

Изучая нарративы истории культуры: От символического в телесном к репрезентативности пространства.*

Михаил Ямпольский

Нью-Йоркский Университет.

Сакральное тело: ордалии и меты.

Классические работы Фрезера показали, что монарх традиционно был связан с идеей сакральности. Герардус Ван дер Леув, например, утверждал, что сакральное возникает первоначально как безличная сила - мана, и лишь затем “приобретает форму”, связываясь со “спасителем”, богом и королем: “Король становится богом в момент своего появления, так как именно его появление меняет мир и открывает новую эру. Королевская слава в действительности связана с появлением в некой форме”¹.

В Римской империи связь между монархом и сакральным достигла кульминации отразившись в культе императора как бога. Фигура императора воплощала сакральное, явившееся земному миру в данный момент времени. Смерть императора поэтому считалась катастрофой, нарушающей порядок мироздания:

“После смерти в 19 году н. э. Германика, наследника Тиберия «народ забрасывал камнями храмы и разрушал алтари богов, люди вышвыривали изображения богов из домов на улицы и оставляли новорожденных детей»; в то время как после смерти императора Отто (69 год н.э.) некоторые из его солдат совершили самоубийство, бросившись в погребальный костёр. Жить больше не имело смысла. Или же, в лучшем случае, в порядке вещей наступал провал, а те, кто выжил, были лишены силы”².

В старой германской традиции, предшествовавшей становлению франкской и саксонской монархической традиции, король считался потомком богов и относился к разряду божественных существ. Однако распространение христианства положило конец этой традиции.

Марк Блок пишет по этому поводу:

“Революция в религии в действительности нанесла сокрушительный удар по древним представлениям о сакральности монарха, популярным среди тевтонов. Приход христианства лишил их естественной опоры - национального язычества. Короли продолжали существовать как главы Государства, и короткое время сразу после вторжений их политическая власть была

¹G. Van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 121.

²Simon Price. *From Noble Funerals to Divine Cult: the Consecration of Roman Emperors*. - In: *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Ed. by David Cannadine and Simon Price. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 62-63.

даже сильнее, чем когда-либо раньше, но они перестали – во всяком случае официально – рассматриваться как сакральные особы”³.

В Византии императоры продолжали рассматривать себя как священных особ, в Западной же Европе монарх стал в основном светской фигурой. Церемонии восшествия на престол, например, не сопровождались никаким религиозным ритуалом.

Ситуация меняется с введением в инаугурационный ритуал помазания, впервые осуществлённого в связи с интронизацией Пипина Короткого в 751 году. Этот ритуал был осуществлен епископом, а в 754 году повторен в Сен-Дени папой римским Стефаном II. Желание Пипина присвоить религиозный компонент к обряду интронизации, вероятно, объяснялось тем, что он узурпировал трон последнего Меровинга, низложенного им и отправленного в монастырь. Поскольку меровингская династия в силу своей древности имела некую харизму власти, которой Пипин был лишен, он скорее всего решил компенсировать ее помазанием. Повторение помазания папой было призвано укрепить новую династию, тем более, что папа, бежавший в это время под его крыло от наступавших на Рим ломбардцев, был целиком в его власти.

Показательно, что в Византии обряд помазания был введен гораздо позже так, как император не нуждался в специальном освящении своей власти, и был заимствован из Европы⁴.

Крестообразное помазание головы монарха предшествовало коронации и было прямо связано с аналогичным помазанием по время крещения. Как указывает Б. А. Успенский “Можно предположить, что помазание первоначально воспринималось как частичное обновление крещения, которое позволяло затем коронуемому монарху принять венец как бы в новом качестве: на престол восходил как бы новый, т.е. обновленный человек, *homo genatus*”⁵.

Но важнее то, что помазание монарха с самого начала понималось как эквивалент посвящения в духовный сан. Считалось, что помазание сообщало монарху статус священника. К X веку помазание на царство было уже до такой степени неотделимо от идеи рукоположения в сан, что в обряд имперской коронационной службы была включена формула, согласно которой помазание превращает монарха в священника⁶.

Помазание изменило положение западного монарха двояким образом. С одной стороны, оно установило связь между королем и Богом, которой раньше не существовало. Эта связь, освящавшая право на трон, легитимизировала монарха. Так диспуты относительно права наследования обыкновенно прекращались после помазания, означавшего выбор монарха Богом. С другой же стороны, резко усилилась связь между монархией и церковью. Церковь была вовлечена в “производство” монархов, стала необходимой инстанцией их легитимизации.

³Marc Bloch. *The Royal Touch*. New York, Dorset Press, 1989, p. 33.

⁴Любопытно, что и церемония коронования становится мотивом византийской официальной иконографии только начиная с Македонской династии, т. е. с IX века. Изображения венчания Константина венком победителя, созданные в IV и V веках, по мнению Андре Грабара, выражают награду за благочестие. Венчание диадемой василевса, начиная с IX века, изображают нечто совершенно иное - коронование-инвеституру. - Андре Грабар. Император в византийском искусстве. М., Ладомир, 2000, с. 127-132.

⁵Б. А. Успенский. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., Языки русской культуры, 2000, с. 12.

⁶Fritz Kern. *Kingship and Law in the Middle Ages*. New York-Evanston, Harper & Row, 1970, p. 38.

Вместе с тем, она, производя короля в ранг священника, устанавливала и некоторую зависимость от монарха.

Эта зависимость никем не оспаривалась до знаменитой контroversы вокруг инвеституры, когда ситуация вновь стала меняться. До этого, полный упадок папства, особенно после восстановления империи, привел к тому, что император в равной мере считал своими подданными и светские лица и священников. Карл Великий, как помазанный наместник Бога на земле (начиная с его царства, формула “милостью Божьей” начинает применяться к монарху), относил руководство церковью к своим обязанностям и прерогативам⁷. Анри Пирен считал, например, что провозглашение Карла Великого императором было не столько актом восстановления имперского Рима, сколько утверждением Рима во главе церкви. Пирен даже считал, что в отличие от старого имперского титула, имперский титул Карла “не имел светского значения”⁸. Впрочем, царская власть никогда не воспринималась, как создаваемая исключительно помазанием. Помазание было лишь своего рода финальным освящением двух иных традиционных источников царской власти – династического наследования, постепенно становившегося важнейшим компонентом монархической системы, и выбора монарха народом. Зависимость церкви от светской власти постепенно начала приводить к глубоким изменениям внутри самой церкви, ставшим особенно очевидными в эпоху борьбы за инвеституру.

Инвеститура - это право королей назначать епископов на подвластной им территории. Право это не оспаривалось до XI века и было одной из основ королевского суверенитета.

Инвеститура была неотделима от землевладения – основы церковного богатства. Получая право распоряжаться землей и имуществом, епископ оказывался в вассальном по отношению к монарху положении. Примерно с третьего века члены христианской общины делились на активных (духовенство) и пассивных (прихожане), последние при этом подчинялись первым. Права землевладения, однако, явно нарушали эту простую иерархию. Владелец земли, на которой стояла церковь, будучи ее прихожанином, однако, не был простым пассивным членом общины. Как заметил Герд Телленбах, “пользование правами собственника, давало прихожанину такое положение внутри церкви, которое противоречило священнической идее иерархии”⁹. Соответственно подчинение церкви монарху опиралось не только на символические претензии последнего, но и на традиционные права собственника.. Две принципиально разные иерархии смешивались и вступали в противоречие.

Право вассала на собственность, которым пользовались аббаты и епископы, предполагало отправление некоторых общественных обязанностей. Эти обязанности были неотделимы от

⁷Карл Великий считался новым Давидом, “одновременно *rex et sacerdos*, королем и священником, как называли его епископы на франкфуртском соборе (794), используя византийскую формулу *basileus kai hierus... Rex christianissimus* [Наихристианнейшим государем]...” - Robert Foltz. *Eighth Century Concepts about the Roman Empire*. - In: *The Coronation of Charlemagne, What Did It Signify?* Ed. by Richard E. Sullivan, Boston, D. C. Heath, 1959, p. 12.

⁸Henry Pirenne. *Mohammed and Charlemagne*. New York, Meridian Books, 1957, p. 233. Коронация Карла состояла из двух моментов - провозглашения его императором со стороны римского народа (*acclamatio*) и венчания короной со стороны папы. *Acclamatio* - это ритуал возведения на престол, принятый в Византии, который должен был придать всей церемонии характер светской легитимности. Однако, как указывает Пирен, римляне, провозгласившие Карла императором, не были, в отличие от жителей Константинополя, представителями империи, но, с юридической точки зрения, - лишь горожанами того города, патрицем которого был Карл. Пирен утверждает, что юридически титул Карла был легитимен лишь в рамках *ecclesia*. - *Ibid.*, p. 232.

⁹Gerd Tellenbach. *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. New York-Evanston, Harper & Row, 1970, p. 71.

права распоряжаться собственностью и людьми, принадлежавшими данному наделу. Эти обязанности и права не передавались вассалу королем, но вытекали из владения землей. Инвеститура с неизбежностью втягивала епископов и более широкие слои духовенства в систему властных феодальных отношений, которых епископ, как землевладелец, не мог избежать. К обязанностям епископа относилось исправление вполне светских функций.

Джордж Себайн пишет:

“Как владелец земли он [священник] должен был исполнять светские обязанности, его же вассалы в свою очередь должны были исполнять эти обязанности для него, и хотя он был вынужден выполнять эти светские обязанности номинально, через светских агентов, его интересы были в основном теми же, что и у феодальной аристократии”¹⁰ В конце концов, в силу своей образованности, священники оказались едва ли не лучшими государственными чиновниками старого режима. Традиция их использования в таком качестве сохранится вплоть до кардинала Ришелье и позже.

Таким образом освящение монархии, и соответственно, возрастающая связь между монархией и церковью, привели к частичной секуляризации церкви и глубокому духовному кризису западного христианства. Ситуация эта интересна помимо прочего тем, что она свидетельствует об одном фундаментальном качестве ранней средневековой монархии - ее теснейшей связи с земельной собственностью и специфическим местным законом, который распространялся на надел и имел традиционно-локальный характер. Любое соприкосновение с монархией до определенного времени неотвратимо означало связь с феодальной территориальностью, и выражающим ее местным законом. Церковь, подпадая под влияние короны, трансформируется не просто в нечто бюрократически-собственническое и светское, она утрачивает одно из основных своих качеств — универсализм.

Борьба за инвеституру и расширение церковной власти началась после восшествия на папский престол Григория VII в 1073 году. Светская инвеститура была запрещена папой в 1075. Тогда же был обнародован и знаменитый “*Dictatus Papae*” - список основополагающих тезисов относительно папской власти, в котором, в частности, говорилось:

1. Что Римская церковь была создана единственно Господом.
2. Что только Римский понтифик имеет право называться всемирным.
3. Что только он может низлагать и назначать епископов. <...>
8. Что только он один может использовать императорские отличия.
9. Что все князья целуют ноги одного папы. <...>
12. Что ему разрешено низлагать императоров”¹¹.

Даже из приведенных отрывков видно, что Григорий вступил с империей в решительную борьбу за власть. Очевидно, что папа мыслит церковь всемирной империей, которая, хотя и не была исторически связана с христианством, становится моделью для церковного-политического самосознания.

Годом позже после провозглашения “*Dictatus Papae*” император Генрих IV пытается низложить папу, который в ответ отлучает императора от церкви и освобождает его подданных от присяги верности ему. В 1080 император пытается заменить папу антипапой, Григорий же поддерживает

¹⁰George H. Sabine, Thomas L. Thorson. *A History of Political Theory*. Hinsdale, Dryden Press, 1973, p. 200. Жорж Дюби приводит впечатляющие цифры о церковной экономике этого времени, он пишет о монастырях, использующих тысячи крепостных, ведущих оживленную торговлю, приносящую гигантский доход. - Georges Duby. *The Early Growth of the European Economy*. Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 86, 96, 213-221.

¹¹Pope Gregory VII's *Dictatus Papae*. - In: *Major Crises in Western Civilization*, v. 1. Ed. by Lewis W. Spitz & Richard W. Lyman. New York, Harcourt Brace, 1965, p. 83.

претензии на трон его противника Рудольфа Швабского и т.д. История борьбы за инвеституру достаточно хорошо известно, чтобы излагать ее здесь.

Для меня особенно важно то, что Григорий противопоставляет феодальному типу монархической государственности - имперский тип, позаимствованный у римской империи, и с самого начала утверждает церковную империю, как всемирную и универсальную, существующую вне конкретного места и традиции, а следовательно свободную от всей традиции исторически сложившихся обязательств, законов и установлений.

То, что римская империя по существу не имела никакой прямой связи с христианством, ясно осознавалось еще Карлом Великим, для которого титул короля был связан с библейскими царями и царским достоинством Иисуса, в то время как имперский титул никак не связывался с церковным освящением. Карл намеревался ввести специальный коронационный ритуал императора, исключавший участие духовенства. В этом ритуале император должен был сам взять корону с алтаря и возложить ее на себя, как бы непосредственно из рук Бога.

Самокоронация должна была символически выражать независимость империи от церкви, Imperium от Sacerdotium¹².

В основу имперских претензий пап легла теория "двух властей", сформулированная в 494 году в послании папы Гелазия I (Gelasius) византийскому императору Анастасию (Anastasius), и представление о двух градах - небесном и земном -, высказанные Блаженным Августином..

Гелазий писал:

"Августейший Император, существуют две власти, которые в основном правят миром, а именно священная власть духовенства и царская власть. Из них наиболее весома власть духовенства, потому что оно должно отвечать перед божественным правосудием даже за деяния царей. Вы знаете, любезный сын мой, что, хотя вам и даровано право благочестиво править над родом людским, но в делах божественных вы смиренно склоняете голову перед главами духовенства и из их рук ждете средства спасения вашего"¹³.

Таким образом Гелазий разделял сферы влияния между светской монархией и церковью и устанавливал иерархическое отношение между ними, ставя церковь над короной.

Второй основной источник папской монархии – учение Августина о двух городах. Августин писал о существовании двух городов: Иерусалима земного и небесного, упоминание о которых имеется в послании апостола Павла к Галатам (4,25-26). К городам этим относятся люди, живущие вместе на земле и внешне не отличающиеся друг от друга. Различие между ними лишь в том, что жители земного града думают о плоти, земных благах, славе и поклоняются идолам: "...они поклоняются и служат рукотворным вещам, вместо того, чтобы почитать Создателя, который благословен вовеки. С другой стороны, в Небесном Граде – одна мудрость: истинное служение подлинному Богу..."¹⁴ Таким образом, первое свойство Небесного града - непосредственность служения, отказ от любой формы посредничества между Богом и человеком¹⁵, будь то идол или рукотворный образ или любая форма деятельности, прямо не связанная с господом. Земной Град - это царство медиации. Августин даже утверждает, что

¹²См. Fritz Kern. *Op. Cit.*, p. 48.

¹³Pope Gelasius I on Papal Authority. - In: *Major Crises in Western Civilization*, v. 1, p. 82.

¹⁴St. Augustine. *City of God*. Harmondsworth, Penguin Books, 1984, p.594 (XIV, 28).

¹⁵Августин, например, проводил различие между церковью и градом небесным, которые не совпадали. Можно было быть предназначенным спасению и не быть членом христианской церкви, как, например, апостол Павел до своего обращения. - Etienne Gilson. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Paris-Louvain, Publications univesitaires de Louvain-J. Vrin, 1952, p. 57.

часть Града Земного – это ни что иное как знак, как пророческая тень Града Божьего, то есть, нечто промежуточное, посредническое.

Августин вовсе не рисует Град Земной как некий ад. Он представляет его в весьма реалистических тонах и указывает, что и в нем есть “благо этого мира”. Разница, однако, в том, что блага этого мира - преходящи, в то время, как благо Града Небесного - вечно. Он прямо пишет как об основных чертах земного Иерусалима – о его разделенности, и отсутствии всеобщности, его частности: “... земной град обычно разделен против самого себя тяжбами, войнами, битвами, желанием побед, приносящих с собой смерть или, в лучшем случае, обреченных на гибель. <...> Потому что он [победитель] будет неспособен вечно править над теми, кого он победоносно покорил”¹⁶.

Промежуточный, посреднический, знаковый характер Земного града уже заключает в себе тленность, непричастность вечному.

Папская монархия берет в качестве модели Империю, которая понимается как вечное царство Христа, противостоящее, временному, промежуточному царству земных монархов. Папа представляет себя как нового императора. Папе Бонифацию VIII принадлежит знаменитая формула папско-имперской власти: “Ego sum Caesar, ego imperator”¹⁷. Противостояние духовной власти как вечной и универсальной земной власти как временной и частной становится основой папистской политической мысли и обоснования претензий папства на гегемонию. Один из виднейших теоретиков папизма Жиль Римский (Giles of Rome) так обосновывал в трактате “О церковной власти” (De Ecclesiastica Potestate, 1301-1302) существующую в мире иерархию сил: “Власть небес таким образом всеобща, а потому она правит; власть же действующих тут внизу, будь то стихий или территорий, – частна, а потому она служит. <...> Теперь, церковная власть более всеобща, чем земная власть потому, что церковь называется католической, то есть, всеобщей, как утверждает Исидор в последней главе седьмой книги “Этимологии”, ведь, как он объясняет, «католический» означает всеобщий или общий, и добавляет, что «католический» — это греческое слово для всеобщего”¹⁸.

В этом смысле запрет на инвеституру можно понимать как стремление вырвать национальное духовенство из под земной, частной власти, символизируемой феодальными отношениями и перевести в сферу вечной небесной империи. Империя при этом понимается как власть над отдельными, частными царствами, терзаемыми распрями, войнами и соревнованием честолюбий. Каноническое право, которое в это время активно разрабатывается церковью, понимается как всеобщее право, в равной мере действенное для христиан разных наций и

¹⁶Ibid., p. 599 (XV, 4).

¹⁷Ernst Kantorowicz. *Frederick the Second 1194-1250*. London, Constable, 1931, p. 39. Претензии Бонифация были в значительной степени сформулированы в его борьбе с французским королем Филиппом IV. Поводом для конфликта стал арест Филиппом епископа Памье летом 1301 года. Тем самым была нарушена прерогатива пап судить представителей духовенства. Бонифаций в ответ приостановил выплату налогов с церковной собственности во французскую казну и направил Филиппу письмо, так называемую буллу **Ausculda Fili**, в которой утверждалось, что король Франции является вассалом папы и должен подчиняться ему в земных делах. Булла была доведена до сведения французского общества в виде краткого изложения, так называемого *Deum Time*, и была объявлена свидетельством того, что Бонифаций – Антихрист. Претензии Бонифация на имперскую по своей сути власть были изложены в знаменитой булле **Unam Sanctam**. См. T. S. R. Boase. *Boniface VIII*. London, Constable & Company, 1933.

¹⁸Giles of Rome. *On Ecclesiastical Power*. - In: *Medieval Political Philosophy*. Ed. by Ralph Lerner & Muhsin Mahdi. Ithaca, Cornell University Press, 1972, pp. 395-396.

государств, то есть как всеобщее, универсальное право. Жиль Римский в *De Ecclesiastica Potestate* утверждал даже вслед за Августином, что вне церкви не может существовать никакого права, никакой справедливости вообще¹⁹.

Именно на римском праве основывался используемый церковью, начиная с XII века, принцип *plena potestas* - полноты власти. В римском праве этот принцип означал возможность передачи всех прав и полномочий в ведении дела некоему юридическому лицу. В 1200 году папа Иннокентий III применил этот принцип к собственной власти. В соответствии со средневековым корпоративным правом, он утверждал, что церковь, как своего рода корпорация, передала всю имеющуюся у нее власть, согласно принципу *plena potestas*, папе. Впервые принцип *plena potestas* был применен в конце XII века папой Александром III (1159-1181) для передачи всей полноты его власти папскому легату. Принцип этот приобрел распространение и силу параллельно с изменением понятия *Sacerdotium*. Согласно новому его пониманию, церковная иерархия начинает мыслиться как совокупность корпораций, каждая из которых имеет своего полновластного представителя. Каждая церковная "корпорация", составлявшая *Sacerdotium*, возглавлялась иерархом, которому члены корпорации передавали всю полноту имеющейся у них власти. Так епископ считался носителем всей совокупности прав, которые имелись у приходских священников в его епископстве. Папа Иннокентий IV (1243-1254) утверждал, что вся церковная иерархия, будучи корпорацией, передавала всю имеющуюся у нее власть своему главе в соответствии с принципом *plenitudo potestatis*. Таким образом сам принцип абсолютной власти впервые юридически оформляется в рамках церкви на основе принципов римского права. Но, что самое важное, принцип абсолютной власти изначально формулируется не в мистических, но в репрезентативных терминах, как передача полноты власти некоему представителю. Абсолютизм таким с самого начала содержит в себе принцип демократического представительства. Королевская власть вскоре позаимствует принцип *plena potestas* у церкви. Этот внешне демократический принцип будет использоваться королями для придания своим решениям неотвратимой обязательности:

"Принцип *plena potestas* будет делать обязательными все решения для всех членов сообщества, в том числе и для тех, кто раньше мог оправдываться незнанием или несогласием, так как меры были одобрены корпорацией, к которой они принадлежали"²⁰.

Средневековый парламент выступал в качестве представителя разнообразных корпораций, составлявших общество. Парламент такой мог лишь послушно одобрять решения короля, делая их обязательным для всех. Таким образом осуществлялось самоуправление общества по приказу короля. Такого рода система использования корпоративного права в абсолютистских целях характерно и для сегодняшних тоталитарных режимов, выдающих себя за демократии. Кроме того обоснование права церкви на универсальность власти, по мнению некоторых ученых, опиралось на схоластическое учение об универсалиях²¹, которые, согласно

¹⁹См. **Dominique Colas. Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories. Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 73.**

²⁰**John B. Morall. Political Thought in Medieval Times. New York, Harper& Row, 1962, p. 64.**

²¹Основу этих представлений заложил в конце XIX столетия выдающийся немецкий историк и теоретик права Отто фон Гирке. В новой литературе эта позиция наиболее последовательно выражена Майклом Уилксом: **Michael Wilks. The Problem of Sovereignty in the Later Middle Age. Cambridge, Cambridge University Press, 1964.** Критику этих взглядов и список литературы по этому вопросу см. в: **Charles Zuckerman. The Relationship of Theories of Universals to Theory of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views. - Journal of the History of Ideas, v. XXXVI, n 4, Oct.-Dec. 1975, pp. 579-594.**

средневековому реализму, имели независимое существование. По мнению фон Гирке, для средневекового мышления фундаментальным является идея единства, универсалий, пронизывающих многообразие бытия. Принцип единства (*principium unitatis*) противоречил существованию дуализма в сфере власти, то есть, с существованию отдельных земной и духовной власти.

«*Argumentum unitatis*» становится краеугольным камнем всех иных аргументов, библейского, исторического, юридического, поддерживающих притязания папской власти на земную сферу. Если Человечество едино, и если соответственно возможно лишь одно Государство, включающее в себя все человечество, то Государство может быть лишь церковью, которую основал сам Господь...»²² На фоне этого церковного универсализма монарх не мог предъявить никаких весомых аргументов в пользу собственной имперской всеобщности кроме общих ссылок на наследие Римской империи и указаний на помазание, то есть, на собственный неопределенно-церковный статус. При этом, как указывает Эрнст Канторович, «магия коронационного *Ordines* поблекла под ударами Борьбы за Инвеституру»²³. Иными словами, церковная суть монархии поблекла на фоне претензий на власть самой церкви. Канторович называет раннюю сакральность монархической власти «литургической», то есть основанной на мистике обряда помазания и укорененной в «реализме» таинства, сосредоточенного в объекте» (*“realism” of the object-centered mystery*)²⁴.

СИМВОЛИЗМ ТЕЛА

Этот литургический мистицизм может пониматься следующим образом: над телом монарха осуществляется некий мистический обряд, который сообщает ему определенную магическую харизму, выражающуюся, например, в его способности исцелять больных или, удостаиваться милости господней для себя и своих вассалов.

