгущаем объект, отсекая все связи, связывающие его с миром, поднимая его до идеи; в аллегорическом мире мы расширяем объект, он выходит из своих рамок, включаясь в некий цикл, концепт же оказывается более сжатым и внутренним — таков мир, как «конус» или «купол». Аллегорическое изображение не является сущностью или атрибутом, но всегда событием, соотносясь с историей¹.

Вера поддерживает фанатизм, регулирующий социальную действительность, которая и оказывается последним прибежищем «этики» и поддерживается обнадеживающей установкой «как бы» — мы ведем себя так, как если бы верили во всеислие и всемогущество предлагаемых реальностей. Как только эта вера, которая выступает воплощением и материализацией конкретных закономерностей социального целого, оказывается утраченной, распадается и сама текстура социального поля. Само внутренне пространство нашего размышления определяется при этом внешней «абсурдной машиной», автоматизмом символических связей и означающего. (Паскаль утверждал: мы только наполовину дух, наполовину мы — автоматы, и доказательства убеждают только разум, обычай их делает весомыми: он склоняет автомат, а тот направляет разум уже без вмешательства мысли².) Человек, прежде составлявший часть космоса и природы, бывший точно таким же божьим творением, как и все остальные, вдруг осознал свою особенность и превосходство. Природа стала для него внешней силой и средой. Законы природы могли быть познаны и поэтому утрачивали для него свою бывшую императивность. Силой становилось знание: познать — значит подчинить. Его внутренний мир стал определять и освещать собой мир внешний: знание и воля покоряли внешний мир. Машина становится их верным союзником в борьбе с Богом и природой. Машины проникают повсюду. Рождается мир машины, утверждающий ее полезность и непобедимость. Машина требовала для себя организации знания (в том числе о сверхъестественных вещах) и разработанного и строгого порядка, позволяющего отдавать и исполнять приказы. Она

¹ Делез Ш. Указ. соч. С. 143, 216–220.

² Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 297.

же порождала рутинную дисциплину и ритуал. Сама власть постепенно приобретает машинные формы. И уже сам Леонардо с тревогой поглядывал на разрастающегося Левиафана, который был в состоянии подчинить себе все человеческие и природные силы¹.

Машины делаются все более обезличенными, становятся «все аскетичнее, мистичнее, экзотеричнее». Они опоясывают Землю тканью тонких сил, потоков и направлений. Их тела становятся все духовнее, все безмолвнее. Все самое важное прячется внутрь. Машина воспринимается как что-то дьявольское, и не напрасно. В глазах верующего человека она означает ниспровержение Бога. «Она с головой выдает священную казуальность человеку и молчаливо, неодолимо, в некоего рода предвидящем всезнании приводится им в движение» (О. Шпенглер).

«Станем как боги». Люди сами теперь решают между собой, как строить этот внешний мир, заключая для этого «общественный договор». «Естественное право» только по названию и происхождению еще тяготеет к природе — по сути же оно конвенциально, качества «природного» придавали договору универсальность и устойчивость — не более того. Лейбниц выводил договорную теорию из «естественного права», а Гоббс — из «естественного закона». Хотя законы и являются аккумуляторами природного, стихийного естественного права, но с их помощью уже нельзя преодолеть этой природы. Право есть сила, включенная в «реальный мир», но формально оно всегда только право, вплоть до своей отмены и замены его новым.

Взгляд возрожденцев на государство как на учреждение (а не на «персону», как делали это «статисты») также порождал политический автоматизм, нуждающийся в статике социального равновесия, — как полагал Спекторский, автоматизм противовесов политической теории Монтескье был подготовлен уже «Политическим трактатом» Спинозы. Внесением этического, политического и юридического автоматизма в мир искусственных установлений, «новаторы» XVII в. «включили этот мир в особое «моральное пространство», создав тем самым еще одну политическую фикцию. Чтобы этот мир не очень дисгармонировал с видимым физическим миром, его строили по схемам геометрических образов: «Всякое превращение того или иного фактического, бытового отношения в отношение юридическое, всякое подведение казуса под норму» уже являлось юридической конструкцией. Ни законодательство, ни юриспруденция были немыслимы без интуиции и творческой фантазии².