Помазание было актом избрания монарха на царство, своего рода индивидуальным выбором суверена, укорененном в его династических и харизматических достоинствах. Сам акт помазания был актом индивидуации, выделения монарха из множества, но одновременно и актом подключения избранного индивида к некой трансцендентной всеобщности. Он мало чем отличается от получения древнегреческим героем дара богов (т. н. *kûdos*), выделяющего его и наделяющего магической властью²⁵. В основе же помазания лежал ритуальный символизм, характерный для всей системы отношений раннего средневековья. Символизм этот имел подчеркнуто локализованный характер (он проецировался на строго определенную часть головы), и в этом смысле он как бы противостоял всеобщности закона и божественного слова, понимаемого как логос. Помазание может пониматься как ритуал трансформации всеобщего в некое чувственно-данное тело.

Характерным примером ритуально символического индивидуализма можно считать, например, практику так называемых *levatio cartae*. Прежде чем составлялся юридический документ, пергамен, перо и чернила помещались на ту землю, которая подлежала продаже.

²²Otto Gierke. *Political Theories of the Middle Age*. Boston, Beacon Press, 1958, p. 11.

²³Ernst. H. Kantorowicz. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 90.

²⁴*Ibid.*, p. 93.

²⁵О *kûdos* и магическом даре власти у древних греков см. Emile Benveniste. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v. 2. Paris, Ed. de Minuit, 1969, pp.57-69.

“В сознании участников инструменты письма таким образом пропитывались земными силами. Когда же акт «подписывался», он превращался в символическую копию того ритуала, который сопровождал обмен. Это был одновременно и правовой документ и квази-магический предмет. Даже *carta sine litteris* обладала весом”²⁶.

В *levatio cartae* всеобщность письма и закона еще не обладают достаточным весом. Они должны быть укоренены в мистицизм “места”, подкреплены духами той самой земли, которая является объектом сделки. Сделка еще тесно связана с ритуально-чувственным ее представлением, а потому она в основе своей символична. Тот факт, что хартия, даже не имеющая на себе письменных знаков, обладает магическим юридическим весом показывает до какой степени магический символизм еще преобладает в этой культуре над абстрактно-понятийным всеобщим.

Одна из важнейших особенностей такой литургически-магической системы - это особое значение телесных мет (в том числе и мистически невидимых), маркирующих тела, отмеченные властью и силой. Меты отмечают индивидуальность тел и выражают связь с трансцендентальным, с той телесной трансформацией, которой тело подвергается при взаимодействии с высшими силами. Эти силы действуют на тела точно так же, как земные духи на инструменты письма. Именно в этом контексте и следует понимать высказывание Канторовича о “«реализме» таинства, сосредоточенного в объекте”.

“Таинство, сосредоточенное в объекте”, относится не только к телу монарха, но, как я уже отмечал, к любым телам вовлеченным во властные отношения. Так например типичная для такого “реализм таинства” маркированность тела преступника становится выражением и доказательством вины и отсылает к старой средневековой практике “суда божьего” (*Dei iudicium*) или ордалий (*ordalium*). На суд божий выносились дела, по которым человеческий суд не мог достичь согласия. В такой ситуации высший судия - Бог - должен был отметить тело испытуемого своим магическим знаком. Например, во время испытания огнем, человек должен был держать в руке раскаленный железный прут. Божьим знаком становилось состояние раны через несколько дней после ордалии. Существенно, что божий суд мог быть обращен и на обвиняемого в преступлении и на обвинителя. В обоих случаях испытуемый отделялся от сообщества, подвергался ритуалам очищения и обретал черты сакральности, сходные с теми, которые проецировались на жертву в момент жертвоприношения. Существенно и то, что ордалии могли быть обращены и к трупу. Так считалось, что при приближении убийцы, раны трупа должны раскрыться и из них может потечь кровь. У Шекспира, например, раны Генриха VI изливают кровь, когда к его трупу приближается виновник смерти короля Ричард III:

“О, посмотрите, джентельмены, раны
Застылые открылись, кровь течет! -
Красней, красней, обрубок безобразный;
Перед тобою льется эта кровь
Из жил холодных, где уж нету крови”²⁷.

Символическая отметка обнаруживается в теле в результате некой пространственной близости, позволяющей “силам” оказывать свое магическое воздействие. Перед нами образец магии пространственной смежности.

²⁶ **Brian Stock. The Implications of Literacy. Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 48.**

²⁷ Уильям Шекспир. Ричард III (Пер. Анны Радловой). - Полное собрание сочинений, т. 1. М., Искусство, 1957, с. 440.

Кассирер показал, что пространственная модель стоит за мифологическим мышлением и связанным с ним символизмом. Символ, как он функционирует в культуре до Нового времени всегда основывается на принципе пространственной смежности:

“Если научное мышление стремится к тому, чтобы установить и все более определенно сформулировать превосходство понятия времени над понятием пространства, то в мифе незыблемо сохраняется приоритет пространственного созерцания над временным.. Мифические теогонии и космогонии этому не противоречат: даже там, где миф, казалось бы, принимает форму «истории», ему чуждо подлинное понятие становления и постоянства в становлении. Мифическое понятие причинности сродни вовсе не временной непрерывности (Kontinuität), а пространственному соседству (Kontiguität). Корнем всей магии является бессознательная вера в то, что простое бытие вещей вместе, их пространственное соприкосновение, как и их сходство, скрывает в себе таинственные силы. Что однажды вошло в соприкосновение – то навечно срослось в магическом единстве. Простая совместность всегда имеет реальные последствия”²⁸. Любопытно, что даже гораздо позже, когда отношения близости и смежности перестанут играть существенную роль во властных отношениях, Декарт попытается проинтерпретировать эффект, описанный Шекспиром в “Ричарде III”, с помощью представлений о магните, то есть, именно как пространственное, дистанционное взаимодействие. Декарт пишет о силах притяжения, которые способны

“...в очень короткое время достигать весьма удаленных мест, притом, что ни одно из встречаемых ими на пути тел не в состоянии их остановить или повернуть, и при встрече с телами, предрасположенными к тому, чтобы испытывать их воздействие, они производят в них необычайно редкие и чудодейственные эффекты: как, например, кровотечение ран мертвеца при приближении убийцы...”²⁹

Ордалии были способом установления консенсуса в обществе, раздираемом конфликтом. Питер Браун, посвятивший ордалиям специальное исследование, считает, что существенным для установления консенсуса является двусмысленность и неопределенность получаемых в результате ордалий знаков, то есть их несоотнесенность ни с каким позитивным и ясно формулируемым законом. Трудно, например, с точностью установить какой должна быть рана невинного после трех дней залечивания³⁰, и каким образом ее внешний вид может быть соотнесен с юридической кодификацией.

²⁸Эрнст Кассирер. Понятийная форма в мифическом мышлении. - В: Э. Кассирер. Избранное: Индивид и космос. М.-СПб., Университетская книга, 2000, с. 302.

²⁹René Descartes. Principes de la philosophie. (§187) - In: Oeuvres philosophiques, t. 3. Paris, Garnier, 1989, p. 501

³⁰Значительную роль в этой неопределенности играло время, протекавшее между испытанием и чтением знаков. В художественной литературе как раз временной фактор ордалий обыкновенно мистифицирован, как, например, в эпизоде ордалии из “Кентерберийских рассказов”:

“Поклялся рыцарь над британской книгой,-
Господний в ней записан был закон, -
В том, что не лжет, но не прошло и мига,
Как наземь, словно камень, рухнул он,
Рукою тайной в темя поражен,
С глазами вне орбит, и сразу люди
Узрели божью кару в этом чуде.

Внезапно глас раздался: «Клеветой
Пред августейшим властелином края

Монтень специально оговаривал невозможность однозначного чтения “тела ордалий”, так как символический язык Бога не может быть доступен человеческому разумению:

“...трудно взвешивать на наших весах дела божии, чтобы они не терпели при этом ущерба. И кто пожелал бы придать особый смысл тому, что Арий и близкий к нему по образу мыслей папа Лев, важнейшие главари ереси ариан, умерли хотя и в разное время, но столь сходной и странной смертью (оба они, покинув из-за резей в желудке диспут, внезапно скончались в отхожем месте), и, сверх того, особо подчеркнуть обстоятельства и самое место, где совершилось это божественное возмездие, - тому я мог бы указать в придачу и на Гелиогабала, который был убит также в нужнике. Но помилуйте! И святого Иринея постигла та же самая участь. Господь бог, желая показать нам, что благо, на которое может надеяться добрый, и зло, которого должен страшиться злой, не имеют ничего общего с удачами и неудачами мира сего, располагает ими и распределяет их согласно своим тайным предначертаниям, отнимая тем самым у нас возможность пускаться на этот счет в нелепейшие рассуждения”³¹.

“Парадоксально, именно вокруг этой двусмысленности опыта и кристаллизовалось единодушие”³², - пишет Браун. Но эта двусмысленность отражает фундаментальную для средневекового сознания недифференцированность сакрального и профанного, укорененную в неотделенность объективного и субъективного в человеческом опыте. В широком смысле ордалия может пониматься как “литургическая” (в смысле Канторовича) практика, так как она связана с божеским вмешательством, основанном на ритуале. Как таковая она фундаментально противостоит всеобщности, и полностью исключает универсальность чтения. Мишель Фуко так формулирует “эпистемологический” принцип, на котором основывается ордалия:

“Истина тут не относится к тому, что существует, но к тому, что происходит: к событию. Она не констатируется, но провоцируется: производство вместо апофантики. Она не дается с помощью инструментов, она вызывается с помощью ритуалов: она заманивается хитростью, ее ловят по разному в зависимости от обстоятельств: стратегия вместо метода”³³. Тот факт, что ордалии относятся в большей степени к актуальному событию, нежели к тому, что произошло в прошлом, связывает их с чрезвычайно архаичными формами правосудия. Исследователи показали, что в “Илиаде”, например, Зевс, главный хранитель правосудия (dike), главным образом карает за нарушение клятвы или законов правосудия. При этом оба проступка понимаются как вызов достоинству (time) бога³⁴. Ордалиях также прежде всего карается клятвopреступник, а не, например, убийца. Это и понятно. Законность предполагает

Дочь очернил ты церкви пресвятой,

Твоя нашла возмездье воля злая».

И вся толпа, от ужаса стеная,

Ждала возмездья знаков огневых...” - Джефри Чосер. Кентерберийские рассказы. Пер. О.

Румера. М., Правда, 1988, с. 173.

³¹ Мишель Монтень. Опыты. Книга первая. М.-Л., Из-во Академии наук СССР, 1958, с. 274-275.

³² Peter Brown. *Society and the Supernatural: A Medieval Change.* - In: P. Brown. *Society and the Holy in Late Antiquity.* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 316.

³³ Michel Foucault. *La maison des fous.* - In: *Dits et Ecrits 1954-1988, v. 2.* Paris, Gallimard, 1994, p. 694.

³⁴ E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1963, p. 52; Hugh Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus.* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 5.

абстрактные представления о правопорядке. В случае чисто религиозного трактования закона, особенно в области “предправа”, как называл его Луи Жерне, закон превращается в обязательство перед Богом, в клятву, которую нельзя нарушать. В Афинах, где как утверждает Жерне, ордалии были едва ли не основным видом суда, клятва была обязательным атрибутом уголовного процесса³⁵. Значение клятвы было столь велико, что люди, наделенные сакральным положением - епископы, король - не имели права приносить клятву, во избежание возможного ее нарушения. Карл Великий запретил клятву за исключением трех обстоятельств: при заключении отношений зависимости с монархом, с сеньором, и в суде во имя утверждения своей невиновности³⁶.

Сила клятвы, однако, целиком зависела от веры в карающего Бога. Уже Платон в “Законах”(XII, 948b) писал о том, что клятва хороша лишь, когда люди верят в Богов, утрата же веры в Богов делает правосудие, основанное на клятве неэффективным³⁷.

Между клятвой и телом ордалий к тому же существует прямая связь. Так верность клятве прямо связана в Риме с правой рукой (*dextra*), которая становится атрибутом божества верности - *Fides*. Отсюда дошедший до наших дней символизм рукопожатия, в частности в момент заключения договора, взятия на себя обязательства³⁸. Жорж Дюмезиль заметил, что существует прямая связь между нарушением клятвы и увечьем, потерей правой руки. Дюмезиль приводит разнообразный индо-европейский материал, в том числе он ссылается и на легенду о Муции Сцеволе, который ради защиты Рима от войск Тарквиниев и Ларта Порсены сжигает свою руку на огне жертвенника. Дюмезиль пишет:

“Муций тоже добровольно жертвует своей правой рукой, а затем комментирует свой поступок таким образом, чтобы заставить вражеского царя, стремящегося захватить Рим, поверить, с помощью такого образчика героизма в ложное заявление, в которое бы он иначе не поверил, и в которое он должен поверить во имя спасения римского общества”³⁹.

Сожжение руки – это вариант ордалии. Боги уничтожают руку, которой жертвует Муций, так как последний нарушил свою клятву, солгал.

Ордалия вся пронизана символическим. Само кровотечение – символ, который оказывает воздействие на виновного. Жерне пишет:

³⁵Louis Gernet. *Droit et prédroit en Grèce ancienne*. - In: L. Gernet. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris, Flammarion, 1982, p. 100.

³⁶Georges Duby. *The Three Orders. Feudal Society Imagined*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980, p. 28.

³⁷“Достоин восхищения так называемый Радамантов способ разрешения тяжб. Радамант заметил, что тогдашние люди твердо верили в существование богов; это было естественно, так как в то время большинство принадлежало к числу потомков богов, одним из которых был по преданию сам Радамант. Вот он и решил, что суд нельзя поручать никому из людей, но только богам; поэтому судебные решения выносились у него просто и быстро. Судьям, сомневающимся в каком-нибудь деле обвиняемый давал клятвенное заверение относительно вызывающего сомнение вопроса; этим дело и кончалось, быстро и нерушимо. Но в наше время, как мы говорили, часть людей вовсе не признают богов, другие полагают, что боги о нас не пекутся <...>. Поэтому Радамантов способ правосудия уже не подходит для нынешних людей...” - Платон. Сочинения в трех томах, т. 3 (2). М., Мысль, 1972, с. 452. (Пер. А. Н. Егунова)

³⁸Gérard Freyburger. *Fides*. Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 136-142, 257.

³⁹Georges Dumézil. *Mythe et épopée*, v. 3. *Histoires romaines*. Paris. Gallimard, 1973, p. 274.

“В предправе символы - в основном символы воздействия. Дающая, получающая или берущая рука; жезл, утверждающий, ослабляющий или передающий власть; проклинающее слово, жест или поза, имеющие смысл проклятия; ритуал τόμα, кровь жертвы или вино возлияния и т. д.: все это немедленно воздействует в соответствии со своим собственным dynamis”⁴⁰.

Особенно показателен в смысле эффективности, непосредственной действенности символизма архаического правосудия упомянутый Жерне “ритуал τόμα”, или “ритуал клятвы τα τόμα”, то есть “отрезанных частей”, когда тело жертвы разрезалось на части, которых мститель должен был касаться, или стоять на них. От этих отрубленных частей приносящему клятву передавалась жизненная сила и происходило очищение мстителя. Можно было пройти между частями тела жертвы, или даже провести между ними целую армию⁴¹. Ритуал этот к тому же чрезвычайно красноречиво свидетельствует об основанности архаического символизма на пространственной смежности.

“Эффективность” символов относил их в большей степени к сфере власти, нежели к сфере абстрактного правосудия. Фуко указывает на то, что “вызывание” и “ловля” истины относятся к отношениям господства, а не к отношениям познания, существующим между объектом и субъектом.

Заслуга Питера Брауна заключается в том, что он показал, каким образом после XII века постепенно происходит перемена полюсов в неопределенных отношениях объективного и субъективного:

“...сверхъестественное, которое обыкновенно рассматривалось как основной источник объективизированных ценностей сообщества, начало рассматриваться как депозитарий прямо противоположного *par excellence*; оно стало хранилищем сугубо личных чувств. В то же время чисто человеческие действия - рассуждения, закон, использование природы - теряют прозрачность (*take on an opacity*), приобретают внеличностную объективность и значение, которого они не имели в предшествующие века”⁴².

Система ордалий предполагает символическую телесность. Двусмысленность ордалий тесно связана с символическим характером тела испытуемого. Символ определяется Вальтером Беньямином как парадоксальное “единство материального и трансцендентального объектов”⁴³, лучшим примером которого может служить просфора причащения, не отсылающая к телу Христа, не являющаяся знаком, но именно являющаяся телом Христа - то есть трансцендентальным объектом, соединенным с материальным (тестом просфоры).

Согласно Полю Рикеру:

“Символ скрывает в своей интенции двойную интенциональность. Прежде всего существует первичный уровень буквальной интенциональности, который, как и любая иная интенциональность, предполагает торжество условного знака над естественным знаком: это пятно, отклонение, вес – слова, которые не похожи на обозначаемую вещь. Но над этой первой интенциональностью надстроена вторая, которая через материальное пятно, отклонение в пространстве, опыт ноши указывает на определенную ситуацию человека в Сакральном. Эта ситуация, определяемая через первое значение, и есть именно ситуация запятнанного, греховного, виновного бытования. Буквальное и очевидное значение, таким образом, отсылает

⁴⁰Louis Gernet. *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, p. 102.

⁴¹ Ibid., pp. 58-59.

⁴² Ibid., p. 325.

⁴³ Walter Benjamin. *The Origin of German Tragic Drama*. London, Verso, 1977, p. 160.

по ту сторону себя к чему-то похожему на пятно, отклонение, ношу. Таким образом, в отличие от технических знаков, абсолютно прозрачных и говорящих только то, что они значат, указывая на означаемое, символические знаки непрозрачны: первое, буквальное, очевидное значение через аналогию вызывает второе значение, которое дано исключительно через первое значение. Эта непрозрачность и есть глубина символа, его неисчерпаемая глубина”⁴⁴.

Но - замечает Рикёр - аналогия, лежащая в основе символа, не поддается объективации, я получаю доступ к символу, лишь переживая его первое значение, которое как бы выталкивает меня из себя в область символического. Это бесконечно открытое движение в области неопределенных аналогий создает основу средневекового единства мира. Лев Карсавин замечал по этому поводу:

“Достаточно, хоть в некоторых случаях, заметить его Волю, поставить в связь с планом творения немногие символы, чтобы через идею бесконечной мудрости Божьей придти к <...> представлению о мире, как единстве, как организованном целом. Оперение мельчайшей пташки и движение небесных светил, мелкие случаи в повседневной жизни любого человека и мировые потрясения - все обнаруживает премудрую волю Божию, все связано друг с другом <...> Символическое миропонимание, в форме ли ученой символики или в форме вульгарного символизма примет и знамений, ведет к пониманию целокупности мира, как чего-то внутренне связанного, слаженного в частях своих и необходимого”⁴⁵.

Но этот универсализм символического не является простым универсализмом тотально аналогового сознания. Рикёр указывает на одну существенную особенность:

“В отличие от сравнения, на которое мы смотрим со стороны, символ – это само движение первичного значения, которое заставляет нас разделять скрытое значение и таким образом уподобляет нас символизируемому, не позволяя нам интеллектуально обозревать сходство извне. В этом смысле символ «дает»; он дает потому, что его первая интенциональность дает второе значение”⁴⁶.

Невозможность рационально контролировать аналогию, лежащую в основе символа и символического универсализма, связана с невозможностью взгляда на символ со стороны, то есть, временного и пространственного дистанцирования по отношению к нему. Карл Ясперс, называвший символ “полнотой присутствия Бытия”, утверждал, что в символах “нечто присутствующее не обозначает нечто отсутствующее, тут не обозначает там, оно просто находится в наличествовании, которое непереводаемо в знание чего бы-то ни было”⁴⁷. Быть символом в такой перспективе означает просто отсылать к собственному присутствию и не допускать никакого рационализирующего дистанцирования по отношению к этому присутствию.

Именно такой статус символа делает его неподвластным господству рационального, внешнего по отношению к нему “Я” и отделяет символ от структур понятийной всеобщности. Рикёр говорит о необходимой, догерменевтической, феноменологической стадии постижения символа, которая сводится к слиянию с ним.

⁴⁴Paul Ricoeur. *The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: I.* - In: P. Ricoeur. *The Conflict of Interpretations.* Evanston, Northwestern University Press, 1974, pp.289-290.

⁴⁵Л. П. Карсавин. *Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках.* Спб., Scriptorum-Ymca Press-Алетейя, 1997, с. 152-153.

⁴⁶Paul Ricoeur. *The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection*, p. 290.

⁴⁷Karl Jaspers. *Truth and Symbol.* New Haven, College and University Press, 1959, p. 42.

Это отсутствие дистанцирования придает особое значение телесности для символического сознания. Кассирер так характеризовал одну из форм Ренессансного символизма:

“Душа как активная мыслительная способность не только заключена во внешней оболочке тела, но сама с большей или меньшей отчетливостью отражает в своей деятельности все особенности телесного и все изменения происходящие в нем”⁴⁸.

Отсюда и колоссальное значение модели организма и макрокосма/микрокосма для символического сознания. При этом модель эта в мистическом символическом сознании переживается гораздо глубже, нежели чисто внешняя метафора, она переживается через собственное тело.

Закономерно, что Кассирер видит в мистическом пути возможность постижения символических объектов без любого дистанцирующего посредничества, будь то догматики или изображений. Такой мистический опыт означает прежде всего исключение “Я” из отношения со знаком, как объектом. Но это исключение “Я”, с одной стороны, не позволяет постигать символ вне нерасторжимой связи со “здесь-и-теперь” и, с другой стороны, оставляет человека перед лицом “безымянного ничто”, “формы бесформенного”:

“Христианский мистицизм, как и любой другой мистицизм, - пишет он, - находится под постоянной угрозой, что это ничто и эта бессодержательность распространятся не только на бытие, но и на Я тоже”⁴⁹.

Действительно, включение себя в неопределенное движение первичного значения, некий слепой поиск аналогии и формы, делают опыт символического чрезвычайно амбивалентным. Символическое тело ордалий находится под постоянной угрозой ничто и бессодержательности. Именно в силу своего символического характера оно (как и тело Христа в евхаристии) соединяет в себе материальное с трансцендентным, подвергается ритуальной изоляции от земной сферы и, соответственно, представляет большую сложность для чтения и словесного формулирования скрытого в нем оракула⁵⁰. Тело это получает смысл не от предстояния взгляду, а через проявление трансцендентного в материальном, которое включает Я наблюдателя исключительно через миметическую его ассимиляцию, через внутреннее уподобление первичной форме значения.

Система аналогий и уподоблений, характерная для тела ордалий, распространяется и на тело суверена. Тело монарха является своего рода символическим аналогом тела ордалий⁵¹. Марк

⁴⁸Эрнст Кассирер. Индивид и космос в философии Возрождения. - В кн.: Э. Кассирер. Избранное: Индивид и космос. М.-СПб., Университетская книга, 2000, с. 148.

⁴⁹Ernst Cassirer. *The Philosophy of Symbolic Forms, v. 2: Mythical Thought*. New Haven-London, Yale University Press, 1955, p. 250.

⁵⁰Беньямин говорит о загадке внутренне присущей символическому и даже производящей его: “Загадки появляются там, где имеется подчеркнутое желание поднять артефакт или событие, казалось бы ничего в себе не содержащее, до уровня символического значения. Дело в том, что тайна лежит в сердцевине символа...” - Walter Benjamin. *Riddle and Mystery*. In: *Selected Writings, v. 1*. Cambridge, Mass.,- London, The Belknap Press, 1996, p. 267.