¹ См.: *Мамфорд Л.* Миф машины. М., 2001. С. 378–379.

² *Спекторский Е.* Указ. соч. С. 434–440.

Идеология, расположенная «внутри», использовалась в качестве «внешнего инструмента». Идеология — не искаженное знание, но знание, умышленно исключаящее действительность, психодействие, подчиненное намеченной цели. Истина ее не очень интересует, она сама создает свою собственную истину, свой фантазм. Кажется, что все законотворчество строится на этом приеме, и чем большее число актов «фантастического творчества» внедряется в жизнь, тем дальше от жизни уходит истина. Идеология относится к ней с презрением: практическая деятельность и ее результат превыше идеи и созерцания, которые фантазм называет «иллюзиями»: нигилизм рождается не из отсутствия законов, к которым он относится снисходительно, он рождается из обилия законов, девальвированных и фрагментарных. «Точечное» законодательство — первый симптом рождающегося нигилизма.

Внешнее измерение символической властной машины (автомата) оказывается не таким уж абсолютным; это только место, где судьба самых наших искренних и сокровенных верований уже решена. Интериоризация символической машины идеологии в идеологические универсалии смысла и истины не может быть полностью успешной уже по своей структуре, и ей всегда сопутствует некий остаток, излишек, некая печать иррациональности и абсурдности. Этот излишек не препятствует безусловному подчинению субъекта идеологическим предписаниям, более того, он составляет неперемное условие такого подчинения, наделяя закон его безусловной властью.

Но и сама идеология — не призрачная иллюзия, возводимая для укрытия от невыносимой действительности, это — фантастическая конструкция, служащая опорой нашей действительности, иллюзия, структурирующая наши конкретные реальные общественные отношения и одновременно маскирующая невыносимую реальную непостижимую сущность. Функция идеологии не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности а в том, чтобы представить саму социальную действительность, как укрытие от некоей травматической, реальной сущности¹. (К. Шмитт замечает: с XVI в. «аппарат» Церкви становится жестче и более централизованным, чем в эпоху Средневековья, обзаводится централизованной бюрократией и организацией, и все, что «социологически характеризуется как иезуитизм», объясняется в эту эпоху не только борьбой с протестантством, но и идеологической реакцией против механицизма. «Абсолютный государь и его “меркантилизм” пролагали дорогу... экономическому способу мышления и политическому состоянию, которое находится... в точке неразличимости между диктатурой и анархией. Вместе с ме-

¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 52.

ханистической картиной мира в XVII в. развивается государственный властный аппарат. Но голая техника утверждения власти не может обеспечить устойчивости политической системы: политическое пред-полагает идею, ибо нет политики без авторитета, и нет авторитета без этого убеждения»¹.)

Нормы застывают в институциях и структурах. Их постоянство и стабильность определено механистичны. Органическая система остается только идеалом, наличествующая сконструированная структура обосновывается идеологически — она оправдывается, и это основное занятие юристов. Что существует, то и истинно для нормативизма (существует не в действительности, но в системе права), вся юридическая парадигма по сути конструктивистская; структура (и институт) вызывает значительно больше доверия, чем норма (об умозрительном характере которой всем известно). Структура — олицетворенное, овеществленное знание, опыт, традиция, которые утверждаются априори. Конструирование же всегда технично и технологично. Правовая истина и справедливость выталкиваются позитивизмом в сферу философской метафизики, оставляя себе юридическую технику: техника, аппарат и машина кажутся нейтральными, находящимися за гранью добра и зла, «света» и «тьмы».

Но непременными феноменами, сопровождающими надвигающийся нигилизм, являются зло, хаос и болезненность (при этом хаос и «ничто» образуют малоутешительную альтернативу). А сам нигилизм вполне может гармонировать с устойчивыми системами порядка, правда, при условии, что этот порядок абстрактен и духовен (как, например, нормативистски понятое государство с его нормативным аппаратом), и когда фундаментальные идеи с их номосом и этосом утеряны или разрушены. Когда порядок приобретает черты техничности, он превращается в пустоту, бесконечную аномию, которую можно заполнить любым содержанием: здесь нигилизм парадоксальным образом соединяется с дисциплинированным миром, теперь ему не нужны ни хаос, ни анархия, но он не нуждается и в нормах права, и правовом суверенитете. Теперь техника поглощает все².