⁵¹Показательно, каким образом описывают Тит Ливий (1.18) и Плутарх (7) избрание на царство Нумы Помпилия. Первоначально его избирают на царство “сенат и народ”, однако, когда Нуме приносят царские регалии, он отказывается принять их покуда, боги не выразили своего одобрения. Тогда Нума поднимается на Капитолийский холм, авгур покрывает его голову, поворачивает его лицом на юг и ждет появления посланных богом птиц. Только после того, как птицы появляются и пролетают справа, Нума принимает знаки власти и становится монархом. Таким образом, до знака, поданого богами, Нума не является сувереном в полном смысле слова, его превращение в тело власти должно быть отмечено

Блок начинает свою классическую книгу “Короли-маги” с пересказа письма, переданного послом английского короля Эдварда III венецианскому дожу. Письмо посвящено конфликту Эдварда с французским королем Филипом Валуа, за которым Эдвард не признавал права на корону. Английский монарх заверяет дожа, что он хочет избежать кровопролития и готов воздержаться от войны, если Филип докажет свои права на престол:

“Если Филип Валуа является - как он утверждает - истинным королем, пусть он докажет это, войдя в клетку с голодными львами; так как львы никогда не нападают на настоящего короля; или пусть осуществит чудодейственное излечение больного, как это делают все подлинные короли”⁵².

По существу Эдвард требует от Филипа доказательства его избранности неотличимые от знаков ордалий. Само тело короля должно нести печать избранности. Широкое хождение имели поверья о том, что тело короля от рождения несет на себе специальный магический знак монаршего достоинства. Блок обнаруживает первые сведения о таких знаках в древней Греции, в Фивах, где считалось что некоторые благородные семьи, происходящие от знаменитых воинов были отмечены знаком на коже в виде копья⁵³. Считалось, что Селевкиды отмечены знаком якоря. В христианских странах таким королевским знаком чаще всего был крест. Во Франции, однако, со временем королевская отметина из креста превратилась в цветок лилии - основной элемент государственного герба Франции⁵⁴.

Этот цветок был предметом популярной легенды⁵⁵, которая говорила о том, как Хлодвиг был вызван на поединок другим королем Франции - Конфлатом (Conflatus) (согласно легенде, в те времена во Франции было два монарха). Хлодвиг был слабее и был уверен в своем поражении. Жена Хлодвига Клотильда была христианкой. Перед поединком она отправилась к святому отшельнику (в некоторых версиях к Святому Денису) с которым молилась о победе мужа. Им явился ангел с лазуревым щитом, покрытым золотыми лилиями, в руках и пообещал Хлодвигу

мистическим знаком. - Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М.-Харьков, Эксмо-Пресс-Фолио, 1999, с. 112. Сходным образом до Нумы получают знаки царской власти Ромул и Рем. Любопытно, однако, что знаки эти в их случае столь неопределенны, что приводят к ссоре и убийству Рема: “Рему, как передают, первому явилось знамение - шесть коршунов,- и о знамении уже возвестили, когда Ромулу предстало двойное против этого число птиц. Каждого из братьев толпа приверженцев провозгласила царем; одни придавали больше значения первенству, другие - числу птиц. Началась перебранка, и взаимное озлобление привело к кровопролитию; в сумятице Рем получил смертельный удар”. Тит Ливий. История Рима от основания города, т. 1 (1,7). М., Наука, 1989, с. 14.

⁵²**Marc Bloch. The Royal Touch. New York, Dorset Press, 1989, p. 1.**

⁵³Аристотель свидетельствует о таких поверьях в “Поэтике” (1454b): “Приметы бывают иногда природные (как копье, какое носят «Земнородные», или «звезды», которые [называет] в «Фиесте» Каркин), а иногда приобретенные...” - Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 4. М., Мысль, 1984, с. 662. (Пер. М. Л. Гапсарова)

⁵⁴См. **Marc Bloch. The Royal Touch, pp. 141-148.**

⁵⁵Более принятая и менее фантастическая версия событий принадлежит Григорию Турскому (2: 30, Григорий Турский. История франков. М., Наука, 1987, с. 50) и хроникеру Фредегеру. Согласно этой версии Хлодвиг принял христианство во время битвы с алеманнами под Толбиаком, вблизи Кёльна. Войска франков первоначально проигрывали битву, и тогда Хлодвиг возвал к Богу своей жены Клотильды, обещая принять новую веру, если тот дарует ему победу. См. **M. Guizot. The History of France, v. 1. New York, Hurst, n.d., pp. 114-115.**

победу, если он будет носить эту эмблему⁵⁶. Хлодвиг сменил украшавший его доспехи полумесяц на лилии, победил Конфлата, принял христианство и стал могущественным королем⁵⁷.

Показательно, что мета на теле восходит к геральдическому знаку на щите. Известно, что геральдика возникает одновременно с металлическими доспехами, и шлемом, делавшим невидимым лицо воина. Герб был своего рода заменой лица, но одновременно и магической метой, защищавшей тело

во время сражения, то есть, “божьего суда” *par excellence*. Герб - это второе лицо, в котором характер человека отражен в иероглифике его достоинства. В первой половине XVI века появляется и странный литературный жанр “анатомического герба”, в котором описывалось “геральдическое” значение отдельных частей женского тела⁵⁸. В “анатомических гербах” символический текст окончательно проецируется на “естественный” текст тела, тело символизируется, “геральдическое” значение как бы проступает в нем изнутри.

История с геральдическими “метами” на теле любопытна тем, что показывает зависимость статуса монарха от божьего суда, каким является поединок Хлодвига и Конфлата. Кроме того сам божественный знак победителя спускается на Хлодвига с неба и покрывает в виде эмблемы на доспехах его тело, чтобы потом превратиться во врожденную отметину. Литургическое помазание в значительной степени - эквивалентно телесной божественной мете.

Франсуа Дельпеш, недавно проследивший культурную генеалогию королевских телесных мет, показал, что происхождение их не греческое, как считал Блок, а индо-европейское.

Королевскими телесными знаками отмечены и божества буддистского пантеона и Магомет и даже (в пародийном контексте) Дон Кихот. Дельпеш утверждает, что одной из древнейших форм королевского знака было покрытое щетиной родимое пятно, так называемое, *naevi poilus*. Легенды приписывают их, например, меровингским монархам. Так византийская хроника пишет о длинной свиной щетине, росшей вдоль их позвоночника. Любопытно, что эта мета меровингов пародийно переносится Сервантесом на Дон Кихота, имеющего “темную родинку с волосками вроде щетины”, о которой Санчо Пансо говорит, что она расположена “посередине спины, и это признак силы”⁵⁹.

Эта щетина, с одной стороны, – астрологический знак. Аномалии, особая судьба, нарушение традиционного хода вещей, в области макрокосма, часто ознаменованные необычными

⁵⁶История эта, вероятно, восходит к прототипу многих подобных историй - эпизоду из жизнеописания Нумы Помпилия Плутарха (13), когда Нуме в руки с неба падает бронзовый щит, который должен избавить Рим от эпидемии. Плутарх связывает название щитов - **ancilia** со словом **ancon** - локоть, на котором щиты носились, или словом **akesis** - излечение. - Плутарх. Сравнительные жизнеописания, с. 120. В обоих случаях щит связывается с телом, как его символическая часть и воплощение некой целительной силы.

⁵⁷**Marc Bloch. The Royal Touch, pp. 133-135.**

⁵⁸Об “анатомических гербах” см. **Jonathan Sawdy. The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture. London-New York, Routledge, 1995, pp. 191-212; Nancy J. Vickers. Members Only. Marot's Anatomical Blazons. - In: The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe. Ed. By David Hillman and Carla Mazzio. New York-London, Routledge, 1997, pp. 3-21.** Библиографию “анатомических гербов” см. pp. 19-20.

⁵⁹Мигель де Сервантес. Хитроумный идалго Дон Кихот Ламанчский, ч. 1. М., Худлит, 1979, с. 301.

конъюнкциями планет, в плане микрокосма выражались в уродствах и телесных аномалиях. С другой же стороны, речь шла о явной связи меровингов с бестиальностью. Дельпеш замечает: “Эти свиные знаки вероятнее всего объясняются воинским символизмом, ассоциированным с кабанами во многих средневековых традициях, которые, очевидно, связаны с древними индо-европейскими представлениями (оставившими заметные следы как в мифах так и в ритуалах германских и северных древностей) относящимися к «диким воинам», одиноким или организованным в инициативные братства, и способными, как считалось, «превращаться» в диких зверей, у которых они, как истинные оборотни, заимствовали дикое поведение, шкуру и агрессивный *figor*. <...>. Ж. Дюмезиль⁶⁰ показал, что кельтские и скандинавские «знаки героя», в легендах часто предстающие как родимые пятна, в целом являются символическими проекциями или пантомимическими выражениями физических или психических паранормальных феноменов, связанных с *figor* и различными состояниями транса диких воинов”⁶¹.

В заключительной части книги мне еще предстоит подробно обсуждать странную бестиальность монарха. Сейчас же я хочу отметить скрытую за литургическим элементом некую “дикую” сущность. “Дикая” природа *figor*’а ясно указывает на связь королевских мет не с логосом, законом и всеобщностью правосудия, но наоборот, с фундаментальным отрицанием этих моментов, с абсолютно единичной, “дикой” трансгрессией любой формы законодательной всеобщности. Мишель Фуко даже считал, что монстр как таковой должен пониматься в юридических терминах. По его мнению, монструозность была знаком юридического кризиса, неприложимости закона к данному субъекту. Так к монстру неприложимы ни законы, предписывающие человеку, ни законы, касающиеся животных. Монстр нарушает сферу приложения закона как такового:

“Монструозность существует лишь там, где нарушение естественного закона затрагивает, нарушает, выводит из равновесия право, будь то гражданское, каноническое или религиозное право. <...> Монструозность – это естественная аномалия, которая в момент своего появления, ставит под вопрос право, не позволяет праву функционировать”⁶².

Аномалия королевского тела отмечает собой суверена, символически выводя его за рамки закона, ставя его над законом. Но вместе с тем, она делает пространство, непосредственно примыкающее к телу монарха, пространством вне закона, которое дает место и беззаконному деспотизму и магии, нарушающей законы естества.

Знаменитая тауматургическая способность короля прикосновением лечить больных золотухой (*scrofula*) связана с той же магией, относящейся к телу. Прикосновение короля очищает тело,

⁶⁰Жорж Дюмезиль пишет о героях, как об очеловеченных потомках демонов и монстров, отмеченных следами, указывающими на уродства предков. Например, шрамы на их телах могут метить места, где у их предков были отсечены лишние монструозные органы. Дюмезиль пишет о “врожденной монструозности” такого героя, как, например, Старкад из “Деяний датчан”Саксона Грамматика, который родился уродом с шестью руками. Только вмешательство Тора, отрубившего ему лишние руки, ввело его в разряд людей. - *Georges Dumézil. Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. Paris. Gallimard, 1971, pp. 33-35.*

⁶¹ *François Delpesch. Les Marques de naissance: physiognomonie, signature magique et charisme souverain. - In: Le Corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles. Sous la direction d' Augustin Redondo. Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, pp. 44-45.* Брюс Линкольн указывает на связь воинского *figor* с оборотничеством и, в частности, с символической трансформацией воинов в волков - “ликантропией” известной среди греков, римлян, германцев, кельтов, иранцев и т.д. - *Bruce Lincoln. Homeric Lyssa: “Wolfish Rage”. In: Bruce Lincoln. Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice. Chicago. The University of Chicago Press, 1991, pp. 131-137.*

⁶² *Michel Foucault. Les anormaux. Paris, Gallimard-Seuil, 1999, p. 59.*

как бы трансформируя саму субстанцию тела знаком чудотворства. Этот знак принципиально сходен со знаком, отпечатанным раскаленным железом на руке испытуемого.

Питер Браун отметил странность семиотической ситуации, когда само святое (holy) являет себе в режиме ордалии. По мнению Брауна, эта странность характерна для западного христианства⁶³. Знак, отмечающий символический статус тела, в том числе и право на власть, определялся Вальтером Беньямином именно как “отметина”, “мета”. Мета принципиально отлична от знака тем, что знак “отпечатывается на чем-то, в то время как отметина возникает изнутри”⁶⁴. Знак поэтому условен, может быть результатом чей-то деятельности, отметина же символична, в той мере в какой она не принадлежит сфере условных, человеческих языков. Мета, как указывает Беньямин, “чаще всего связана с виной (румянец⁶⁵) или невиновностью (стигматы Христа)”, то есть прямо соотносится с “божьим судом”. Беньямин считает метами также родимые пятна и пятна проказы⁶⁶.

Тот факт, что мета возникает изнутри, демонстрирует путь, который значение проделывает в символе. Символическое должно изнутри окрашивать то «тело», на которое оно проецируется, смысл символа раскрывается в нем изнутри. Этот путь изнутри, например, для знаков скверны, предписан самим Иисусом Христом: “Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека”(Марк, 7: 15).

Но это возникновение изнутри, всплывание меты из глубины не исключает внешнего. Эрвин Роде в своем классическом исследовании древнегреческих ритуалов, связанных со смертью, отмечает, что ритуалы очищения, то есть, удаления оскверняющей тело меты, всегда направлены на символический знак, как получаемый снаружи. Этим Роде, например, объясняет и тот факт, что осквернение, даже в случае убийцы, не предполагает моральных терзаний, не касается внутреннего:

“Иначе и быть не может. «Пятно», стираемое с помощью тайных и религиозных средств, не «внутри сердца человеческого». Оно пристаёт к человеку как нечто враждебное и снаружи, и оно

⁶³ В качестве примера Браун приводит рассказ Григория Турского о некоей реликвии в виде кристалла, “которая казалась совершенно прозрачной человеку без греха, но , если как часто случалось, грех не был чужд слабой человеческой природе зрителя, она казалась совершенно темной”- **Peter Brown. Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the Ways. - In: P. Brown. Society and the Holy in Late Antiquity, p. 187.** Само сакральное, таким образом, до определенного времени было элементом ежедневной ордалии, проливая свет на достоинства (merita) зрителя.

⁶⁴ **Walter Benjamin. Painting, or Signs and Marks. - In: Selected Writings, v. 1. Cambridge, Mass.,- London, The Belknap Press, 1996, p. 84.**

⁶⁵ Румянец стеснения, возможно, не лучший пример знака вины. И все же телесные знаки до сегодняшнего дня часто остаются указателями на нравственные качества. Вплоть до недавнего времени, например, дошли представления о внешних симптомах венерических болезней как о знаках порока. При этом сифилис часто не отличался от оспы, оставлявшей отметины на лице и теле. Барбара Стаффорд, например, приводит описание оспы принадлежащее перу французского врача Жана-Жака Поле, где симптомы оспы предстают буквальной пародией королевских инсигний и мет: “Лоб расчерчен прыщавой «короной Венеры», на висках проступают твердые бутоны «белых цветов»...” и т.д. - **Barbara Maria Stafford. Body Criticism. Imagining the Unseen in Enlightenment Art and Medicine. Cambridge, Mas., The MIT Press, 1991, p. 297.** “Белые цветы тут”, вполне вероятно, – королевские лилии.

⁶⁶*Ibid.*, p. 84.

может перейти с него на других как инфекционная болезнь. Вот почему очищение направляется религиозной процедурой на внешнее удаление зла”⁶⁷.

Внешний источник осквернения вынуждает Роде видеть его причину в демонах. Демоны же понимаются им, наподобие свиты Гекаты, как неупокоившиеся души мертвых. Известно, что именно соприкосновение с миром мертвых, а вернее нарушение незыблемой границы между жизнью и смертью, является одним из основных источников символического осквернения.

Очищение, как и осквернение, приходит тоже из внешнего мира. Именно извне приходит к больным золотухой чудодейственное, очищающее королевское касание.

Но смысл символической меты никогда не исчерпывается, как считал Роде, движением извне. Речь идет именно о превращении внешнего во внутреннее, а внутреннего во внешнее, о некой семиотической неустойчивости меты, не позволяющей ей быть отнесенной к определенному миру, в том числе миру живых или мертвых. Если использовать выражение Виктора Тёрнера, на символическом всегда лежит печать лиминальности (liminality)⁶⁸. Поль Рикер говорит о “двусмысленности” меты скверны, расположенной между квази-физической заразой и нравственным пороком, и потому “полу-физической” (то есть, внешней) – “полу-нравственной” (то есть, внутренней)⁶⁹. Жан-Пьер Вернан, говоря о положении символического знака (пятна скверны), специально подчеркивает неустойчивость его характера:

“Оно выглядит как материальное пятно, но также и как нечто невидимое. Оно и объективно и субъективно, одновременно и внешне и внутренне по отношению к человеку. Оно также одновременно – и причина и следствие; оно вызывает кару и в то же время является той самой карой, которую оно провоцирует. Оно - часть убийцы, и в действительности оно и есть убийца; но оно - и часть жертвы, ее мстящий дух”⁷⁰.

Сказанное относится и к положению того зрителя, которому предстает символический знак или событие. Уже упоминалось о том, что аналогии символа переживаются не извне, но как бы “входят” в сознание через тело человека. Знак, который лежит в основе символического сам располагается на границе тела и внешнего мира. Он не воспринимается со стороны, но трансформирует тело причастного ему, входит в него, проникая всюду. Ван дер Леув пишет в этой связи о гностическом понятии пневмы, духа, которые изливаются из Бога на мир в виде неких “сил”: charis, dynamis, doxa. Этот дух у Филона еще имеет безличный характер, но у апостола Павла уже персонифицируется, но персонифицируясь продолжает изливаться в мир. Он – Христос, но одновременно и сила, изливающаяся из Христа в мир, и преображающая его, становящаяся частью других: “Господь есть Дух <...> Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа” (2 Кор. 3: 17-18). Эта сила проникает в людей как божий дар, как благодать, но

⁶⁷Erwin Rohde. *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. New York, Harper, 1966, p. 295.

⁶⁸Виктор Тернер так определяет лиминальность: “Лиминальные сущности находятся ни тут ни там; они между положениями, приписываемыми законом, обычаем, условностью и церемониалом”. - Victor Turner. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, Cornell University Press, 1969, p. 95.

⁶⁹Paul Ricoeur. *The Symbolism of Evil*. Boston, Beacon Press, 1969, p. 35.

⁷⁰Jean-Pierre Vernant. *The Pure and the Impure*. In: J.-P. Vernant. *Myth and Society in Ancient Greece*. London, Methuen, 1980, p. 115.

преображает того, в кого она попадает. Как пишет ван дер Леув, “charis производит charismata”⁷¹.

Поль Рикер в своем исследовании герменевтики библейского свидетельства останавливается на показательном фрагменте из Исаии (43, 11-12), в котором Бог говорит:

“Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня. Я предрек, и спас, и возвестил; а иного нет у вас, и вы - свидетели Мои, говорит Господь, что Я - Бог”.

В такой ситуации свидетельство исходит и не от свидетеля, и не от внешнего наблюдателя.

“Свидетельство, - по выражению Рикера, - принадлежит не свидетелю. Оно исходит от абсолютной инициативы, как в смысле его происхождения, так и содержания”⁷².

Хорошее представление о том, как монархический символизм должен был входить в коллективное “тело” сообщества и обнаруживаться в нем, могут дать королевские процессии и торжественные вступления (entrée) в город. Монарх буквально проходил сквозь “тело” сообщества, пронизывая его своим присутствием. При этом одной из главных задач процессий (как и ордалий) было установление гармонии, мира и всеобщего консенсуса⁷³. Сама традиция королевских процессий была позаимствована европейскими монархами в Риме и явилась подражанием церемонии императорского adventus’a, которая через ритуал вхождения в город императора должна была манифестировать присутствие в городе Бога - deus praesens. По своему речь шла именно о некоем излиянии божественного в сообщество, хотя и не имеющем еще свойств пнеумы. Сабина МакКормак, исследовавшая этот ритуал, показала, что первоначально он связан с греческим представлением о присутствии Бога как о его прибытии⁷⁴. И лишь потом к нему добавляются иные смыслы. С милитаризацией империи adventus приобретает черты военного триумфа а также своего рода договора, устанавливаемого между народом и властителем, которого он приветствует. Кроме того устойчивая аналогия римского императора с Юпитером и солнцем придавала adventus’у характер космического события. МакКормак привела свидетельства того, до какой степени устойчивым был проецируемый на adventus образ световой эпифании, явления властителя как звезды, как носителя мистического сияния и т.д. В европейской средневековой традиции вхождение в город ассоциируется с явлением мессии, спасителя, прототипом которого было вхождение Христа, как царя, в Иерусалим на вербное воскресение⁷⁵.

В этом смысле adventus и возникшая из него королевская процессия – символические события в том смысле, какой приписывал символу Бенъямин. Его значение не создается свидетелями, но целиком лежит в области самоманифестации сакрального в теле монарха. И этим объясняется

⁷¹G. Van Der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*, p. 35.

⁷²Paul Ricoeur. *The Hermeneutics of Testimony*. - In: Paul Ricoeur. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Fortress Press, 1980, p, 131.

⁷³О том, как вокруг этих тем разворачивались церемонии вступления в Париж Карла IX в 1571 году см. Frances A. Yates. *Astrea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 127-148.

⁷⁴Sabine G. MacCormack. *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1981, p. 29.

⁷⁵Ernst H. Kantorowicz. *The “King’s Advent” and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*. - In: Ernst H. Kantorowicz. *Selected Studies*. Locus Valley, J.J. Augustin, 1965, pp.40-42.

вся пространственная структура ритуала, которую можно назвать структурой пронизывания, проникновения.

Ритуальные вступления в город получают свой смысл не только от *adventus*'а, но и от литургических религиозных процессий. В них воплощалась идея движения души к Богу, они свидетельствовали о том, что естественное состояние души – паломничество, не знающее остановок и земных привязанностей. Кроме того литургическая процессия сохраняла и древний магический элемент, она создавала вокруг некоего пространства священный круг, защищавший от бед⁷⁶.

Последнее ритуальное вступление в город французского короля состоялось 26 августа 1660 года и отмечало заключение Пиренейского мира с Филиппом IV испанским, по которому Франции отходили Артуа и Русийон, а также венчание Людовика XIV с дочерью Филиппа, инфантой Марией Терезой. Прекращение войны на севере между Швецией, Польшей, Бранденбургом и Данией, и заключение между ними мира в мае 1660 года (в значительной степени обусловленного стараниями французской дипломатии) знаменовало установление долгожданного мира в Европе.

Праздничный кортеж проходил через город в течение четырех часов. Сам город был украшен и преобразен аллегорическими статуями и триумфальными арками, специально построенными по этому поводу. Эмблематика этих сооружений была столь сложна, что желающим предлагались специальные пояснительные брошюры. Весь город становился гигантским символическим текстом, требовавшим расшифровки.

В конце королевского маршрута на острове Сите Лебреном была возведена арка. Над ней возвышался обелиск, который символизировал короля. Арка же, согласно программе Лебрена, символизировала народ как основание монархии. В объяснении указывалось, что хотя “вся структура этой арки составляла единое тело, она могла рассматриваться как две части, соединенные вместе”⁷⁷ именно в той точке, откуда поднимался обелиск. Король не просто символически проходил сквозь арку, как сквозь тело народа, он буквально пронизывал его и соединял подобно игле обелиска⁷⁸. Арка к тому же была украшена взявшимися за руки аллегорическими фигурами, олицетворявшими гармонию четырех примирившихся между собой стихий – Воды, Огня, Воздуха и Земли. Стихии эти, как полагалось, находились в связи с четырьмя гуморами человеческого организма: “Мир торжествует, побеждая гуморы различных народов”⁷⁹. Символизм прохождения сквозь тело народа укореняется здесь в идею организма, в биологически-астрологическую гуморальную метафору. Символ в конце концов прорастает в тело, он неразрывно связан с ним.

Показательно, что после 1660 года французская монархия отказывается от городских процессий. Как замечает Лоуренс Брайен,

“После 1660 ренессансная традиция вступления в город прерывается из-за ее публичности, предполагаемых ей форм политической взаимности, возможностей обратиться к королю в

⁷⁶**M.-M. Davy. *Initiation à la symbolique romane (XIIe siècle)*. Paris, Flammarion, 1977, p. 232.**

⁷⁷**Cit in: Victor L. Tapié. *Baroque et classicisme*. Paris, Librairie Générale Française, 1980, p. 213.**

⁷⁸Это символическое проникновение имеет и отчетливо эротический характер, подчеркивавшийся эротической эмблематикой шествия, приуроченного к венчанию монарха.

⁷⁹**Ibid., p. 214.**

уличной пьесе или в выступлении, из-за всего того, что противоречило принципам абсолютизма”⁸⁰.

Речь идет об изъятии тела короля из коллективного тела сообщества, его дистанцировании от подданных и постепенном противопоставлении тела короля коллективному телу. Также, как и в процессиях, монарх являет свое символическое присутствие в главной ордалии, подтверждающей его право на трон – в войне, в битве. Тит Ливий описал воздействие на ход битвы так называемого *devotus'a*, человека, принесшего себя в жертву богам, и потому превратившегося в сакральное тело, уже не принадлежащее миру людей. Боги как бы пронизывают его тело своим присутствием, преобразуют его внешний облик, который делается “величественней, чем у обыкновенного смертного” и внушает врагам страх. Тело *devotus'a* - Деция у Ливия излучает божественное присутствие вокруг себя, превращая битву в символическое событие ордалии:

“И тогда внушенный им страх охватил всех, и в трепете рассыпались передовые ряды латинов, а потом ужас перекинулся и на все их войско. И нельзя было не заметить, что куда бы ни направил Деций своего коня, везде враги столбенели от ужаса, словно пораженные смертоносной кометой...”⁸¹

Монарх должен был выполнять во время войны функцию сакрального *devotus'a*. Жоэль Корнетт, высказавший гипотезу о том, что в Европе монарх утверждал свой суверенный статус именно в войне, утверждает, что Европа XVII века все еще знала “идеального” монарха, игравшего роль приносящего себя в жертву *devotus'a*. Это был шведский король Густав-Адольф, погибший в битве при Люцене в 1632 году. Его тело было покрыто 13 ранами, полученными до Люцена (цифра считалась сакральной). Раны эти были аналогичны рубцам ордалии, они служили божественными метами суверенности.. Показательно, что в свой последний бой Густав-Адольф пошел без доспехов, так как раны на плече мешали ему одеть кирасу. В данном случае раны – не только мета, но магическая защита, знаки божественной избранности заменяют Густаву-Адольфу щит. Отсутствие же кирасы передает судьбу монарха в руки божьи, превращая его в жертвенного агнца⁸². Гибель государя во время боя, как и гибель Деция, не деморализует войско, а наоборот вдохновляет его на победу. Гибель короля в данном случае значит только одно – жертва принята Богом.

Место короля – в центре битвы именно потому, что эпифания божественного в нем предполагает всю ту же пространственную структуру проникновения, пронизывания, на которой основан символ – мета, возникающая изнутри. Король-символ из центра пронизывает войско своей силой, преобразует его своей *dynamis*.

ОНТО-ТЕОЛОГИЯ И ЗАКОН

Символическое измерение королевского тела подвергается решительной коррозии именно во время борьбы за инвеституру. Коррозия эта прежде всего связана с тем, то символическое не обладает в полной мере статусом всеобщего, универсального. Мифологическое сознание, с

⁸⁰Lawrence M. Bryant. *Royal Ceremony and the Revolutionary Strategies of tyhe Third Estate. - Eighteenth-Century Studies*, v. 22, n 3, Spring 1989, p. 441.

⁸¹Тит Ливий. *История Рима от основания города*, т. 1. М., Наука, 1989, с. 373.

⁸²См. Joël Cornette. *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*. Paris, Payot, 1993, pp. 182-184.

которым связан архаический символ имеет дело не с универсалиями, но с тотальностью совершенно иного типа. Кассирер так определяет ее:

“...каждое индивидуальное создание или вещь магически связано со всем, так что постоянный переход, метаморфоза одного создания в другое оказывается не только возможной, но и необходимой, как «естественная» форма самой жизни”⁸³.

Такая связь с тотальностью основывается, с одной стороны, на пространственной близости, а с другой – на внешнем сходстве. Символическое глубоко укоренено в единичность тела и ситуацию ордалии в самом широком смысле слова.

Начиная с периода борьбы за инвеституру, власть монарха начинает преобразовываться, утрачивая тауматургические черты и постепенно становясь все более последовательным отражением папской власти. Если раннее христианство, считало государство и всякую земную власть вообще результатом грехопадения, и утверждала, что Римская империя является прямой наследницей Вавилона, то постепенно отношение церкви к земной власти начинает меняться. С какого-то момента государство начинает пониматься не только как порождение дьявола, но и как божье наказание за грехи. Как пишет Кассирер,

“Будучи наказанием за человеческие грехи и пороки, оно одновременно – род божественного лечения, устраняющего самые ужасающие следствия этих пороков”⁸⁴.

Действительно, государство, несмотря ни на что, поддерживает порядок в мире, без которого тот погрузился бы в полнейший хаос. Со времен Константина государство перестает быть исключительно воплощением зла. Уже на раннем этапе христианство заимствует у стоиков идею естественного права, некоего закона природы, который понимается как часть самого творения. На самом раннем этапе церковь трактовала Закон исключительно как закон Моисея, а затем как новый закон (завет) Христа. Но уже у Оригена мы обнаруживаем стоическое понятие естественного права. После Константина и христианизации земных властей “окончательное принятие Государства основывалось на этико-юридической теории, согласно которой законы происходят от Законов Природы, которые идентичны с Десятью заповедями”⁸⁵. Правда церковь ввела различие между естественным правом Золотого века и нынешним естественным правом, характерным для мироздания после грехопадения. Это право, называлось “относительным” естественным правом.

Из этого общепринятого положения следовало, что если законы общества восходят к божественному Естественному праву, то поддерживающая их власть, восходит к нему же.

Отсюда – логическое следствие: Император черпает свою власть непосредственно от Бога, как и Римский папа. Отсюда ведет свое начало доктрина “священного права королей”.

Исследователь этого права Джон Невилл Фиггис еще в конце XIX века утверждал, что теория священного права королей, как она формируется в XII веке, была прямым, едва ли не зеркальным отражением теории папской теократии, которая в свою очередь была переработкой обоснований Римской имперской власти. Эволюцию идеологии власти в Европе можно без преувеличения представить как “движение” от принципов светской империи к папской теократии, и от теократии назад к принципам светской королевской власти. Конфликт двух властей возникает как раз потому, что обе они обосновывают свои права сходной аргументацией. Логика развития церкви была таковой, что после длительного периода

⁸³Ernst Cassirer. *The Philosophy of Symbolic Forms, v. 2: Mythical Thought*, p. 194.

⁸⁴Ernst Cassirer. *The Myth of the State*. New Haven, Yale University Press, 1946, p. 111.

⁸⁵Ernst Troeltsch. *The Social Teaching of the Christian Churches, v. 1*. Chicago-London, University of Chicago Press, 1981, p.152.

политической немощи, она все начинает идентифицировать себя с государством, сплошная христианизация которого становится важнейшей идеологической целью Ватикана. Если земные законы идентичны законам Моисея и Христа, то именно церковь должна проводить их в жизнь. Фиггис закономерно отмечает тот факт, что в своих претензиях на гегемонию папа “использует тот же самый текст, который в позднейшие времена станет краеугольным камнем защиты против Папы, когда будет утверждаться, что сопротивление королю, как заместителю Бога, заслуживает осуждения”⁸⁶.

Текст, о котором говорит Фиггис, - это место из Библии, где Бог призывает Иеремию и “ставит” его своим пророком над царями: “Смотри, я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтоб искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать”(Иеремия, 1, 10). Эти слова приводились папой Бонифацием VII в булле “Unam Sanctam”, о которой речь уже шла. Для Ватикана главным было показать, что папа – не преемник основателя христианской церкви апостола Петра, как обыкновенно считалось, но прямой заместитель Бога, наподобие Иеремии, о котором Иегова говорит: “Я вложил слова Мои в уста твои” (Иеремия 1, 9).

Монархия буквально использует ту же аргументацию в своих целях. Защитники высших прав монархии должны были доказать, что суверен получает власть не от церкви, а непосредственно от Бога, а потому неподотчетен Ватикану. Казалось бы литургический момент, а именно факт помазания и, соответственно, избрания монарха Богом мог быть достаточным аргументом в споре. Но, странным образом, он слабо фигурирует в развернувшейся полемике. Это постепенное исчезновение аргумента помазания, на мой взгляд, отражает общее изменение статуса символа. Символ, постепенно утрачивает свое тауматургическое значение, все в большей степени становясь инструментом познания и унификации мира. Он как бы перестает магически действовать здесь-и-теперь, и все в большей степени служит сведению разнообразия к фундаментальному единству. Начиная с XII века символ все явственнее подчиняется тому императиву средневековой политики, который был сформулирован фон Гирке, как сведение к единому принципу - *principium unitatis*.

Трудно назвать единую причину постепенного ослабления магического компонента в символе. Брайен Сток, например, видит такую причину в распространении грамотности и утрате позиций устной культурой, которой соответствовал ритуальный символизм, вписывавший значение в тело вне всякой ученой “интертекстуальности”⁸⁷. Немалую роль сыграла и борьба церкви с предрассудками и идеей магии⁸⁸.

Мне, однако, представляется, что кризис символического был к тому же запрограммирован самой идеей символа, как чего-то основанного на нерационализируемой аналогии. Напомню, как

⁸⁶John Neville Figgis. *The Divine Right of Kings*. New York, Harper & Row, 1965, p. 51.

⁸⁷“Народная культура, - пишет Сток, - использует физический символизм без интерпретационного контекста”. - Brian Stock. *The Implications of Literacy*, p. 249.

⁸⁸Магия, тауматургия были унаследованы христианской церковью от язычества и всегда ставились под сомнение. Впервые критика языческой магии и фигуры мага была сформулирована папой Григорием в его “Диалогах” (593-594) и “Жизни Святого Бенедикта”, полемически направленных против претензий ломбардской династии на магические способности. Григорий объяснял, что тауматургическая харизма дается человеку не в соответствии с его статусом или родословной, но как благодать в дар за праведную жизнь, основанную на милосердии и смирении. В частности, Григорий утверждал, что “*signa*” и магическая сила сами по себе не имеют смысла. О борьбе ранней церкви с фигурой короля-мага и идеей магии см. Valerie I. J. Flint. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 364-392.

Рикер описывает механизм символа: "...символические знаки непрозрачны: первое, буквальное очевидное значение через аналогию вызывает второе значение, которое не дано никак иначе, чем первым значением.". Доступ к символу поэтому принципиально опирается лишь на субъективное переживание первого значения, которое действует на нас через смутную аналогию.

Понятие аналогии, лежащее в основе символа, было наиболее теологически сомнительным. Дело в том, что утверждение существования аналогии между божественным и человеческим само по себе было покушением на принцип трансцендентности божественного, его фундаментальной несводимости к земному. Вместе с тем утверждение тотального разрыва между трансцендентным и земным, отрицание аналогической связи между ними было эквивалентно признанию отсутствия всякой коммуникации между Богом и миром и утверждению радикального агностицизма. Поэтому средневековая теология использует понятие аналогии, но подвергает его сложной схоластической обработке, отчасти основанной на аристотелевской разработке соотношения бытия и разнообразия выражающих его категорий⁸⁹. Проект разработки сложной категориальной иерархии аналогических отношений с божественным определяется как онто-теология. Настойчивая деятельность средневековых теологов в области онто-теологии – принципиальное свидетельство непрекращающегося кризиса "физического" (по выражению Брайена Стока), непосредственного символизма, к которому относился литургический элемент в легитимизации монарха.

Сама возможность "аналогового мышления" опиралась на представление о том, что одна и та же категория может быть по-разному предиктирована к различным субъектам. Неоднозначное, омонимическое (*aequivoce*) предиктирование противопоставлялось однозначному, синонимическому (*univoce*) предиктированию, сторонником которого был, например, Дунс Скот. Для сторонников однозначности предикации категория "животное" одинаково предиктировано по отношению как к льву, так и к овце. Аналогия (*analogia*) располагалась между неоднозначностью и однозначностью. В ее основе лежало представление о том, что один и тот же предикат может относиться в прямом смысле к одному субъекту и в переносном смысле – к другому, как, например, категория "человек" относится в прямом смысле к живому существу и в переносном смысле – к человеку, нарисованному на портрете.

Аналогия таким образом предполагает возможность неоднозначного, а следовательно и неравномерного распределения какого либо свойства между различными субъектами. Так, например, живой человек в большей степени обладает качествами человека, чем портрет. Сам по себе термин "больше чем", "в большей степени" является с нашей сегодняшней точки зрения термином отношения. Своеобразие же средневекового аналогового мышления заключалось в своего рода онтологизации этого термина.

⁸⁹Хайдеггер так определяет сущность проблемы: "В Средние века *analogia entis* - превратившаяся ныне в модное словечко - играла определенную роль, но не в вопросе о бытии, а как желанное средство формулирования религиозных убеждений в философских терминах. Бог христианской религии, хотя он и является творцом и хранителем мира, одновременно отличен и отделен от него; он, однако, является существующим [*Seiende*] в высшем смысле слова, *summum ens*; твари - бесконечно отличные от него - также являются существующими (*seiend*), *ens finitum*. Как же может *ens infinitum* и *ens finitum* оба называться *ens*, оба мыслиться одним понятием "бытие"? Действительно ли бытие только *aequivoce* или *univoce*, или даже *analogice*? Выход из положения был найден с помощью аналогии, которая не является решением, но лишь формулировкой. Майстер Экхарт - единственный, кто увидел решение, - говорит: «Бог вовсе не 'есть', потому что 'бытие' – это конечный предикат и абсолютно не может быть отнесено к Богу». - Martin Heidegger. *Aristotle's Metaphysics* ̳ 1-3. On the Essence and Actuality of Force. - Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 38.

В. П. Гайденко и Г. А. Смирнов замечают:

“...предикат «больше чем» рассматривается как показатель такой степени совершенства вещи, которой вещь обладает изначально, до всякого сопоставления с другими вещами, не вследствие наличия тех или иных относительных признаков, отличающих ее от других вещей, а в силу иерархического устройства всего универсума, выражающегося в том, что одно и то же особое свойство – «совершенство» – имеет различные степени.

Самая поразительная черта представления о степенях совершенства – это убеждение в отсутствии основания, обуславливающего градацию. Не потому, что вещи разнятся по своим свойствам, они занимают разное место в иерархии, - напротив, причастность той или иной степени совершенства позволяет сопоставить их между собой. Абсолютный ряд «степеней совершенства» выступает как средство объяснения того факта, что каждая вещь занимает определенное место среди других вещей...”⁹⁰

Схоластическая аналогия – это всегда неполная, смещенная, искаженная аналогия, избегающая идеи сходства, которая бы подорвала статус божественной трансцендентности. Одной из ключевых форм аналогии была “причастность”. Поль Рикер пишет:

“Главный источник всех трудностей – это необходимость основывать аналогическую предикацию на онтологии причастности. В действительности аналогия функционирует на уровне имен и предикатов и она относится к концептуальному порядку. Но условия, делающие аналогию возможной, лежат в иной плоскости, в самой коммуникации бытия. Причастность - это общее обозначение, данное совокупности решений этой проблемы. Быть причастным приблизительно значит: частично обладать тем, чем иной обладает полностью”⁹¹.

Речь в данном случае идет все о той же неравномерности, иерархичности распределения свойств между «вещами». Эта неравномерность и неоднозначность предцированности одной и той же категории по отношению к разным субъектам и делают возможным аналоговое движения от меньшей к большей степени совершенства. Но они же создают такую картину мира, в котором пространство не обладает однородностью, так что приближение к телу более высокой степени совершенства одновременно является переходом от одного онтологического «поля» к «полю» иной онтологической насыщенности. Переход от творения к творцу поэтому понимается как переход от одной степени совершенства к другой. Святой Бонавентура писал о том, что утверждения о непознаваемости Бога в силу пропасти, отделяющей его от сотворенного, несправедливы, ведь “на возражения относительно отсутствия общности [между Богом и миром] следует заметить, что общность эта не в однозначности (univocation), но в аналогии”⁹².

⁹⁰В. П. Гайденко и Г. А. Смирнов. Западноевропейская наука в средние века. М., Наука, 1989, с. 164.

⁹¹Paul Ricoeur. *The Rule of the Metaphor*. Toronto, University of Toronto Press, 1977, p. 274. В. П. Гайденко и Г. А. Смирнов так поясняют сложность аналогии через причастность: “С одной стороны, причастность предполагает, что то, что приобретает какое-либо свойство благодаря причастности, само не обладает этим свойством. С другой стороны, нечто не может быть причастным чему-то, если оно не подобно этому «что-то», ибо в таком случае между ними никак не может установиться отношение подобия, которое составляет суть причастности. Противоречие концепции причастности состоит, следовательно, в том, что, неявно предполагая отличие того, что причастно, от того, чему оно причастно, эта концепция в явном виде постулирует только их тождество, не указывая, в чем же кроется источник различия”. - В. П. Гайденко и Г. А. Смирнов. Западноевропейская наука в средние века, с. 141.

⁹²Saint Bonaventura. *Commentary on the Four Books of Sentences of Peter Lombard*. - In: *Selections from Medieval Philosophers*, v. 2. Ed. by Richard McKeon. New York. Scribners, 1958, 132.

Он же замечал: “Если он [Бог] может быть познан в отношении условий совершенства, то это возможно двумя путями: либо как изображение, либо как образ”⁹³, то есть исключительно в плоскости омонимической, неоднозначной предикации.

Я не буду вдаваться в подробности схоластических решений онто-теологических проблем⁹⁴, отмечу только, что их разработка делала простую аргументацию “от помазания”, от “символического тела” невозможной. Брайен Сток показывает, каким образом в схоластической литературе XII века чистый символизм перестает быть аргументом. Он, например, подробно анализирует трактат Гибера из Ножана (Guibert de Nogent) “De Pignoribus Sanctorum”, в котором, “хотя реликвии и признаются как физические объекты, имеющие символическое содержание, их действительность все-таки оценивается на основе множества текстуальных доказательств”⁹⁵. Исключительно интересен приведенный им материал схоластических дискуссий относительно таинства евхаристии. Сток показал, что у Блаженного Августина таинство причастия все еще является главным образом ритуалом (*celebratio*), отмечающим событие прошлого, в котором ритуал и символ нераздельны. “Таинства рассматривались, как символические действия, в которых интерпретация является интегральной частью действия. <...> *Sacramenta* – одновременно и внешние символы внутренней реальности, и сама внутренняя реальность”⁹⁶. Однако, по его мнению, примерно в XII веке евхаристические хлеб и вино, хотя все еще и признаются телом и кровью Христа, но существо этого таинства все более тесно связывается с системой текстуальных интерпретаций, то есть именно с разработкой категориальной опосредованности там, где раньше царила идея абсолютной эквивалентности. Символическая эквивалентность трансцендентного и материального всюду уступает место медиатизированной аналогии. Знаки (*signa*) и вещь (*res*) перестают совпадать. Это расхождение между вещью и знаком не означает конца символизма, но знаменует его переход из магической в онто-теологическую стадию. И этот переход имеет существенное значение для политической мысли Европы.

Среди множество текстов, обосновывающих гегемонию монарха в реальной политике, я остановлюсь на, вероятно, самом известном – “Монархии” Данте (ок. 1312). Это сочинение Данте в целом отражает ход аргументации множества сходных документов, хотя, вероятно и имеет глубоко личный подтекст⁹⁷. Трактат начинается с обоснования необходимости монархического принципа. Обоснование это строится на основе аналогии, в которой существенную роль играет причастность:

⁹³Ibid.

⁹⁴См. Н. Lyttkens. *The Analogy between God and the World*. Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1952; Bernard Montagnes. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après St Thomas d'Aquin*. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963; Cornelio Fabro. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1961.

⁹⁵Brian Stock. *The Implications of Literacy*, p. 244.

⁹⁶Ibid., p. 259.

⁹⁷Эрих Ауэрбах убедительно показывает, каким образом страсть к упорядоченности и подчинению некому единому принципу отражает реакцию Данте на актуальную политическую ситуацию и положение поэта в обществе. - Erich Auerbach. *Dante: Poet of the Secular World*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1961, pp. 64-75.

“Как часть относится к целому, так порядок частичный к порядку целого. Часть относится к целому, как к цели и к лучшему. Следовательно, и порядок в части относится к порядку в целом, как к цели и к лучшему, и благо частичного порядка не превосходит благо целого порядка, а скорее наоборот. <...> В намерения Бога входит, чтобы все представляло божественное подобие в той мере, в какой оно способно на это по своей природе. <...> Следовательно, человеческий род хорош и превосходит, когда он по возможности уподобляется Богу, когда он наиболее един, ибо в одном Боге подлинное основание единства. <...> И так как небо во всех своих частях, движениях и двигателях регулируется единственным движением, т.е. движением сферы Перводвигателя, и единственным двигателем, каковым является Бог, что с полнейшей очевидностью обнаруживает человеческий разум, и так как уже было выведено путем правильного силлогизма, что род человеческий оказывается в наилучшем состоянии тогда, когда управляется единственным правителем, как единственным своим движущим началом и единственным законом, и как единственным движением, в своих собственных движущихся началах и движениях, то представляется необходимым, чтобы для благоденствия мира существовала монархия, как единственная власть, именуемая империей”⁹⁸.

Как видим, Данте строит свою аргументацию на аналогии и причастности (отношения части и целого), совершенно не похожих на эквивалентность. Во первых, соотносятся не физические подобию, а модели порядка, вернее “благо частичного порядка” и “благо целого порядка”. Этот тип аналогии был разработан Фомой Аквинским⁹⁹, позаимствовавшим его у Эвклида. Фома называл его *similitudo proportionum*, сходством отношений¹⁰⁰. Второй чрезвычайно существенный момент в аргументации Данте: монархический принцип выводится не из решения Бога или его выбора, ознаменованного в помазании, но из некоего принципа единства бытия, лежащего в основе всей онто-теологической проблематики. Принцип же этот понимается как некий незыблемый и универсальный закон, закон единства целого. Данте пишет, что универсум “управляется единственным правителем, как единственным своим движущим началом и единственным законом”. Поскольку прямое сходство между Богом и монархом исключается из аргументации, его место занимает аналогия принципов, порядка, томистское “сходство отношений”. Такая аналогия, разумеется, в полной мере реализуется не между физическими телами, но между родами и видами, то есть, предикатами омонимически, неоднозначно соотносенными с субъектом. Род, вид и логические законы, царящие над ними, становятся основой онто-теологического аргумента.

Поскольку монарх царит над преходящим и всеобщим человечеством - *humana civilitas, civilitas humani generis* - Данте спрашивает, что составляет сущность этого преходящего человечества. И отвечает, исходя из принципа, прокламированного Аристотелем, согласно которому всякая сущность получает определение в соответствии со своим действием. Сущность человека, по мнению Данте, выражается в “способности представления через посредство «возможного интеллекта»”¹⁰¹. Этот термин Аверроэса отсылает к некому совокупному потенциальному

⁹⁸Данте Алигьери. Монархия (I, 6-9). - В кн.: Данте Алигьери. Малые сочинения. М., Наука, 1968, с. 310-311.

⁹⁹О сложных отношениях Данте к политической философии Св. Фомы, на положения которого он опирается и частично опровергает см. Etienne Gilson. *Dante and Philosophy*. New-York, Evanston, Harper & Row, 1963, pp. 162-224.

¹⁰⁰Paul Ricoeur. *The Rule of Metaphor*, p. 275.

¹⁰¹Данте Алигьери. Монархия (I, 6-9), с. 307.

разуму человечества, через который собственно и обосновывается идея единства человеческого рода: “И так как эта потенция [познание мира] не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке, или в одном из частных, выше перечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком...”¹⁰²

Познание возможно только совокупными усилиями всего человечества, а следовательно для реализации своей сущности человеческий род нуждается в мире, который может принести лишь универсальная монархия.

Монархия эта - эквивалентна познающему человечеству, которое в свою очередь входит в еще большую тотальность - универсум, управляемый Богом. Аргументируя независимость империи (или универсальной монархии) от папства, Данте опирается на структуру предикатов - видов и родов -, в рамках которых реализуют себя аналогии. Речь идет о правлении над человеческим родом, а потому важно понять как соотносятся император и папа с этим родом. Жильсон так суммирует аргумент Данте:

“Быть Императором и быть Папой не то же самое, что быть человеком. Быть Императором, как таковым, - значит быть господином; быть Папой, как таковым, значит быть духовным отцом. Теперь, так же как человек является человеком в силу своей субстанциальной формы, понуждающей его быть таковым, один является господином, а другой отцом в силу акцидентных форм, понуждающих то или иное человеческое существо быть господином или отцом. Иными словами, человек считается таковым в соответствии с категорией субстанции, но он считается господином или отцом в соответствии с категорией отношения. Таким образом Папа рассматривается в качестве папы в силу акцидентной формы Папства, определяющей для него отношение духовного отцовства, акцидентное для человеческой субстанции. Император рассматривается в качестве Императора в силу акцидентной формы Имперской власти (*imperialium*), которая определяет для него отношение суверенного господства над человеческой волей, акцидентное для субстанции «человека»”¹⁰³.