Исторический конец Ренессанса сопровождался разложением всех органических сил; силы, выходящие из этого состояния, неизбежно подчинялись состоянию механическому. Вот яркая картина «Нового Средневековья»: «На вершине европейского общества играют человеческие силы, оторванные от глубины... В жизнь человеческую победоносно вошла машина и нарушила весь ее органический ритм... Машинизация жизни разрушает радости Ренессанса и делает невоз-

¹ Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма. С. 121–122.

² См.: Юнгер Э. Через линию // Судьба нигилизма. СПб., 2006. С. 20–22.

можным творческий избыток жизни. Машина убивает Ренессанс». Уход из Средневековья приводит в царство машин и к уничтожению иерархии. И не нужно заблуждаться: «В Ренессансе поднимался не духовный человек, которому только и может раскрыться внутренняя сущность природы, а природный человек, обращенный к поверхности природной жизни»¹.

¹ Бердяев Н. Конец Ренессанса // Падение священного русского царства. С. 822–823.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Светотени Закона: пространство мифа («Пещера»)	7
1. «Платонова пещера»: свет и тень	7
2. Власть Солнца.....	13
3. Рождение Закона из мифа: судьба и «искусство».....	19
4. Пространство «тени»	25
5. Театр Закона: греческая трагедия	32
6. Восток на Западе: Рим и мистерии	43
7. Восток на Западе: Империя и религиозный синкретизм.....	51
8. Господство или «телесность» Закона	58
9. «Телесность» и формализм права.....	66
10. «О противоречиях у стоиков»: «неживое право» и фикция.....	73
11. «О противоречиях у стоиков»: «естественное» право и справедливость	81
12. «Свет» и «тьма» у гностиков: второе рождение нигилизма	89
13. Антиномии Закона (юридическая мистика апостола Павла)	98
14. Грех и закон: тайные связи.....	108
Глава II. «Зеркала и отражения»: мистические аспекты Закона («Зеркало»)	117
1. «Свет» и отражения	117
2. Символ и аллегория: зеркальный мир Закона.....	125
3. Материя и форма: мистика Закона	133
4. Природа и Закон в зеркале мистики.....	141
5. Природа и зло: зеркальное искажение	152
6. Грех и преступление: два кривых зеркала.....	159
7. «Предварительное наказание»: Чистилище между Адом и Раем.....	168
8. У первоисточков вечного Закона: благодать и миропорядок	175
9. Закон и свобода воли: единство и множественность	182
10. Право «естественное» и право государственное: «зеркало в зеркале».....	188
11. Два отображения «лестницы чинов»: ангелы и монахи	197
12. Блуждающий Град и его отражения	206
13. Отражение во времени: две империи	214
14. Взаимопроникновение «светил»: два града	223
15. «Свет с Востока»: раскол Небесного града	229

Глава III. Закон за границей «тени»: магический «гомункул»	236
1. Римская политическая форма: возрождение или возвращение?.....	236
2. Наследие римской идеи и Макиавелли	245
3. «Зеркало», как самоощущение закона.....	253
4. Угроза «Ничто» и приход барокко	259
5. За гранью закона: демоны и монстры.....	268
6. «Корабль уплывает...»: безумие и исключение как политическая реальность	278
7. Государственный интерес и чрезвычайное положение: диктатура как искусство управления.....	290
8. Суверенитет и аномия, насилие, право и исключение	300
9. Магический язык права: легализм и статуарность.....	316
10. Барокко: статус и ритуал	324
11. Антиномии «естественного» закона и синдром «естественной» религии	330
12. Иррациональное в рациональном: приход «современного» права ...	341
13. Два разделенных мира: закон внешний и закон внутренний	353