Из этого логически следует, что власть папы никак не возникает из субстанциальности человеческого рода, как нечто ему присущее. Скорее наоборот, монархия более присуща субстанции “человека”, потому что империя помогает раскрыться в человеке субстанциальной форме, основанной на потенциальном разуме всего человечества. Данте, однако, не использует этого аргумента от “человечества”, он обосновывает необходимость отдельной императорской власти акцидентной формой *imperialium*.

Важно здесь то, что каждая власть вписывается в свою систему аналоговых отношений, под которые подпадает человек. Жильсон описывает эти параллельные, не пересекающиеся “ряды”. Для Императора: “Человек - смертный - земное блаженство (природа) - философия - естественные добродетели - авторитет философов - Император ведет человеческий род к счастью в соответствии с учением философов”.

¹⁰²Там же, с. 307-308.

¹⁰³**Etienne Gilson. Dante and Philosophy, pp. 189-190.** Замечу, что Данте опирается тут на введенное Боэцием различие между “безотносительными” и “относительными” признаками. Только первые обладают онтологической значимостью, так как они составляют “определенность вещи”. “Господство” – это относительный признак, перестав быть господином, человек не перестает быть человеком и не исчезает.

Для Папы: “Человек - бессмертный - небесное блаженство (благодать) - духовное учение - теологические добродетели - Откровения Святого Духа - Папа ведет человечество к вечной жизни в соответствии с Откровением”¹⁰⁴.

Онто-теологические отношения аналогии имеют действительность только в иерархической перспективе, так как распространяются сверху вниз, от всеобщего и единого бытия к частным проявлениям этого всеобщего принципа, от “более совершенного” к “менее совершенному”. При этом переход от единого и трансцендентного к акциденциям сотворенного не является плавным. Сотворенное не обладает теми же свойствами, что и творящее. Вот почему, по мнению Данте, папа не мог создать царской власти, не мог генерировать ее, так как сам он не обладает онтологической полнотой, которая бы наделила его способностью эманировать аналогии. Он относится к разряду сотворенного, а не творящего:

“Верховная власть не принадлежит принцепсу, а находится в его пользовании, ибо никакой принцепс не может авторизовать свою собственную власть; он может лишь получить ее или потерять, но не может создать другого принцепса, потому что создание принцепса от принцепса не зависит. Если это так, ясно, что ни один принцепс не способен поставить на свое место наместника, во всем ему равномошного...”¹⁰⁵

Этот разрыв между Богом и Папой или Императором имеет фундаментальное значение, так как свидетельствует о принципиальной неполноте аналогии между высшим сувереном и его земным подобием. Проблема эта была частным случаем более общей проблемы, занимавшей важное место в схоластических спекуляциях, а именно проблемы взаимоотношения Бога и творения. Вопрос ставился так: существует ли общность между творящей силой и творением, предполагает ли связь причины и следствия сходством между ними. С одной стороны, Бог как бесконечность не мог быть уподоблен конечным творениям, но с другой стороны, полный разрыв причины и следствия также не представлялся возможным, так как практически закрывал путь всякого движения к Богу и приобщения к нему. К тому же он противоречил библейскому тезису о том, что человек создан по образу и подобию божьему. Святой Фома решает эту дилемму на основе принципа онто-теологической пропорции, которая получает у него существенное уточнение:

“Пропорция двояка. В одном смысле она означает некое отношение одного количества к другому, в соответствии с которым двойная, тройная и равные меры – это роды пропорции. В ином смысле всякое отношение одной вещи к другой называется пропорцией. И в этом смысле может быть пропорция сотворенного к Богу в той мере, в какой он относится к Нему как следствие к причине, как потенция к актуальности; и в этом смысле сотворенный разум может быть так пропорционален, чтобы знать Бога”¹⁰⁶.

В результате трансцендентная причина устанавливает некую “референтную” пропорцию, которая, однако, не является исчислимой, а следовательно, конечной. Возникает парадокс отношения конечного к бесконечному, которое хотя и является для Фомы реальным, тем не менее оказывается непостижимой для конечного разума. Пропорция эта неизмерима и эпистемологически неопределенна. Но, как замечает Жан-Люк Марион, именно эпистемологическая неопределенность этой аналогии и гарантирует ее отношение к неизмеримому, бесконечному:

¹⁰⁴**Ibid., p. 197.**

¹⁰⁵Данте Алигьери. Цит. Соч., с. 349-350.

¹⁰⁶**The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas, v. 1 (I, I, Q. 12, art. 1). Chicago-London, Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 51.**

«Именно исходя из этого парадокса, Святой Фома восстановит саму возможность референтной аналогии. Прежде всего признавая, что возникающее таким образом сходство основывается исключительно на недостаточности; недостаточности *causatum* по отношению к Творцу, он в действительности гарантирует подлинность референции и бесконечность отношения; сходство тогда, когда оно касается бесконечного, должно приобрести обличие несходства: «Господь придал совершенство всем вещам, и через него он с ними сходен и несходен одновременно»¹⁰⁷. Онто-теологический аргумент имеет фундаментальное значение в развитии европейской культуры. Он решительно порывает с антропоморфизмом «подражанию Богу», человекоподобием Бога как такового, превращая его в онтологическую абстракцию, принцип, закон. Последствия этого отразятся на всех сферах общественного сознания и постепенно приведут к секуляризации общества и в конечном счете к вытеснению монархического строя. В онто-теологическом аргументе уже в зачатке заключен принцип верховной власти закона, который ляжет в основу первых буржуазных республик.

Канторович говорит о постепенном «замещении более христократико-литургического понятия монархии более теократико-юридической идеей правления, в то время как священная модель, которой последующие правители по их заверениям следовали, постепенно утратила «человечность» божества, а следовательно и квази-священническую, сакраментальную сущность монархии. Иными словами, в противоположность ранней «литургической» монархии, позднесредневековая монархия моделировалась «священным правом» скорее по образу Бога-отца на небесах, чем по образу Сына на Алтаре, и сосредоточивалась в философии Закона скорее, чем в - уже устаревшей - физиологии двуприродного Посредника»¹⁰⁸.

Канторович осуществил проницательный анализ этой эволюции и показал, каким образом из теологии возникает научная юриспруденция, имитирующая теологию и зависящая от нее, как монарх постепенно превращается в *lex animata* - живой закон, как теологизируется римское право и т.д. Меня в этой истории больше всего интересует концепция Закона, с которым начинает ассоциироваться фигура западного монарха.

Но прежде чем коснуться ее, я хотел бы отметить одно существенное обстоятельство. Известно, что христианская, паулистка доктрина возникла из отрицания универсальной значимости Закона, который связывался Апостолом Павлом с первым, то есть, Ветхим заветом и практикой иудаизма. Ален Бадью безусловно прав, когда утверждает, что основой универсализма для Павла могло быть только событие распятия и воскрешения но не закон:

«Закон для Павла всегда означает партикулярность, и, стало быть, различие. Он не является возможным действием Единого, ибо предназначает свое ложное «Единое» лишь тем, кто признает его и следует детализированным законом предписаниям. <...> Закон всегда предикативен, партикулярен, частичен. Извечно государственный характер закона прекрасно осознается Павлом.»¹⁰⁹.

Обращение к закону, как главной манифестации трансцендентного, знаменует отступление от духа христианства. Этим объясняется утверждение Канторовича, что в образе монарха эпохи зрелого средневековья ветхозаветный Бог-отец замещает Сына.

¹⁰⁷ Jean-Luc Marion. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris, PUF, 1991, p. 89.

¹⁰⁸ Ernst Kantorowicz. *Op. Cit.*, p. 93.

¹⁰⁹ Ален Бадью. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.-СПб., Московский философский фонд-Университетская книга, 1999, с. 66.

Разумеется, партикулярность закона, его связь с традицией и местом хорошо осознавались теологами XII-XIII веков. Отсюда и своеобразная неоплатоническая или онто-теологическая концепция закона, разработанная в это время. Наиболее авторитетное решение дилеммы, связанной с законом, было предложено Фомой Аквинским.

Фома различал четыре вида закона - вечный, естественный, человеческий и священный. Вечный закон - это

“идея правления вещами в Боге, Властелине мироздания. <...> Поскольку понимание вещей в Божественном Разуме не подвержено времени и вечно, согласно Притч. 8. 23, то этот закон должен называться вечным”¹¹⁰.

Фома спрашивает, каким образом закон может быть вечным, если те, к кому он применяется, не существовали вечно, и отвечает, что до возникновения вещей он относился к ним как к “предзнаемым” и “предопределенным”, то есть закон вечен, хотя те, к чему он применяется - нет. По мнению Аквината, закон соотносится с вещами двумя способами. Он либо находится внутри вещей и предписывает им их состояние и поведение, либо он находится в Боге, как некая идея вещей. Поскольку вечный закон пронизывает все творение, творение причастно ему, имеет в себе часть его и “участвует” в нем.

Божественный вечный закон основан на принципе божественного разума. Поскольку человеческий разум аналогически “причастен” к нему и является его частичным подобием, то он причастен Разуму закона. Эта онто-теологическое подобие Вечного закона и есть Естественный закон (Естественное право).

“Эта причастность вечного закона рациональному сознанию называется естественным законом”¹¹¹, - пишет Аквинат. Но, добавляет он, - “Даже неразумные создания, подобно разумным созданиям, участвуют своим путем в Вечном Разуме. <...> Неразумные существа, однако, участвуют в нем не разумным образом, а потому они могут участвовать в вечном законе исключительно благодаря сходству”¹¹².

Речь по существу идет о символическом выражении закона, не обращенном к разуму.

Естественный закон в такой формулировке обеспечивает человеку известную свободу, ведь он выражает “записанную” в высший закон природу человека, которой свойственно думать и принимать свободные решения. Вечный закон для человека - это ничто иное как его рациональная сущность, то есть, вписанность его сущности (природы) в его существо в виде закона. Как справедливо замечает по поводу естественного закона Фомы Ллойд Вайнреб,

“так как человеческие существа подчиняются провиденциальному порядку Бога (естественному закону), то для них нет необходимости в управлении иным законом. С другой стороны, поскольку человеческие существа, в отличие от других существ, свободны и руководят собой в соответствии с их собственным разумом и волей, они не подчиняются управлению природой”¹¹³.

Это положение парадоксально. Естественное право предписывает человеку ту свободу воли, которая по существу выводит его за пределы естественного права. Отсюда необходимость в

¹¹⁰The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas, v. 2 (I, 2, Q. 91, art. 1), p. 208.

¹¹¹Ibid (I, 2, Q. 91, art. 2), p. 209.

¹¹²Ibid., p. 209.

¹¹³Lloyd L. Weinreb. Natural Law and Justice. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, p. 56-57.

человеческих законах, отражающих неполноту аналогии между вечным законом и естественным законом, или принцип частичной причастности одного другому. Фома пишет: “От предписаний естественного закона, как общих и недоказуемых принципов, человеческий разум должен перейти к более частным определениям некоторых вещей. Эти частные определения, созданные человеческим разумом, называются человеческими законами...”¹¹⁴ Священный закон Аквината – это тот же частный закон, но применительно не к земным делам, а к спасению души, то есть, нечто сходное с каноническим правом.

Таким образом, Фома описывает онто-теологическую структуру, в которой высшее, в соответствии с неоплатоническим принципом, постоянно транслируется в низшее, утрачивая часть своей универсальности. Вечный закон - абсолютно универсален, естественный закон лишь “причастен” ему, человеческий же закон лишь “причастен” естественному. Тем самым как бы снимается “партикулярность” всякого законодательства, о которой говорил апостол Павел. Партикулярно лишь человеческое законодательство, которое идентифицируется с позитивным законом. Но и эта партикулярность ограничена его причастностью естественному праву.

Канторович показал, каким образом средневековые схоласты выдумывают персонификацию Правосудия (*Iustitia*), как некоего медиатора между различными видами законов:

“Оно одно причастно и Естественному Праву над ним и Позитивному Праву под ним, хотя оно и не эквивалентно ни одному из них. Правосудие несомненно было целью и высшим критерием всякого решения (*judgement*) всякого государства и всякой человеческой институции. Но *Iustitia*, сама по себе вовсе не была, собственно говоря, Законом, хотя она и присутствовала в каждом законе, и присутствовала до того, как какой бы то ни было закон был принят. *Iustitia* - была Идеей, или богиней. В действительности она была «вне-юридической предпосылкой» законодательной мысли. И как всякая Идея она также имела функцию посредника, *Iustitia mediatrix*, посредничающая между божественными и человеческими законами, или между Разумом и Справедливостью”¹¹⁵.

В своей книге о Фридрихе II Канторович утверждает, что именно *Iustitia*, как посредник, превращает императора не в земного аналога .Бога-отца, каким он считался раньше, а в земного аналога Христа, посредника:

“...образ Бога-Отца вдруг также стал образом Божественного Сына, Посредником и Судьей, даже Спасителем! Император больше не был исключительно хранителем и защитником, но дающим и посредником, источником божественного и естественного права, тем, кто, как Священный Закон, как *Iustitia*, принес Закон Божий в свое Государство, приблизил Небеса к земле”¹¹⁶.

С момента, когда монарх начинает оправдывать легитимность своей власти ссылкой на универсальность закона, то есть, с момента, когда он берет на себя функцию *Iustitia mediatrix*, резко меняется его положение в обществе.

Существенно, что феодальное общество вплоть до конца XVIII века управлялось с помощью множества “обычных законов”, то есть, законов, основанных на местных обычаях. Каждая область имела собственное обычное право, а в рамках государства существовали сотни сводов местных законов. Основа этих законов – право собственности. Обыкновенно собственник пользовался правом распоряжаться своей собственностью по своему усмотрению. Традиционно

¹¹⁴The *Summa Theologica* of Saint Thomas Aquinas, v. 2 (I, 2, Q. 91, art. 3), p. 210.

¹¹⁵Ernst Kantorowicz. *Op. Cit.*, pp. 110-111.

¹¹⁶Ernst Kantorowicz. *Frederick the Second*, pp. 230-231.

королевская власть старалась не вмешиваться в исправление обычного права и не оспаривала старинного права собственника.

Именно с обычным, местным правом чаще всего и ассоциируется партикулярность земного, человеческого закона. Претензии монарха на воплощение универсальности закона и соответственно идеи Правосудия ставят его в совершенно новое положение по отношению к праву его подданных. Если в более ранние времена главной задачей государства было сохранение существующего порядка и, соответственно, обычного права, то по мере увязывания монархии с естественным правом, государство начинает мыслиться как инстанция, проводящая в жизнь законы природы и Бога. Монарх начинает теперь связываться не с обычным правом, но с правом более высокого и более общего порядка, с идеей Правосудия¹¹⁷. В каком-то смысле само возникновение идеи суверенности у Бодена и его современников неразрывно связано с адаптацией государством теории естественного права. Фон Гирке писал:

“Суверенность (“величество”, “верховность”) в теории Естественного Права означает не только специфическую форму или качество политической власти; она означает саму политическую власть в ее собственной сущностной субстанции”¹¹⁸.

Это означает, что суверенность есть выражение самой природы власти по тому же принципу причастности, который сформулировал Фома Аквинский. Гирке пишет о том, что понятие суверенности выражало “отношение Государства ко всему тому, что находится внутри него самого”¹¹⁹. Естественное право становится таким образом формой самообоснования монархической суверенности. Показательно, что в конце своего трактата “О государстве” Жан Боден пишет о монархическом правосудии, как о форме гармонии, основанной на принципе божественной пропорции. Вечное право участвует в естественном праве, которое в конце концов оказывается основанием абсолютной монархии.

К XVII веку эта ситуация кодифицируется знаменитым юристом Шарлем Луазо (Charles Louyseau), утверждавшим, что монарх является единственным источником правосудия, с которым не связано обычное право, укорененное в местных традициях. Луазо формулирует принципиальное положение о том, что “феодалная вотчина и правосудие не имеет ничего общего”¹²⁰. Отсюда идет и постепенно складывающаяся оппозиция между частной и общественной сеньориями. Первая является областью, подвластной обычному праву, признающему приоритет собственника, феодала, вторая является сферой применения естественного, универсального права, она начинает все более явственно ассоциироваться с публичной сферой и иногда непосредственно с владением короля.

¹¹⁷Макс Вебер считал движение в сторону естественного права результатом требований усложняющегося механизма управления. Администрация расширяющихся территорий требовала, по его мнению, более рационального и унифицированного права. Рационализация, формализация права шла по пути отделения правовых норм (*jus*) от этических (религиозных) (*fas*). Именно это отделение закона от этики и производит, согласно Веберу, естественное право. - **Max Weber. On Law in Economy and Society. New York, Simon and Schuster, 1954, pp. 224-226.**

¹¹⁸**Otto Gierke. Natural Law and the Theory of Society 1500-1800. Cambridge, Cambridge University Press, 1934, pp.40-41.**

¹¹⁹**Ibid., p. 41.**

¹²⁰**Thomas E. Kaiser. Property, Sovereignty, the Declaration of the Rights of Man, and the Tradition of French Jurisprudence. - In: The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789. Ed. by Dale Van Kley. Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 303.**

Монархия из инстанции, сохраняющей традиционный закон, превращается в инстанцию абстрактного, всеобщего правосудия, открывающего доступ к более универсальной юстиции, минимально зависимой от произвола собственника.

После XII века происходит медленное освобождение монархии от ограничений позитивного обычного права. Через ассимиляцию универсального римского и, частично, канонического права Монарх впервые обретает истинную свободу от установлений земельных вотчин и неприкосновенных прав земельных собственников. Свобода, как нечто связанное с манифестацией разума, впервые появляется в Европе именно как свобода монарха подчиняться абстрактному универсальному принципу, а не обычаю. Свобода таким образом впервые является здесь в виде абсолютной монархии, как свобода первоначально лишь для монарха. Но свобода для монарха в действительности, парадоксальным образом оказывается и свободой для подданного, который перестает пониматься как собственность, как раб, которым может распоряжаться феодал, и начинает пониматься как субъект права, равный перед лицом высшего закона с другими субъектами права. Таким образом свобода в рамках абсолютной, теократической монархии прежде всего возникает как свобода разума от традиции. Фритц Керн так формулирует сущность произошедших изменений:

“Согласно церковной мысли, Христианские судьи были освобождены от подчинения позитивному праву при условии проведения в жизнь божественного закона, проповедуемого и разрабатываемого церковью. С момента обращения Рима в христианство и вплоть до XVIII столетия союз между правительством и священным законом или законом разума был мощным стимулом в развитии юриспруденции; следствием этого союза было освобождение монарха от пут обычного права”¹²¹.

Это освобождение сопровождалось и высвобождением публичной сферы. Сеньория, в которой господствовал обычный закон, была собственностью, в то время как судейские и административные представители короля выполняли определенную властную функцию, прямо не укорененную в феодальной вотчине и не связанную с землевладением¹²².

Конечно, в реальной жизни расхождением между обычным и монархическим, публичным правом не было столь решительным. Позитивный закон, как правило, считался выражением естественного закона и прямо не противопоставлялся последнему. Кроме того “старый режим” столь слабо проводил различие между личным и общественным, что вопрос о том, где кончается личный домен короля, в котором он выступает как собственник, и где начинается публичная сеньория, с трудом поддается решению. Французские короли в государстве были суверенами, но сюзеренами, феодалами в своем собственном домене. Как отмечал еще в

¹²¹Fritz Kern. *Kingship and Law*, pp. 71-72.

¹²²Естественное право высвобождает общество из под власти сложных феодальных иерархий и закладывает фундамент, на котором вырастет современное государство. Показательно, что вплоть до Ренессанса слово, которым позже обозначалось “государство” – *status, état, stato, estado, state* – обозначало положение в иерархической структуре власти (ср. с русским - “статус”). Не существовало представления о государстве и власти вне иерархий подчинения, отношений вассалитета, сюзеренитета, привилегий и т.д. Гарретт Меттингли утверждает, что в современном понимании понятие “государства” возникает в итальянских независимых городах типа Венеции или Флоренции, которые были выведены из феодальных отношений благодаря борьбе церкви с феодалами и монархами. Меттингли пишет: “...церковная революция породила в Италии первые и долгое время единственные чисто СВЕТСКИЕ государства в Европе. Всюду за ее пределами земная власть маскировалась и освещалась религиозными формами и древними традициями”. - Garrett Mattingly. *Changing Attitudes towards State during the Renaissance*. - In: *Facets of the Renaissance*. Ed. by William H. Werkmeister. New York-Evanston, Harper & Row, 1963, p.28.

середине XIX века историк Дарест де ля Шаванн (Darest de La Chavanne), в качестве суверенов короли боролись с теми самими структурами, которые они возглавляли в качестве сюзеренов¹²³.

Необходимость разделения частного и общественного становится важным теоретическим требованием уже в XVII веке. Так историк Клод Флёри (Claude Freury) упрекал феодалов в постоянном смешении общественного и частного, которое, по его мнению, было характерно для восточной тирании. А юрист Пьер Казнёв (Pierre Caseneuve) утверждал, что французский король значительнее в роли суверена, чем в роли феодала. Он же подчеркивал, что подданный короля – свободный человек, в отличие от подданного феодала, по отношению к которому он раб¹²⁴, ведь отношения собственности и есть отношения рабства.

Вплоть до XVII века монархия часто изображалась в виде деспотического режима, борьба с которым за свободы велась аристократией. В эпоху Фронды такое представление все еще широко в ходу. Фенелон считал деспотом Людовика XIV. Постепенно однако, в значительной мере под влиянием теории суверенности, положение меняется. Деспотизм, в частности восточный деспотизм, становится чертой феодального собственника - аристократа, в то время как монарха превращается в гаранта свобод. У Монтескье восточный деспотизм почти эквивалентен феодализму¹²⁵.

Эта точка зрения постепенно завоевывает господствующее положение во Франции и станет одной из основных причин и движущим механизмом Французской революции. В Англии же после принятия Великой Хартии императив дистанцирования власти от собственности и обычного права не получает развития. Локк кодифицирует специфику английской ситуации, провозгласив право собственности фундаментом естественного права. Эдмунд Берк, всецело принадлежащий этой английской партикуляристской традиции, не без основания увидит в абстрактном праве¹²⁶ французов источник всех “зол”. В знаменитых “Размышлениях о Революции во Франции” (1790) он писал:

“Вы заметите, что, начиная с Magna Charta и до Декларации Прав, повсеместной политикой нашей конституции было востребование и утверждение наших свобод, как заповедного наследства, перешедшего к нам от наших предков и предназначенного для передачи нашим потомкам; как собственности, особо принадлежащей народу этого королевства, без всяких отсылок к любому иному более общему или более высокому праву”¹²⁷.

Бёрк полемически утверждает, что сила британских свобод как раз в том, что они укоренены в уклад и ценности семьи, что придает им особую прелесть и незыблемость:

¹²³Blandine Kriegel. *The State and the Rule of Law*. Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 20.

¹²⁴Thomas E. Kaiser. *Op. Cit.*, p. 304.

¹²⁵См. об этом Blandine Kriegel. *The State and the Rule of Law*, pp. 17-29.

¹²⁶В 1756 году Бёрк опубликовал “Защиту Естественного общества”, в котором объявил основные формы государственности искусственными и связанными с искусственной религией. “К несчастью, - писал он, - ни в одной части земного шара невозможно найти естественную Свободу и естественную Религию в чистом виде без примеси политической фальши”. - Edmund Burke. *A Vindication of Natural Society*. Indianapolis, Liberty Classics, 1982, p. 44. Впрочем, сложная литературная игра крайне усложняет интерпретацию этого раннего текста Бёрка.

¹²⁷Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London-New York, Dent-Dutton, 1967, p. 31.

“Постоянно действуя как бы в присутствии канонизированных предков, дух свободы, - пишет он, - сам по себе ведущий к анархии и эксцессам, сдерживается внушающей трепет уравновешенностью”¹²⁸.

Традиционалистский британский вариант в наименьшей степени был пронизан духом теологических принципов. Во Франции дух католической теологии и папской политической доктрины оказался по понятным причинам гораздо более мощным.

Дух этот выражен в знаменитом трактате создателя теории суверенности Жана Бодена “О государстве” (1576), где рабство однозначно связывается с правом собственности. Несмотря на все оговорки Боден приходит к выводу, что “Бог мудро постановил, чтобы никто не был рабом”¹²⁹. Боден утверждал, что отношения собственности, а следовательно и рабства, кончаются в тот момент, когда собственник переходит из своего владения в общественную сферу. В этот момент он преобразуется в гражданина:

“Когда глава семьи выходит из дома, где он командует, и отправляется на переговоры по интересующим их вопросам к другим главам семей, он лишается титула хозяина, начальника, господина ради того, чтобы стать товарищем, ровней, сотрудником с другими: он оставляет свою семью, чтобы войти город, и семейные дела, чтобы заниматься делами общественными. И вместо того, чтобы называться господином (*seigneur*), он называется гражданином, иными словами свободным субъектом, обязанным суверенностью другому (*franc subject tenant de la souveraineté d'autrui*)”¹³⁰.

Я намеренно сохраняю калькированный перевод слова *subject* – субъект вместо того, чтобы передать его уместным в данном контексте русским эквивалентом - подданный. Слово “субъект” сохраняет все свою первоначальную амбивалентность, неощутимую в слове “подданный”. Боден описывает происхождение “свободного субъекта” из господина. Господин, как пишет Боден, “был сувереном в своем доме, имея право на жизнь и смерть своей жены и детей”¹³¹. Однако в отношениях с другими подобными же суверенами он должен был отстаивать свою свободу с оружием в руках. Борьба эта часто кончалась для него поражением и рабством. “Тогда полная и неограниченная свобода, которую каждый имел, чтобы жить в свое удовольствие, не подчиняясь никому, превращалась в чистое рабство”¹³². Умерение своей ограниченной суверенности оборачивается в действительности гарантией свободы.

Но ход мысли Бодена более сложный. Свобода, которую получает гражданин в публичной сфере, это свобода дарованная ему сверху иным сувереном, которому гражданин идет в добровольное услужение. Таким образом истинная свобода обеспечивается лишь подчинением. Это положение, имеет теологические истоки, так оно отражает отношение человека с Богом. Вспомним, что у Святого Фома свобода дается человеку в виде естественного закона, в котором выражается одновременно подчинение человека вечному закону Бога. Положение это имеет фундаментальное значение всей европейской традиции. “Свободный субъект” Бодена, его *franc subject*, – по существу парадоксальное явление. Субъект, о котором он говорит, это прежде всего подданный - *subjectus* как *subditus*, то есть, как подчиненный - *ditio*, суверенной власти государя,

¹²⁸*Ibid.*, p. 32.

¹²⁹Jean Bodin. *Les six livres de la république, livre 1. Paris, Fayard, 1986, p. 107.*

¹³⁰*Ibid.*, pp. 111-112.

¹³¹*Ibid.*, p. 112.

¹³²*Ibid.*, p. 112.

выраженной в Слове. Но одновременно этот субъект - будущий субъект европейской философии, которому приписана активность сознания, как присущая ему внутренняя свобода. Это свободный подвластный человек. Об этом странном порождении политической теологии мне еще предстоит говорить, когда речь пойдет о Декарте и о Руссо.

Из сказанного вытекает одно существенное следствие. Свобода субъекта может обеспечиваться монархией только в том случае, когда монарх отказывается от применения к нему телесных наказаний. Всякое телесное наказание, налагаемое суверенной волей государя, вступают в решительное противоречие с идеей свободного субъекта. Свобода субъекта может обеспечиваться только тогда, когда между ним и сувереном воспроизводятся отношения, существующие между человеком и Богом, то есть отношения, основанные на причастности высшему закону.

В десятой главе первой книги трактата Бодена "Истинные знаки суверенности" обсуждаются фундаментальные характеристики суверена. Показательно, что к их числу Боден не относит функцию наказания. Собственно исправление правосудия не является функцией суверена потому, что тем же самым занимается и судья и местный феодал. Кроме того конкретность наказания отделяет его от искомой универсальности. Поэтому главной функцией суверена становится "распоряжение, касающееся всех подданных вообще"¹³³. Но такое распоряжение касающееся всех - это Закон. Поэтому суверенность для Бодена – это способность издавать закон:

"...первый признак суверенного государя, это способность последнего давать закон всем и каждому..."¹³⁴

Политическая свобода, в той форме, в какой ее предпосылки формулирует Боден, возможна только, если политика находится в аналогических отношениях с теологией. Мы имеем здесь дело с политической теологией в самом прямом и чистом виде, с той самой политической теологией, которая пусть в трансформированной до неузнаваемости форме, станет двигателем французской революции. Неслучайно Токвиль утверждал, что французская революция есть ни что иное как религиозная революция:

"Французская революция действовала по отношению к этому миру, точно так же как религиозные революции действуют по отношению к иному миру; она рассматривала гражданина абстрактным образом, вне любых партикулярных обществ, так же как религии рассматривают человека вообще вне зависимости от стран и времени. Она не просто старалась понять, каково частное право французского гражданина, но задавалась вопросом, каковы общие обязанности и права людей в области политики"¹³⁵.

Эта всеобщность, универсальность закона и равенство подданных перед его лицом фундаментально меняют функцию государя, чье тело утрачивает свойства "физического символа" действующего по принципу пространственной близости. Суверен Бодена в равной степени удален от всех и каждого, он непосредственно не участвует ни в исправление правосудия, ни в наказании виновных. Суверенность все меньше ассоциируется с непосредственным контактом и все больше становится принципом..

ДИСТАНЦИРОВАНИЕ

¹³³Ibid., p. 300.

¹³⁴Ibid., p. 306.

¹³⁵Alexis de Tocqueville. *L'Ancien régime et la révolution*. Paris, Gallimard, 1952, p. 71.

Дистанцирование монарха от сообщества отражает дистанцирование Бога от земного мира, которое, по мнению Марселя Гоше, является основной чертой христианской религии. По мнению Гоше, примитивная религия основывалась на идее некоего магического творящего акта, акта основания, который принадлежит мифическому и недостижимому прошлому. Между настоящим и этим прошлым нет эффективной связи, из настоящего невозможно воздействовать на прошлое, ничего нельзя изменить в первоначальном законодательном акте основания и творения. Боги примитивной религии не имеют индивидуальности, которая не имеет значения в существах, чья деятельность по существу прекратилась.

По мере становления более развитых религий, Бог превращается в постоянно действующий фактор, но из земного мира, в котором жили еще языческие боги, он переносится в трансцендентную сферу, с которой невозможен прямой контакт. Парадоксальным образом нарастание власти Бога и его индивидуальности, слияние множества языческих богов в некую единую сверхмогущественную фигуру сопровождается дистанцированием Бога от человечества, освобождающим некое пространство, в котором возникает государство и церковь, репрезентирующая Бога на земле. Гоше называет этот процесс переходом от имманентности к трансцендентности и пишет о законе человеческой эмансипации через утверждение Бога: "Он может быть суммирован следующим образом: чем могущественнее боги, тем свободнее люди. Степень человеческих обязательств по отношению к извне данному людям закону, вопреки видимости, находится в обратной пропорции по отношению к сконцентрированности и удаленности божества"¹³⁶.

Освобождение человека, однако, сопровождается возрастанием роли государства и церкви. Никто не мог претендовать на привилегированное положение по отношению к недоступному мифологическому истоку. Примитивное общество не знает сложных социальных иерархий. Удаление Бога в область трансцендентного и перенос его из прошлого в настоящее, открывает возможность для построения сложных иерархий, первоначально символически соединяющих недостижимого бога и человека. Король и папа в равной мере претендуют первоначально на роль таких медиаторов, которая и позволяет им сосредоточить в своих руках огромную власть. Постепенно, однако, как замечает Гоше, суверен перестает выступать как звено в длинной цепочке между земным и небесным, он перестает воплощать в себе, делать видимым невидимого Бога, он "символизирует его отсутствие":

"Эта власть разрушает способность иерархии переносить конституирующую внешнюю силу на отношения между высшим и низшим. В этих условиях, чем более суверен усиливает свой контроль над обществом и свою ответственность за общественную жизнь, тем больше он разрушает образ высшей инстанции, организующей социальный порядок. В результате социальный порядок начинает выглядеть производным от воли индивидов, которые *de jure* стоят над ним, и которые в следствие этого должны абстрактно пониматься как равные"¹³⁷.

С точки зрения принятой им политико-теологической перспективы, Гоше делает принципиальный вывод: "Символическая структура демократической власти оформляется в зеркале монархической власти"¹³⁸.

Процесс дистанцирования играет здесь фундаментальную роль. Символическое, как я уже говорил, постепенно уступает место иному более рациональному типу аналогий,

¹³⁶Marcel Gauchet. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. Princeton, Princeton University Press 1997, p. 51.

¹³⁷Marcel Gauchet. *Op. Cit.*, p. 58.

¹³⁸*Ibid.*, p. 58.

соответствующих нарастающей дистанцированности и недостижимости Бога. В более архаическом религиозном сознании, основанном на имманентности, все в равной степени зависит от мифологического истока, все компоненты космоса объединены общей судьбой, общим законом в некое целое, позволяющее реализоваться символическим связям. Символическое, которое раньше было главным указателем на момент основания, на мифологический исток, теперь частично вытесняется из высшей сферы репрезентации власти в область низовую. Символическая маркировка теперь в закрепляется, например, за телами преступников.

На теле преступника вплоть до XVIII века отпечатывается то, что Мишель Фуко называет “истиной преступления” (*la vérité du crime*). Осужденный демонстрирует своим истерзанным телом “истину наказания, в которой непосредственно отражается истина преступления”. При этом тяжесть преступления демонстрировалась через тяжесть наказания¹³⁹. Символическая маркировка тела обязательно предполагает сходство, миметические отношения. Именно поэтому наказание, могло само быть указанием на преступление. Одного преступления как бы недостаточно для символической маркировки тела, оно должно миметически дублироваться наказанием: “степень достигнутая в демонстрации уже формировала степень виновности и соответственно предполагала степень наказания”¹⁴⁰. Фуко пишет о том, что обвиняемый становится

“... героем собственного осуждения. Ему в каком-то смысле поручается заявить о нем и таким образом засвидетельствовать истину того, в чем его обвиняют”¹⁴¹.

Отсюда по видимости театральное воспроизведение преступлений в казнях. “Правосудие повторяет преступление в пытках, обнаруживая его в его истинности и одновременно отменяя его в смерти виновного”¹⁴². Наказание имеет в основном миметический характер и поэтому разыгрывается в рамках тела наказуемого. Наказание, конечно, немислимо без зрителей, так как является актом “опубликования” факта преступления и истинности наказания. Но при этом общество здесь – лишь совокупность внешних свидетелей, наказание же, по существу разворачивается в теле осужденного, на поверхности которого преступление пассивно мимируется наказанием, оставляющим на теле наказуемого знаки истины. Машина казни в “Исправительной колонии” Кафки – прекрасная модель такого рода миметизма.

¹³⁹ Поль Рикер называет идею эквивалентности наказания преступлению “мифом наказания”. Очевидно, что совершенное зло не может быть исправлено эквивалентным злом. Но сама идея эквивалентности придает “мифу наказания” рациональный оттенок: “То, что наиболее рационально в наказании, а именно, что оно соответствует преступлению, в то же время и наиболее иррационально, а именно, что оно его искупает”. - **Paul Ricoeur. The Conflict of Interpretations. Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 358.** Рикер показывает, что христианская доктрина целиком основывается на “мифе наказания”, так как самопожертвование Христа имеет смысл только в перспективе искупления первородного греха, как преступления. Христос стирает преступление, приняв на себя наказание. По мнению Рикера, современный человек уже не понимает, какими образом первородный грех может быть юридически наказуемым преступлением, за которое человечество несет коллективную ответственность. Это означает, что разрушение “мифа наказания”, и, соответственно, представлений об эквивалентности преступления наказанию, подрывает саму основу христианства. Характерно, что Вольтер одновременно атакует христианство и “миф наказания”.

¹⁴⁰ Michel Foucault. *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris, Gallimard, 1975, p. 46.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴² *Ibid.*, p. 49.

Преступник – самодостаточный театр преступления и наказания, который в конце концов, как и у Кафки, не нуждается в зрителе. Этот театр не столько призван воспитывать общество, сколько выяснять истину в рамках тела преступника. Поэтому зритель наказания - не столько воспитуемый, сколько свидетель истинности¹⁴³.

Но даже в преступном теле символизм в чистом виде задерживается ненадолго. Кризис традиционной пенитенциарной системы отчетливо виден в атаках Вольтера на юридическую институцию. В комментарии к книге Чезаре Беккариа “О преступлениях и наказаниях” Вольтер вводит главу “Об осквернении”, где обсуждает установление Людовика IX, требовавшее для богохульников жестокой казни: “...им прокалывали язык раскалённым железом. Это был род тальона: член, который согрешил, нес за это наказание”¹⁴⁴. Людовик применял это наказание к любому богохульнику, покауда его не остановил папа Иннокентий IV. Во времена Людовика XIV система тальона, хотя и сохранялась, была сильно смягчена:

“Ордонанс Людовика XIV 1666 г. постановляет: «Пусть те, которые будут изобличены в божбе и поношении святого имени бога, его пресвятой матери или его святых, будут осуждены в первый раз - к штрафу, во второй, третий и четвертый раз - к двойному, тройному и четверному штрафу; в пятый раз - к железному ошейнику; в шестой раз - к позорному столбу и отрезанию верхней губы; в седьмой раз - к отрезанию, в меру, языка”¹⁴⁵.

Ордонанс Людовика XIV оценивается Вольтером как гуманный и справедливый. Очевидно, что в нем в значительной мере утрачивается миметический момент, составлявший существо наказания в XIII веке, когда он был введен в обиход. Аргумент Вольтера заключается не только в том, что прокалывание языка раскаленным железом излишне жестоко; философ утверждает, что система наказания, основанная на аналогии невозможна потому, что мы не знаем, чем является богохульство. Он пишет:

“Но что такое богохульство - было очень трудно решить. В гневе, или в радости, или в простой беседе нечаянно вырываются выражения, которые собственно говоря, являются лишь вставными словами, как еврейское *sela* и *vah*, латинское *pol* и *oedepol* и как *per deos immortales*, которые употреблялись по всякому поводу, на самом деле не составляя клятвы бессмертным богам”¹⁴⁶.

Показательно, что Вольтер обсуждает именно ситуацию клятвы, которая, как уже указывалось, лежит в основе всей классической логики ордалий. Если божба не является обращением к богу, но лишь набором бессмысленных звуков, напоминающих междометие, то и наказание за такую божбу перестает быть основанным на аналогии, и в принципе соотносимым с волей Бога.

Вместо наказания оно становится преступлением. Разрушение миметической связи, лежащей в основе наказания, делает наказание символически бессмысленным.

¹⁴³Фуко говорит о “великолепном любопытстве” (*formidable curiosité*) зрителей казни, которое он объясняет стремлением прочесть в страдании знак истинности преступления или заблуждения судей. - *Ibid.*, p. 50. Хотя, конечно, роль этих свидетелей истины весьма ограниченная, поскольку, как замечает Фуко само наказание вписывает в тело истинность преступления. К тому же, по его мнению, зрелище казни не предполагает дуальной системы: истинное/ложное. - *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁴Вольтер. Из сочинения “Комментарий к книге о преступлениях и наказаниях”. - В кн.: Французские просветители XVIII в. о религии. М., Политиздат, 1960, с. 169.

¹⁴⁵Там же, с. 170-171.

¹⁴⁶Там же, с. 169.

Эту же логику применяет Вольтер и для посмертной защиты молодого дворянина де ла Барра, который был казнен в 1766 году за богохульство (в том числе, пение кощунственных песенок), и его друга д'Эталонда, избежавшего казни благодаря побегу. Приговор был действительно беспрецедентно жестоким:

“...аббевильские судьи по невежеству и непостижимой жестокости приговорили молодого восемнадцатилетнего д'Эталонда: 1) к отнятию языка под самый его корень, которое исполняется таким образом, что если осужденный не высунет языка сам, то его вытаскивают у него железными щипцами и вырывают, 2) к отсечению правой руки у входа в церковь, 3) к препровождению затем в позорной колеснице на торговую площадь, к прикреплению железной цепью к виселице и сожжению на медленном огне”¹⁴⁷.

Побег д'Эталонда избавил его от казни, а казнь де ла Барра была несколько смягчена, хотя и включала в себя чудовищные пытки вроде раздробления костей ног. Поскольку миметические аналогии уже не мотивируют характера наказания, то наказание становится бессмысленно жестоким. К этому добавляется и впервые обнаруживающаяся невозможность установить прямую миметическую аналогию между словесным по своему характеру преступлением и телесностью наказания ¹⁴⁸.

В такой ситуации утраты смысла зрелище казни все более и более становится объектом чистого любопытства. Физиология телесного кошмара отныне безраздельно господствует в зрелище казни, утратившей символическое измерение. Знаки на изувеченном теле де ла Барра уже не предполагается читать как знаки преступления или знаки восстановленной справедливости. Зрителю теперь предъявляется лишенная семантики телесность, превращающаяся в своего рода аттракцион, существующий вне категории истинности.

Телесность эта становится специальным объектом любопытства. Показательно, что в XVIII веке казни превращаются в объект многочисленных научных исследований и даже “экспериментов”¹⁴⁹. Характерен в этом смысле Шарль Мари де Ла Кондамин (1701-1774), академик, известный географ и математик, первым, осуществивший научное исследование Амазонки, ставший героем зловещего анекдота, рассказанного Вольтером в “Философском словаре”:

“...когда один из парижских академиков хотел пройти за ограду и рассмотреть происходящее вблизи, и когда лучники оттолкнули его, - он [палач] сказал: «Пустите этого господина, он любитель». Иными словами, он любопытный, он пришел сюда не по злобе, не из-за желания вновь ощутить себя живым и испытать удовольствие от того, что колесовали не его: но исключительно из любопытства, как ходят посмотреть на физические опыты”¹⁵⁰.

¹⁴⁷Там же, с. 199-200.

¹⁴⁸Монтескье исключает из наказания за святотатство любую форму телесной кары, как не адекватной преступлению: “Чтобы наказание за святотатство проистекало из природы преступления, оно должно заключаться в лишении всех доставляемых религией преимуществ: в изгнании из храмов, в отлучении от общества верных на время или навсегда, в том, чтобы избегать присутствия преступника, выражать по отношению к нему чувства омерзения, отчуждения”. - Шарль Луи Монтескье. О Духе законов. М., Мысль, 1999, с. 166.

¹⁴⁹ По мнению, аббата Галиани, например, наука целиком относится к области любопытства. - Hans Blumenberg. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1985., p. 407.

¹⁵⁰*Oeuvres complètes de Voltaire, t. 13. Paris, Hachette, 1860, p. 63.*

Любопытство – новое состояние сознания, отражающее, с одной стороны, нарастающую дистанцированность зрителя от зрелища, с другой стороны, чувство защищенности, которое возникает вместе с распространением гражданских свобод. Монтескье так определял свободу: “Свобода политическая заключается в нашей безопасности или по крайней мере в нашей уверенности, что мы в безопасности”¹⁵¹. Защищенность и дистанцированность здесь, впрочем, – явления одного порядка. Они обретают все свое значение перед лицом катастрофы, которая неотвратно проникает в мир, отделенный от трансцендентности. Эта катастрофа, в отличие от тех, с которыми сталкивалось сознание минувших эпох, не является эсхатологическим событием. Она скорее относится к разряду исторических событий в мире, открывающим для себя современное понимание истории.

Созерцание дистанцированного божества сопровождается атараксией, угасанием чувств и подчинением зрелища мира принципу упорядоченности и гармонии. Герострат в одном из “Разговоров мертвых” Фонтенеля утверждает, что если бы разум царил на земле, на ней бы вообще ничего не происходило. Именно поэтому, по мнению Ганса Блуменберга, эпоха Просвещения выдвинула идею необходимости кораблекрушения, как цены, которую приходится платить за то, чтобы мир не стал бездвижным камнем, или, иными словами, за вознесение абсолютного суверена над миром земных страстей. Катастрофа, кораблекрушение меняют, как считает Блуменберг, положения зрителя:

“...зритель тоже больше не являет собой мудреца, находящегося на грани реальности; он сам стал подвержен одной из тех страстей, которая движет жизнью и подвергает ее риску. Верно, что лично он не вовлечен в приключения, но он безусловно подвержен притягательности катастроф и сенсаций. Его невовлеченность выражается не просто в глядении, но в глущем любопытстве”¹⁵².

Катастрофа нарушает неподвижность циклического времени и гармонического космоса. Но при этом сама она становится объектом такого рода созерцания, которое как бы обездвигивает ее самое. Характерно, что взгляду любопытного обычно приписывается парализующая неотрывность.

Дэвид Юм указывал на то, что любопытство сопровождает любовь к знаниям, но природа его несколько отлична, она связана с удовольствием, которое доставляется живым образом воображения, которое не допускает смены объектов и идей: “В то время, как живость идеи доставляет удовольствие, она безусловно избавляет от неудовольствия (uneasiness), закрепляя одну определенную идею в сознании, и не допуская его колебания в выборе объектов”¹⁵³. По существу любопытство уходит от поиска истины, превращаясь в чистое удовольствие от созерцания будоражащего воображение образа, который не включен ни в какую аналогическую, символическую связь, связь, которая была бы способна отвлечь сознание от нацеленного созерцания. Понятое так любопытство находится в явном противоречии со знанием, возникающим из символически маркированного тела. Ведь чтение символа всегда предполагает движение внутри символического миметизма, следование за “изгибами” сходства, опыт соучастия.

Любопытство всегда связано с познанием, но отношение это отличается от философского созерцания или эпистемологической пытливости. Объект любопытства часто маргинален,

¹⁵¹ Шарль Луи Монтескье. Цит. Соч., с. 165.

¹⁵² Hans Blumenberg. *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1997, p. 35.

¹⁵³ David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 499.

экзотичен, сенсационен. Истинным продуктом любопытства является кунсткамера или собрание “редкостей”. Любопытство возникает на спаде символического, которое предполагает гораздо более полное и серьезное соучастие в видимом. Речь идет о познании, не основанном на поиске истинности или сущности.

В середине XVIII века Мопертюи, увлеченно разрабатывавший “теорию любопытства”, предлагал, например, использовать приговоренных преступников для экспериментов на живых людях, призванных удовлетворить один из аспектов медицинско-философского любопытства, в частности, прояснить вопрос о связях между душой и телом. Внешне интерес Мопертюи направлен на решение, казалось бы, фундаментальной философской задачи. Но сам способ ее решения говорит о глубоком равнодушии исследователя к человеку, к его душе и тем более к телу. Возражающие против такого рода экспериментов, по мнению Мопертюи, боятся “видимости жестокости”, в то время, как “человек – ничто по сравнению с человеческим родом; а преступник и того меньше”¹⁵⁴. То, что жестокость представляется Мопертюи лишь “видимостью”, многое говорит о сущности любопытства, неспособного перешагнуть границу “видимости”.

В позиции Мопертюи хорошо выражена странная смесь вовлеченности, живейшего интереса с полнейшей дистанцированностью стороннего наблюдателя. Эта позиция получит наиболее полное выражение в медицине. Blumenberg описал ситуацию, в которой реализуется *curiositas*, как “кораблекрушение со зрителем”. Montesquieu писал в “Персидских письмах” (1721) о том, что “жители Парижа обладают любопытством, доходящим до экстравагантности”¹⁵⁵. Узбек, сообщая об этом в своем письме, рассказывает о том, как один его вид собирал толпы зевак на улицах Парижа, зевак, которые утрачивали всякий интерес к нему и проявляли полнейшее равнодушие, стоило ему поменять восточную одежду на европейскую. Любопытство парижан оказывается невероятно поверхностным, направленным исключительно на внешнее, на “видимость”. При этом внешнее должно иметь сенсационный характер.

Еще La Bruyère в “Характерах” описал “мирных людей”, которые жить не могут без вида огня и крови:

“Он даже часто забывает о своих жизненных интересах, отдыхе и безопасности из-за любви к переменам, и вкуса к новинкам и необычным вещам. Кое-кто согласился бы увидеть врагов у ворот Дижона или Корби, увидеть, как натягивают цепи и строят баррикады, из единственного удовольствия рассказать об этом и узнать новость об этом”¹⁵⁶.

То, что в XVII веке было еще в новинку, в XVIII превращается в расхожий тип поведения. В “Жак-Фаталисте” Дидро пишет:

“Какая причина, по-вашему, привлекает чернь на публичные казни? Безжалостность? Заблуждаетесь: народ вовсе не бесчеловечен; будь у него возможность, он вырвал бы из рук правосудия несчастного, вокруг эшафота которого толпятся люди. Он отправляется на Гревскую площадь смотреть зрелище, о котором сможет по возвращении рассказать в своем предместье; каково зрелище, ему безразлично, лишь бы он играл роль, лишь бы он мог собрать соседей и его бы слушали”¹⁵⁷.

¹⁵⁴Hans Blumenberg. *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 413.

¹⁵⁵Montesquieu. *Lettres persanes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 65.

¹⁵⁶La Bruyère. *Les Caractères précédés des Caractères de Théophraste*. Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 244.

¹⁵⁷Дени Дидро. Жак-фаталист и его Хозяин. - В кн.: Сочинения в 2 томах, т. 2. М., Мысль, 1991, с. 258-259. Мари-Элен Юэ считает это высказывание Дидро едва ли не ключом к формам революционных

Вольтер в “Философском словаре” приводит рассказы о детях и женщинах, наблюдающих за побоищами, о толпах дам, арендующих окна домов, чтобы лучше рассмотреть чудовищные пытки, которым подвергался неудачный цареубийца Дамьен... Анекдот Вольтера о Ла Кондамине относится к тому же порядку явлений.

Нет сомнения в том, что любопытство все же участвует в выработке нового типа научного знания, не предполагающего вовлеченности исследователя в объект, но как бы возникающего на пересечении дистанцированности и участия. Чтобы лучше понять смысл любопытства, как некоего нового по своему типу отношения к миру, и его отношение к науке Нового времени, следует сделать несколько уточнений по поводу этой новой науки.

Одной из существенных черт новой науки следует признать отказ от телеологического сознания и его замещение идеей репрезентации. Космос перестает пониматься как воплощение идей, новая наука отказывается от теории “онтического” логоса. Мир идей перестает пониматься как объективно существующий. Начиная с Галилея становится все более очевидным, что идеи или формы не имеют объективного существования, но являются способом нашего постижения внешнего мира. Они относятся к области репрезентации.

Одним из важным следствием отказа от теории “объективного логоса”, в частности для новой науки об организме, было выявление локализованности функций. Если раньше некое свойство было присуще всему объекту, как некая форма, идея, то теперь это свойство начинает приписываться некоему локализуемому органу. Чарльз Тейлор иллюстрирует этот эпистемологический сдвиг на примере изменения понимания гуморальной этиологии болезней:

“С точки зрения прошлого, черная желчь не просто вызывает меланхолию, меланхолия как бы находится в ней. Эта субстанция воплощает данное значение. Именно таким образом она связывается с Сатурном, который также воплощает этот смысл.

Черная желчь производит меланхолические чувства, поскольку последние выражают то, чем она является, ее онтико-логический статус”¹⁵⁸.

Теория локализации функции переносит меланхолию в некий орган, в частности, в мозг. Она перестает быть разлита в теле вместе с ее субстанцией черной желчью. Физический символизм тела прошлого был в значительной степени основан на теории “объективного логоса”, то есть на придании неким представлениям статуса бытия. Такой “объективный логос”, или если использовать выражение Чарльза Тейлора, которое при всей его странности удобно, “онтико-логос” видел смысл непосредственно в объективных формах.

Теория локализации кончает с медицинской магией и по своему воплощает идею дистанцирования на уровне организма. Первоначально переинтерпретации подвергается идея формы, которая начинает все более отчетливо восприниматься в виде “непрямых аналогий”, как например в физиологиях XVII века, когда тело в основном понималось как машина. Этот механический взгляд на тело стимулировал интерес к анатомии. Жорж Кангилем замечает: “Во многих случаях народ чувствовал, что лучший способ понимать функции органов - это исследовать их форму и структуру. Структуры были макроскопическими, а функции, как бы сложен не был, лежащий за ними процесс, могли быть поняты с помощью аналогий с рукотворными инструментами, подсказанными поверхностным структурным сходством. Исходя из структуры глаза, можно было вывести несколько грубых представлений о физиологии

зрелищ. Marie-Hélène Huet. *Rehearsing the Revolution*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, pp.32-33.

¹⁵⁸ Charles Taylor. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 189.

зрения, основанных на знании конструкции и использования оптических приборов. Но структура мозга, обнаруженная вскрытием, не вела ни к каким знаниям о его функции, потому что не существовало никакого рукотворного инструмента, с которым он мог бы быть сопоставлен”¹⁵⁹.

Кризис метода непрямой аналогии открывает дорогу открытию функции, то есть связи и структуры совершенно иного порядка, нежели анатомическая структура. Фуко замечает, что постепенно анатомическая пространственная модель, основанная на идее объема и соседства органов перестает играть доминирующую роль и уступает место модели “тканей”. Новое пространство теперь определяется тонкими тканевыми мембранами: клеточной, нервной, артериальной, костной, мускульной, эпидермической, железистой и т.д. Функции и, соответственно, болезни “разыгрываются” теперь не между соседними органами внутри пространства тела, но на поверхностях специфических тканей. Взгляд клинициста, как указывает Фуко, теперь привилегирует поверхности, он становится поверхностным взглядом¹⁶⁰, а не взглядом пронизывающим, как скальпель телесный объем.

Смысл теперь не разлит в формах тела, но как бы удален от форм и помещен в органы и ткани, которые связываются с организмом с помощью жидкостей - крови, флегмы или нервов. Отсюда невероятный интерес к кровообращению и нервной системе в медицине XVII-XVIII веков. Отсюда же и открытие понятия чувствительность, становящегося краеугольным камнем морали и философии XVIII столетия. Чувствительность – это выражение дистанцированности мозга от органов, с которыми он связан с помощью нервов.

Дистанцирование, проникающее внутрь организма, ставит на повестку дня не просто анатомические исследования, ставшие популярными еще во времена Ренессанса, но вивисекцию, которая только и позволяет изучать разные формы связей между органами, будь то в формах кровообращения или раздражимости нервов. Галлер создал теорию нервной возбудимости в лаборатории, оборудованной самими изошренными аппаратами пыток для экспериментальных животных.

Гарвей, открывший механизмы кровообращения и оплодотворения, подверг вивисекции бесчисленное множество животных. Только в 1628 году с 1 сентября по 20 ноября он подверг вивисекции сотни оленей, чтобы проследить развитие плода после оплодотворения. Опыты типа гарвеевских несомненно подготавливают формы чувствительности (а вернее бесчувственности) знакомые нам по писаниям маркиза де Сада. Чувствительность полностью удаляется из мира лаборатории, работающей над чувствительностью и тайнами сердца. Приведу характерный фрагмент из Гарвея:

“Прежде всего, когда грудь живого животного вскрыта, и грудная сумка, непосредственно окружающая сердце разрезана или удалена, становится видно, как орган то движется, то покоится; бывают моменты, когда он движется, и моменты, когда он неподвижен.

Вещи эти более очевидны в холодных животных, таких как жабы, лягушки, змеи, небольшие рыбы, крабы, креветки, улитки и ракушки. Они становятся особенно отчетливыми в теплокровных животных, таких как собака и свинья, если за ними внимательно наблюдать, когда сердце их начинает слабеть, двигаться медленнее, и затем умирать: движения в таком случае становятся медленнее и реже, паузы длиннее, и таким образом становится легче увидеть

¹⁵⁹ Georges Canguilhem. *A Vital Rationalist*. New York, Zone Books, 1994, p. 92.

¹⁶⁰ Michel Foucault. *Naissance de la clinique*, pp. 128-130.

и понять каковы эти движения в действительности и как они происходят. В момент паузы, как и в момент смерти, сердце – мягко, дрябло, измучено, оно лежит, как если бы отдыхало”¹⁶¹. Не только орган, в котором локализована функция, дистанцирован от периферии тела, но и наблюдатель, внимательно его изучающий, дистанцирован от чудовищного зрелища. Он относится к нему именно как любопытный. Все происходит так, как если бы человек странным образом дистанцировался от собственного опыта. Но именно это и происходит в XVII-XVIII веках.

Монтень писал об опыте:

“Не существует более естественного желания, чем желание знания. Мы испытываем все дороги, которые ведут нас к нем. Там где разума не хватает, мы используем опыт,

Per varios usus artem experientia fecit,

Exemplo monstrante viam,

который является более слабым и дешевым средством; но величие правды таково, что мы не должны пренебрегать никаким средством, которое может направить нас к ней”¹⁶².

“Опыты” Монтеня - это как раз результат такого индивидуального опыта, это описание того, что не лежит в области универсальных закономерностей, постигаемых разумом.

Современная наука радикально меняет наше представление об опыте. Опыт становится привилегированным средством достижения истины, но при этом он парадоксально отделяется от носителя опыта. У Гоббса, например, опыт еще целиком лежит в области субъективного, он – память об ощущениях: “Богатая память (*much memory*), или память о многих вещах, называется опытом”¹⁶³, - пишет он.

Такой род памяти дискредитируется новой наукой, как фундаментально ненадежный.

Джорджо Агамбен так суммирует суть происходящего с опытом в Европейской культуре Нового времени:

“Научное гарантирование опыта, эксперимента - позволяющее осуществить логический переход от чувственных впечатлений к точным количественным детерминациям, а следовательно и к предвидению будущих впечатлений - отвечает этой утрате уверенности, насколько возможно вынося опыт вне человека: в инструментарий и цифры. Тем самым традиционный опыт утрачивает всякое реальное значение”¹⁶⁴.

Эта ситуация как раз и создает парадоксальное положение при котором крайняя степень вовлеченности у любопытного сопровождается такой же крайней степенью дистанцированности, отчужденности.

Ганс Ульрих Гумбрехт показал, что новое понимание “философии” и “философа”, возникающее в XVIII веке во многом связано с переоценкой позиции мыслителя и ученого. Гумбрехт пишет, что вплоть до конца первой трети XVIII столетия философ понимается, как стоический и незаинтересованный наблюдатель, стоящий над миром и оценивающий его с высоты своей

¹⁶¹**William Harvey. An Anatomical Disquisition on the Motion of the Heart and Blood in Animals. - In: William Gilbert, Galileo Galilee, William Harvey. Works. Chicago-London, Encyclopaedia Britannica, 1952, p.274.**

¹⁶²**Michel de Montaigne. Les Essais, t. 3. Paris, Gallimard-Librairie Générale Française, 1965, p.308.**

¹⁶³Томас Гоббс. Левиафан, или материя форма и власть государства церковного и гражданского. - В кн.: Сочинения в двух томах, т. 2. М., Мысль, 1991, с. 12.

¹⁶⁴**Giorgio Agamben. Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire. Paris, Payot, 1989, p. 25.**

невовлеченности. В этом проявляется влияние средневековых представлений о философе, как о человеке, занимающемся вневещественными, трансцендентальными сферами, а потому отказывающемся от участия в чувственном мире и не нуждающемся в опыте. Отсюда, например, типичное для Средних веков требование celibата по отношению к философу, который ради “брака” с высшей мудростью - Софией, должен отказаться от всякого контакта с земными женщинами¹⁶⁵.

Радикальная переоценка позиции философа возникает, по мнению Гумбрехта, после публикации Дидро в 1743 году эссе “Философ”. Дидро утверждал, что философ не должен избегать этого мира и, будучи свободным в своем созерцании мира, он может быть активным его участником¹⁶⁶. Иными словами, он может быть дистанцирован по отношению к собственному опыту, который как бы отделяется от него. Именно такая отделенность от самого себя станет основой предложенной Дидро теории театра, о которой мне предстоит подробно говорить во второй части этой книги. Здесь же лишь подчеркну, что ситуация любопытного, этого вовлеченного и дистанцированного одновременно наблюдателя, действительно в самой большой степени является ситуацией зрелища, театра. Не случайно, конечно, театр во всех его видах станет в XVIII веке метамоделью общества, и в том числе, как это ни парадоксально – науки.

Майкл Фрид заметил нечто сходное и в живописи XVIII века. Он обратил внимание, что персонажи многих картин Шардена, Греза и других французских художников изображают персонажей до такой степени поглощенных своим занятием, что они перестают обращать внимание на происходящее вокруг. Фрид пришел к выводу, что “поглощенность” персонажей французской живописи XVIII века была нужна для того, чтобы им “не замечать” присутствие зрителя перед картиной и тем самым усиливать эффект реальности. Фрид отмечает, что одна из задач “поглощенности” –

“изолировать зрителей, отрицать их существование, или во всяком случае не допускать того, чтобы факт их существования посягал на существование его [Грёза] персонажей, поглощенных [созерцанием]”¹⁶⁷.

Иными словами, “поглощенность” персонажей полотен есть только способ дистанцирования зрителя, его “отделения” от зрелища. Норберт Элиас утверждал, что процесс дистанцирования является общим свойством эволюции цивилизаций от племенного и магического сознания к современности. Он пишет, в частности, о том, что на ранних стадиях общество и природа включаются в образ “мы” и исключаются из него на более поздних стадиях социального развития, как он пишет “деперсонализируются”¹⁶⁸.

Я столь подробно остановился на ситуации дистанцирования, потому что она в наивысшей степени отражается на формах политической репрезентации, и, соответственно, организации власти.

¹⁶⁵О концепции философа-монаха см. **M.-M. Davy. Initiation Médiévale. La philosophie au douzième siècle. Paris, Albin Michel, 1980, pp. 201-248.**

¹⁶⁶**Hans Ulrich Gumbrecht. Making Sense in Life and Literature. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1992, pp. 139-140.**

¹⁶⁷**Michael Fried. Absorption and Theatricality. Oainting and Beholder in the Age of Diderot. Berkeley, University of California Press, 1980, p. 68.**

¹⁶⁸**Norbert Elias. Involvement and Detachment. Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 103.**

Политическая теология зрелого средневековья исходила из наличия двух тел короля, одного – нетленного и выражающего бессмертие королевского достоинства (*dignitas*), и второго – смертного. Нетленное тело суверена выражает связь государя с вечным и непреходящим Правосудием через свой “онтико-логический” статус. Оно и есть нетленность и вечность. В соответствии с этой догмой в похоронах монарха участвовали два тела - собственно труп короля и его бессмертная и нетленная копия - обыкновенно выполненная из дерева и воска.¹⁶⁹ Оба тела должны были читаться на фоне друг друга¹⁷⁰ как парный символ. Нетленность копии была божественным знаком отпечатанным в теле *dignitas*, тленность трупа выражалась в нарастании очевидных признаков разложения – трупных пятен, распаде плоти и т.д. Труп “живет” здесь некой интенсивной семиотической “жизнью”¹⁷¹.

Показательно при этом, что нетленное тело маркировано не символической метой, но именно отсутствием мет. В то время как меты в виде трупных пятен и признаков тления относятся теперь к телу, которое хотя семиотически чрезвычайно значимо, по-своему выражает распад символического. Оно в конце концов значит лишь то, что символическое значение ему не присуще, что это значение передано нетленному манекену, и что значение это не может уйти из жизни вместе с исчезающей плотью. Значение это “онтико-логически” включено в форму, которая не знает тления. Знак на теле становится не знаком избранности, особенности, но признаком смертности, болезни, умирания. По существу из области политической теологии телесные знаки перемещаются в область медицинского знания, из области объективного логоса они переносятся в сферу причинно-следственных связей и медицинской семиотики, то есть, из области сакрального в сферу “любопытства”. Возникновение практики вскрытия трупов в эпоху Ренессанса отмечает эту семиотическую трансформацию. Мертвое тело можно вскрывать потому, что оно более незначимо. Оно отмечено знаками утраты значения. В анатомических театрах Ренессанса и Нового времени любопытство получает свое классическое выражение. Как заметил Мишель Фуко, “труп становится самым ясным моментом в фигурах истинности. Знание идет туда, где образовывались черви”¹⁷².

Идея сходства, смежности и прямой символической аналогии, теперь окончательно уступает место функциональной структурности, идеально выражаемой на бумаге в виде геометрических схем или диаграмм, воспроизводящих модель связей. Политическое тело удивительным образом трансформируется вместе с представлениями о биологическом теле. Нетленное тело короля, символизирующее его *dignitas*, отделяется от области физического символизма и становится носителем репрезентации. Именно в нем осуществляется переход от символического к репрезентативному.

¹⁶⁹Классический анализ “двутелости” короля см. в: **Ernst Kantorowicz. The King's Two Bodies, pp. 383-450; Ralph E. Gisey. The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France. Genève, Droz, 1960.**

¹⁷⁰“Двутелость по-своему воспроизводила “двуприродность” Христа, в теле которого материальное встречается с трансцендентным, по словам Тертулиана, “здесь – рожденного, там – Нерожденного, здесь – телесного, там – Духовного, здесь – слабого, там – Пресильного, здесь – умирающего, там – Живущего”. - Квинт Септимий Флорент Тертулиан. О плоти Христа. - Избранные сочинения. М., Прогресс, 1994, с. 166.

¹⁷¹О представлениях о чувствительности трупа после смерти, о том, что он сохраняет в себе *vis vegetans* или *vestigium vitae* см. **Philippe Ariès. The Hour of our Death. New York-Oxford, Oxford University Press, 1981 pp.353-360.**

¹⁷²**Michel Foucault. Naissance de la clinique. Paris, P.U.F., 1963, p. 126.**

Карло Гинзбург убедительно связал становление репрезентации с возникающей в XII веке оппозицией евхаристии и реликвий. Реликвии – это непосредственные останки тела Христа, евхаристия – таинства преобразования вина и хлеба в тело Христа. В первом случае связь с Христом – это связь части с целым, во втором – любые признаки физического сходства, миметизма перестают играть какую-либо роль. Между хлебом, вином и Христом нет никакой миметической связи. Как сообщает Гинзбург, впервые оппозиция между евхаристией и реликвиями была осмыслена в трактате Гиберы де Ножана в 1125 году. В 1215 году был провозглашен догмат преображения. И хотя нетленный манекен, изображавший королевское достоинство, претендовал на портретное сходство с покойным монархом, мимесис играет в нем уже совершенно подчиненную роль. Гинзбург пишет:

“Именно реальное, конкретное, телесное присутствие Христа в таинстве евхаристии позволило выкристаллизироваться между концом XIII и началом XIV столетий этому необыкновенному объекту <...>, этому конкретному символу абстракции Государства, манекену короля, который назывался репрезентацией”¹⁷³.

Изменение характера королевского тела, привело к постепенному изменению положения монарха в социальном пространстве, в которое он начинает вписываться как функция в репрезентативную форму. Эти изменения хорошо видны на примере войн. Битва, как указывалось, – центральное событие в производстве избранности монарха в Средневековье. Статус войны для суверена медленно меняется, покуда в XVII веке изменения не кодифицируются.

Жорж Дюби показал, что монаршая власть первоначально опирается на военную функцию короля, так как до определенного времени главным источником благополучия европейских сообществ были военные походы и грабежи соседей. Именно поэтому первоначально социальная стратификация основана на структуре армии и включает пять классов – короля, его непосредственных представителей, собирающих под его знамена войско (*primogres*), кавалерию, воинов (*milites*), имеющих эмблему и меч и простых пехотинцев (*populus*), вооруженных “менее благородным” оружием¹⁷⁴.

Постепенно, однако, положение меняется. Военные экспедиции перестают быть основным способом добывания благ (определенную роль тут, по мнению Дюби, сыграло возникновение более или менее обширных империй, сделавших границы трудно доступными), и армия меняет свою функцию. Ее основной задачей становится поддержание порядка и защита территории. При этом алчность господ в какой-то момент обращается извне вовнутрь, на крестьян и ремесленников, населяющих домен. Власть соответственно переходит от короля-воителя к феодалам, владельцам замков. Последние, по мнению Дюби, присвоили себе божественную власть - *potestas* - ранее принадлежавшую монархам и епископам¹⁷⁵. Соответственно меняется и структура общества, которая перестает имитировать структуру армии и приобретает хорошо знакомую нам троичность - а именно, разделение на три сословия. Этот перенос функций власти извне вовнутрь радикально меняет ее существо уже начиная с XI-XII веков, то есть со времени складывания феодализма. Отныне король выступает уже в первую очередь не как воитель, но как защитник от феодалов, как единственный, по существу, гарант мира. К XVI-

¹⁷³ Carlo Ginzburg. *Représentation: le mot, l'idée, la chose*. - *Annales*, v. 46, n 6, Nov.-Déc. 1991, p. 1230.

¹⁷⁴ Georges Duby. *The Three Orders. Feudal Society Imagines*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980, p. 150.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 152.

XVII столетиям эта трансформация в основном завершается. При этом глубина этих изменений становится заметной буквально в течение одного царствования.

Людовик XIII особенно в молодые годы регулярно участвует в битвах, с риском для жизни находясь в самом центре событий. Однако, ситуация начинает меняться. Ришелье 5 июня 1635 года передает королю “мемуар”, в котором пытается обосновать необходимость для монарха избегать личного участия в военных действиях:

“Поскольку Ваше Величество, будучи от природы утонченным, с хрупким сложением и беспокойным характером, находясь с армией, постоянно настаивает на том, чтобы возглавить ее, то будет преступлением, если я не умолю вас в будущем избегать войн, насколько это возможно”¹⁷⁶.

За “мемуаром” Ришелье, конечно, стоят самые элементарные практические соображения, например, страх, что в случае гибели бездетного монарха, трон перейдет Гастону Орлеанскому, или, что во время отсутствия суверена может укрепиться партия королевы-матери. Но все же этот документ важнее, чем любые сиюминутные соображения, с ним связанные. Он отражает постепенное изменение статуса власти, дистанцирование королевского тела от конкретного политического контекста.

Процесс этот завершается во времена Людовика XIV. Людовик, как и его предшественник, уделял большое внимание военной стороне своего царствования. Франсуа Блюш, например, свидетельствует, что в 1672 году Людовик провел с армией 97 дней, в 1673 - 66 дней, в 1674 - 69, в 1675 - 72, в 1676 - 84, в 1677 - 93, в 1678 - 60/177. Однако летом 1693 года происходит неожиданное событие. После нескольких недель военной компании во Фландрии, король вдруг принимает решение покинуть армию и вернуться в Версаль. Решение это, как свидетельствует Сен-Симон, производит невероятное впечатление на современников, которые не могут постигнуть, как может вестись война без монаршего присутствия. Сен-Симон сообщает, что при оглашении королевского решения, “удивление маршала Люксембурга не имело равных”. Он уговаривал короля остаться с армией.

“Но решение было принято. Люксембург в отчаянии от того, что столь славная и легкая кампания ускользает из рук, встал перед королем на колени, но ничего не смог добиться”¹⁷⁸. Впечатление от решения распространилось далеко за пределы двора. Сен-Симон пишет: “Впечатление от этого отъезда было невероятным не только на солдат, но и на простонародье. Генералы не могли успокоиться, офицеры обсуждали его вслух, позволяя себе вольность, от которой не могли удержаться. Враги не могли и не хотели скрыть своего удивления и радости. То, что доносилось из вражеского стана, было не более скандальным, чем то, что говорилось в армии, при дворе придворными...”¹⁷⁹

Главнокомандующий противника принц Оранжский утверждал, что это чудо, которое спасло его армию. Как видно, исход компании в сознании людей всецело зависел от пребывания короля в армии. Отъезд короля из армии выражал существенные изменения в процедуре легитимации власти. Отъезд этот нельзя объяснить трусостью или некомпетентностью

¹⁷⁶The Political Testament of Cardinal Richelieu. Madison, The University of Wisconsin Press, 1968, p. 38.

¹⁷⁷François Bluche. Louis XIV. New York, Franklin Watts, 1990, p. 245.

¹⁷⁸Mémoires complètes et authentiques du duc de Saint-Simon sur le siècle de Louis XIV et la régence. Paris, Hachette, 1856, p. 54.

¹⁷⁹Ibid., p. 55.

Людовика XIV. Речь идет о постепенном, но достаточно очевидном для современников изменении структуры суверенности. Суверенность становится противоположностью феодальной суверенности. Как отмечает Бландин Кригель, она отныне не опирается на идею *imregium* или *dominium*. *Dominium* был основан на господстве хозяина над рабом, то есть феодальных отношениях. *Imregium* был совокупностью гражданской и военной власти, которой обладали римские цари и императоры. *Imregium* включал в себя командование армией¹⁸⁰.

Абсолютистский суверенитет XVII века, однако, в основном зависит от идеи Правосудия, которая однозначно связана не с войной, но с миром. Уже в политической утопии Данте высший суверен легитимизируется через установление мира. У Гоббса это положение играет роль краеугольного камня политической философии.

Но не только уменьшение роли войны в балансе факторов, легитимизирующих монарха¹⁸¹, объясняет странное поведение. Замена физического символизма репрезентацией предполагает подмену физического присутствия незаменимого тела его изображением. Кроме того, в отличие от символа, который действует в режиме непосредственной близости, репрезентация всегда предполагает дистанцию, расстояние. Поэтому для репрезентации характерно противостояние объекта и наблюдателя, которое не характерно для символа. И наконец репрезентативная система условна, она не претендует на безусловность, как рана на руке тела ордалий, стигматы на теле Христа или родимое пятно на плече монарха. Репрезентативная система является коммуникативным конструктом и по большей части имеет структурный характер.

Луи Марен добавляет к перечисленному еще одно существенное качество. Репрезентация власти (а именно о ней идет речь) - есть репрезентация силы, или как выражается Марен, "...репрезентационный механизм производит превращение силы в могущество (*la transformation de la force en puissance*), силы во власть <...> С одной стороны, репрезентация вкладывает в знаки силу (как спускают корабль на воду), а, с другой стороны, она обозначает силу в дискурсе закона. <...> Репрезентация в этих знаках и через них репрезентирует силу: будучи представителями силы, знаки не являются представителями понятий, но представителями силы, воспринимаемыми лишь в их репрезентирующих эффектах: эффект-власть репрезентации - это и есть сама репрезентация"¹⁸².

Королевское тело-символ также является носителем силы, которая самым непосредственным, магическим образом воздействует на людей, например, вылечивая их или придавая им силы в бою. При этом тело короля в некоторых случаях может быть заменено реликвиями, наделенными точно такой же магической энергией. И все же символический режим делает незаменимым физически присутствующий магический источник маны, силы. Об этом свидетельствует история с решением Людовика покинуть армию. Монарх может вылечить больного золотухой только прикоснувшись к нему. Английский перевод названия классической

¹⁸⁰**Blandine Kriegel. The State and the Rule of Law, p. 21.**

¹⁸¹Напомню, что согласно Жоржу Дюмезилю, суверен в индо-европейском культурном ареале имеет две стороны - воителя и мудреца-законодателя. Воитель воплощен в Варуне, а его царским прототипом является Ромул, законодатель – в Митре и Нуме. При этом Дюмезиль указывает, что в архаический период в этих парах обыкновенно доминирует воитель, устрашающий бог и безжалостный царь. В случае, когда эта пара сливается в единую фигуру, выражение суверенитета чаще всего передается богу-воителю, в Иране – Ахуре, а не Митре, в Риме – Юпитеру, а не Диусу Фидиусу. - **Georges Dumézil. Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty. New York, Zone Books, 1988, pp. 115-116.**

¹⁸²**Louis Marin. Le portrait du roi. Paris. Editions de Minuit, 1981, p. 11.**

книги Блока “Короли-маги”: “Королевское прикосновение” (The Royal Touch) подчеркивает это свойство.

Людовик считает возможным оставить армию и уехать в Версаль потому, что его власть все меньше имеет свойства физического символа и все больше отмечена репрезентативность, которая не только не враждебна дистанции и отсутствию, но, напротив, предполагает их. Дистанцирование, которое Норберт Элиас описал, как движущую силу “цивилизующего процесса” и как основу “придворного общества”, прежде всего является необходимым условием репрезентативности.

ЗАКОН КАК *POTENTIA* И *CAUSA EFFICIENS*.

Дистанцирование и репрезентативность возникают тогда, когда, по выражению Норберта Элиаса, происходит “монополизация физического насилия” в руках централизованного государства. Если в “обществе воинов” (выражение Элиаса) индивид легко применял физическую силу, а господин властвовал с помощью кулака в самом прямом смысле слова, то при переходе к придворному обществу, уровень межличностного насилия резко падает, прямое выражение силы подменяется этикетом контроля над эмоциями и цивилизованностью¹⁸³. Насилие становится прерогативой монарха, который лично не может осуществлять свою власть во всех уголках государства. Он репрезентируется как власть и сила, всегда способная к насилию. Таким образом знаковый режим репрезентации отвечает характеру той социальной структуры, в которой он возникает.

Идея репрезентации власти, конечно, восходит к средневековым представлениям о том, что папа является заместителем Бога на земле - *vicarius Christi* и к принципу римского права *plena potestas* в применении к средневековым корпорациям. Внутри церковной иерархии эта идея получает практическое развитие в форме папских легатов, которые направлялись папой из Рима для решения различных вопросов. Легаты в той же мере репрезентировали папу, в какой папа – Христа. Через своих легатов папа мог присутствовать всюду. При этом легат не обладал, как считалось, собственной властью, но лишь той властью, которую ему делегировал папа. Он действовал от имени папы, как его эрзац, как его репрезентация.

Эта система делегирования, репрезентирования власти была позаимствована у Ватикана светской властью и превратилась в институт королевских комиссаров. Комиссары радикально отличались от иных чиновников, чьи прерогативы определялись их должностью, кругом обязанностей и компетенцией. Комиссар же выполнял личное поручение суверена (комиссию). При этом, выполняя это поручение, он обладал всей властью суверена, которая при этом как бы не принадлежала ему самому. Боден так определял власть комиссара:

“Так же как комиссар не имеет никакой власти до момента получения и принятия поручения, поручение длится до тех пор, пока оно не отозвано или, во всяком случае, покуда Комиссар не знает, что оно отозвано”¹⁸⁴.

Самым существенным в деятельности комиссаров было то, что получая права, равные по объему правам государя (правда в рамках определенного поручения), они были способны приостанавливать действие закона, вести войны (вместо короля) и даже объявлять того или

¹⁸³Элиас описывает этот процесс во множестве публикаций. Краткое изложение его концепции см. в: **Norbert Elias. Power and Civility. New York, Pantheon Books, 1982, pp. 229-336.**

¹⁸⁴**Jean Bodin. Les six livres de la République. Paris, Librairie Générale Française, 1993, pp 271-272.**

иного человека вне закона. То есть, власть комиссаров, как бы им не принадлежащая, была действительно репрезентированной властью суверена. Карл Шмитт, посвятивший специальное исследование институту комиссаров, пришел к важному выводу:

“В конце концов, чтобы осуществить революцию, превратившую Государство государств в абсолютистское Государство, необходимо было использовать комиссаров действия. <...>

Исполнительный комиссар стал инструментом абсолютизма в деле ликвидации феодальных привилегий”¹⁸⁵.

Комиссар – это физический агент, который позволяет воле суверена и его закону как бы эманировать из центра и пронизывать собой все общество. Он – выражение репрезентации и одновременно носитель силы суверена.

Понятие силы имеет принципиальное значение для понимания статуса монарха в момент кодификации абсолютизма, то есть в XVII веке. Каким образом действует эта сила в отсутствие физического тела монарха?

Моделью такого действия может быть теологии Декарта¹⁸⁶. Известно, что Декарт отказывал Богу, ангелам и уму в протяженности, которую он признавал только за телами. Более того, Декарт не признавал существования пространства как чистой протяженности, не связанной с телами. Это отрицание пространства имело особенно существенные последствия для теологии. Вплоть до Декарта считалось, что Бог, будучи субстанцией находится повсюду, то есть, что его протяженность равна протяженности пустого пространства и никак не зависит от созданных им материальных тел. В этом представлении нетрудно увидеть проявление все того же “онтико-логического” подхода к действительности. Показательна в этом смысле переписка Декарта с кэмбриджским неоплатоником Генри Мором.

Мор, чрезвычайно высоко оценивая труды Декарта, не мог смириться с отрицанием последним автономности пространства. Отстаивая независимое существование пространства как чистой нематериальной протяженности, он утверждал, что это чистая протяженность коэкстенсивна всеприсутствию Бога. Это всеприсутствие Бога заставляет его формулировать особое свойство духа как субстанции: его способность всюду проникать и занимать те же места, что и материальные тела: “Я определю Дух таким образом: - писал он - проницаемая и неделимая субстанция”¹⁸⁷. Присутствие Бога в телах объясняет его способность воздействовать на эти тела, иными словами, его всемогущество. Моделью такой нематериальной всепроникающей субстанции был свет, способный проникать в некоторые тела, воздействовать на них и при этом не занимать места.

¹⁸⁵ Carl Schmitt. *La dictature*. Paris, Seuil, 2000, pp. 71-72.

¹⁸⁶ Я не хочу насильственно политизировать философию Декарта, хотя в целом ряде работ такая политизация имеет место. Наиболее ярким и талантливым ее примером является работа Антонио Негри: **Antonio Negri. *Descartes Politico, o della ragionevole ideologia*. Milano, Feltrinelli, 1970.** Иная заметная работа в этом направлении: **P. Guenancia. *Descartes et l'ordre politique*. Paris, PUF, 1983.** Радикально противоположную позицию занимает, например, Жан-Пьер Кавайе, утверждающий, что Декарт принципиально, философски аполитичен: **Jean-Pierre Cavaille. *Politics Dasavowed. Remarks on the Status of Politics in the Philosophy of Descartes*. - *Diogenes*, n 138, Summer 1987, pp.118-138.** Я не считаю, что политическое чтение Декарта соответствует намерению философа, при этом мне представляется, что картезианство описывает картину мира, в которую входит и новое политическое сознание.

¹⁸⁷ Cit. in: Alexandre Koyré. *From the Closed World to the Infinite Universe*. New York, Harper, 1958, p. 129.

То, что Декарт не обнаруживает в Боге протяжённости, делает его фундаментально чуждым материальному миру. Александр Койре так описывает его теологическую позицию:

“Декарт практически исключает духи, души, и даже Бога из этого мира; он просто не оставляет в нем для них места. На вопрос: «Где?» <...> Декарт просто обязан в силу своих принципов ответить: нигде, nullibi”¹⁸⁸.

Бог Декарта в максимальной степени воплощает переход сакрального в область трансцендентного. Койре поясняет, что у Декарта:

“Бог не имеет ничего общего с материальным миром. Он чистый разум, бесконечный разум, чья бесконечность сама по себе – уникального и несравнимого не-количественного и не пространственного рода, и по отношению к которому пространственная протяженность не является ни образом ни даже символом”¹⁸⁹.

Во втором письме Мору Декарт, отстаивая существо своей доктрины, входит в обсуждение проблемы протяженности духов с точки зрения их могущества, их власти над материальными телами. В ответ на утверждение Мора, что существует “иная протяженность, равным образом истинная”, но не материальная, он пишет:

“Итак, мы наконец пришли к согласию по существу; остается вопрос о названии – можно ли именовать эту последнюю протяженность равно истинной. Что до меня, то я не постигаю ни у Бога, ни у ангела, ни у нашего ума субстанциональной протяженности, но одну только потенциальную, а именно такую, при которой ангел может простирать свою потенцию то на большую, то на меньшую часть телесной субстанции...”¹⁹⁰

Слово “потенция” в русском переводе не должно нас путать. Это - *potentia* - могущество, сила. Иными словами, Бог не смешивается с телом, не проникает в него, как король в гущу войск, а влияет на него каким-то образом с помощью силы, как бы из вне пространства и протяженности. В том же письме Декарт еще раз формулирует свою точку зрения, обсуждая вездесущность Бога:

“Я не допускаю этого всюду. По-видимому, ты усматриваешь бесконечность Бога в том, что он существует повсюду; с этим твоим мнением я не согласен, но полагаю, что Бог присутствует повсюду с точки зрения своего могущества, а с точки зрения своей сущности не имеет совершенно никакого отношения к месту”¹⁹¹.

В третьем письме Мору Декарт вновь повторяет сказанное:

“Я сказал, что Бог протяжен с точки зрения мощи (*potentia*), т.е. что мощь эта выявляет себя или может выявить в протяженной вещи”¹⁹².

И уточняет, что он не хочет, создать впечатление, “что я одобряю мнение тех, кто рассматривает Бога как мировую душу, слитую воедино с материей”¹⁹³.

¹⁸⁸Ibid., p. 138.

¹⁸⁹Ibid., p. 122.

¹⁹⁰Рене Декарт. Сочинения в двух томах, т. 2. М., Мысль, 1994, с. 579 (письмо от 15 апреля 1649 года).

¹⁹¹Там же, с. 580.

¹⁹²Там же, с. 586.

¹⁹³Там же, с. 586.

Путаница, по мнению Декарта, возникает из-за того, что могущество, сила (*potentia*) принимается за сущность (*essentia*).

Что же такое сила? Декарт дает ее определение в “Первоначалах философии” и связывает ее с неизменностью и постоянством Бога:

“Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем вывести некоторые правила, которые я называю законами природы и которые суть вторичные причины различных движений, замечаемых нами во всех телах, вследствие чего они имеют большое значение. Первое из этих правил таково: всякая вещь в частности продолжает по возможности пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе как от встречи с другими”¹⁹⁴.

Сила, как проявление Бога, и как результат законов природы, как выражение этих законов, выражается в поддержании постоянства в материальных телах:

“...сила каждого тела при воздействии на другое тело или при сопротивлении действию последнего заключается в том, что каждая вещь стремится, поскольку это в ее силах, пребывать в том состоянии, в котором она находится согласно первому закону, изложенному выше...”¹⁹⁵

Сила Бога таким образом проявляется в божественном сохранении, консервации мира в том состоянии, в котором он был создан. Сила - это сохранение Богом “в материи такого же количества перемещения, какое он вложил в нее с первого момента творения”¹⁹⁶.

В третьем письме Мору Декарт объясняет в чем трудность понимания этого принципа консервации, как силы:

“...ты усматриваешь в покоящемся теле некую силу, с помощью которой оно сопротивляется перемещению – так, как если бы сила эта была чем-то положительным, а именно неким действием, отличным от покоя как такового; а между тем сила эта не являет собой ничего отличного от модальной сущности”¹⁹⁷.

Иными словами сила эта является свойством самой созданной Богом вещи, или, если сформулировать иначе, законом ее существования, проявлением самой ее сущности.

Гарри Острин Вольфсон заметил, что Декарт в своих рассуждениях о силе Бога, выражающейся в поддержании *status quo*, опирается на средневековый аргумент, согласно которому всемогущество Бога выражается как в акте творения, так и в поддержании существования мира: “«Сохранение» (*conservation*) это средневековый термин, выражающий продолжение существования после того, как мир был создан и рассматривавшееся, как и акт творения, в качестве прямого следствия божественной причинности”¹⁹⁸.

Боссюэ в своих наставлениях дофину “Политика, извлеченная из слов Святого писания” прямо пишет о власти короля, как власти Бога поддерживать существование мира:

¹⁹⁴Рене Декарт. Первоначала философии (ч.2, 37). В Кн.: Сочинения в двух томах, т. 1. М., Мысль, 1989, с. 368.

¹⁹⁵Там же, (ч.2, 43), с. 372.

¹⁹⁶Рене Декарт. Сочинения в двух томах, т. 2, с. 586.

¹⁹⁷Там же, с. 587.

¹⁹⁸Harry Austryn Wolfson. *The Philosophy of Spinoza, v. 1. Harvard, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 203.*

“Могущество Бога мгновенно ощущается от одного конца мира до другого: королевская власть действует одновременно во всем королевстве. Она держит все королевство в состоянии (*elle tient tout le royaume en état*), как Бог держит в нем мир.

Стоит Богу убрать руку, и мир провалится в небытие: если власть прекратится в королевстве, все там придет в смешение”¹⁹⁹.

Такая “пассивная” сила, конечно, в первую очередь связывается с идеей мира, а не войны. Но что это за власть, подобная власти Бога? Может ли она быть сведена к практической власти, осуществляемой государственным аппаратом? Конечно, нет. Эта власть носит более общий, конституирующий характер, она обеспечивает существование самого общества, в которое государственный аппарат вписан лишь как его элемент. Эта высшая власть Бога и суверена аналогична Спинозовской *potentia*, которую он противопоставлял *potestas*, именно как такой практической государственной власти²⁰⁰. Карл Шмитт заметил, что отношение этих двух властей подобно отношению *natura naturans* и *natura naturata* у Спинозы, а потому эти отношения не могут быть сведены к принципам механического рационализма²⁰¹.

Отношения суверенов с комиссарами могут быть хорошим примером конституирующей власти. Власть комиссара конституируется сувереном, без него ее просто не существует. Суверен преобразует свою власть - *potentia* в практическую власть комиссара, который распоряжается, принимает решения, казнит и милует - в *potestas*. Но эта конституированная власть - *potestas* - мгновенно прекращает свое существование, как только суверен отзывает свое поручение, то есть как бы перестает издали поддерживать *potestas* комиссара своей *potentia*, непосредственно не принимающей участия в деятельности комиссара. Мистика *potentia* заключается в том, что она поддерживает существование реально манифестированной власти комиссара из некоего иного пространства.

Разделение власти на конституирующую и конституированную принципиально для абсолютистского режима, хотя в действительности оно уже подготавливает демократический режим. Показательно, что впервые применительно к политике это разделение было применено в начале Французской революции аббатом Сизэйсом в пятой главе своего знаменитого трактата “Что такое третье сословие?”, где он объяснял, что конституирующая власть предшествует

¹⁹⁹ Jacques-Bénigne Bossuet. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Genève, Droz, 1967, p. 178.

²⁰⁰ Антонио Негри показал, что это разделение у Спинозы является обоснованием свободы. Так в “Политическом трактате” (II:3) Спиноза писал:

“Отсюда же, т. е. из того, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют и действуют, есть сама мощь Бога, мы легко поймем, что такое *право природы*. Ведь так как бог имеет право на все, и право Бога есть не что иное, как сама мощь Бога, поскольку она рассматривается, как абсолютно свободная, то отсюда следует, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет мощи для существования и действия; ибо мощь каждой естественной вещи, благодаря которой она существует и действует, есть не что иное, как сама мощь Бога, которая абсолютно свободна”. - Бенедикт Спиноза. Об усовершенствовании разума, с. 493.

Негри считает, что *potentia*, как способность Бога к творению, к созданию мира, по существу носит характер возобновляемого творения, всегда выходящего за рамки любого статичного, неподвижного явления, каким является *potestas*. Поэтому ведущая к свободе *potentia* всегда в конце концов ведет к уничтожению *potestas*. - Antonio Negri. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 192.

²⁰¹ Carl Schmitt. *La Dictature*. Paris, Seuil, 2000, p. 147.

всякой репрезентативной власти потому, что репрезентативная власть должна быть конституирована, чтобы функционировать, “а никакой вид делегированной власти не может ничего изменить в условиях своего делегирования”²⁰². По мнению Сизэйса, конституирующая власть принадлежит самой нации, при этом нация эта сама как бы еще не конституирована в момент первого проявления конституирующей воли. Сизэйс пишет о нации, не имеющей формы и существующей в некоем естественном состоянии:

“В тех случаях, когда это возможно, нация не должна ограничивать себя путями позитивной формы. Это означало бы риск безвозвратной утраты свободы, так как тирании достаточно одного момента успеха, чтобы под предлогом конституции навязать народам такую форму, которая не позволит им свободно выражать свою волю и, соответственно, избавить себя от цепей деспотизма. Нации на земле должны пониматься как индивиды вне социальных связей, и, как говорится, в природном состоянии. Выражение их воли свободно и независимо от всяких гражданских связей”²⁰³.

Сизэйс подробно разбирает необходимость этой первичной неоформленности, аморфности конституирующей власти. Неоформленность нации позволяет ей производить из себя на свет все новые и новые формы. Шмитт в своем комментарии утверждает, что концепции конституирующей власти Сизэйса присуще понятие темноты, что первоначальная воля нации не может быть ясной: “В действительности воля не может быть ясной потому, что с того момента, когда она тем или иным образом приобретает форму, она перестает быть конституирующей, и сама становится конституированной”²⁰⁴.

Забегая вперед замечу, что и Кондорсе в своем проекте Декларации прав будет уже прямо говорить о различии между конституирующей властью и конституированной властью, которая непосредственно производит законы²⁰⁵. Сизэйс введет в свой проект Декларации специальный пункт о разделении конституирующей и конституируемой властей и будет утверждать необходимость в постоянном обновлении конституции, то есть, в постоянно действующей конституирующей силе²⁰⁶, которая никогда не переходит в оформленную силу.

Нация у Сизэйса сходна не только с абсолютным монархом, но и с Богом. Блаженный Августин, например, писал о том, что Бог наделяет сотворенные им объекты тремя благами - мерой,

²⁰²Emmanuel Sieyes. *Qu'est-ce que le tiers état?* Genève, Droz, 1970, p. 181.

²⁰³*Ibid.*, pp. 182-183.

²⁰⁴Carl Schmitt. *La dictature*, p. 149.

²⁰⁵Кондорсе описывает конституирующую власть как динамическую *potentia*, постоянно обновляющую сами принципы конституции: “Законы, устанавливающие и регулирующие Конституцию, то есть, форму, обязанности и права различных участников общественной власти, не будут вечными, они смогут изменяться в определенные моменты времени, определяемые конвенциями, которые всегда будут иными, нежели постоянные ассамблеи, наделенные законодательной властью; и эти два вида власти никогда не смогут объединиться”. - *Les déclarations des droits de l'homme de 1789. Textes réunis et présentés par Christine Fauré. Paris, Payot, 1988, p. 41.* Негри комментирует это положение Кондорсе: *Antonio Negri. Constituent Republic. -In: Radical Thought in Italy. A Potential Politics. Ed. by Paolo Virno and Michael Hardt. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 213-214.*

²⁰⁶*Les déclarations des droits de l'homme de 1789, p. 100.* Глава 32 документа Сизэйса гласила: “Народ всегда в праве пересматривать и менять Конституцию. Лучше даже предусмотреть определенные моменты времени, когда этот пересмотр будет иметь место, какова бы ни была в том необходимость”. - *Ibid.*, p. 107.

формой и порядком, но сам стоит выше этих благ: “Бог, таким образом, стоит выше всякой меры создания, выше всякой формы, выше всякого порядка, Он выше их не в смысле своего расположения, а невыразимой и уникальной силой, от которой происходит всякая мера, всякая форма, всякий порядок”²⁰⁷.

Положения Декарта относятся к той же теологической традиции и предвосхищают дальнейшее развитие политической философии во времена революции. Своеобразие его, однако заключается, в том, что *potentia*, как сохранение, есть выражение закона. Она конституирует закон, и одновременно является его выражением. Сила в качестве “действующей причины” (*causa efficiens*) вписана в закон, и эта вписанность может быть осуществлена только благодаря неизменности сущности созданных вещей. Иными словами, если закон существует, то и сила его поддерживающая должна обладать постоянством, то есть быть отражением этого закона. Декарт далек от идеи аморфной изменчивости конституирующей силы, которая постоянно “переписывает” законы. Иначе сила не была бы законом, а была бы насилием. Только у теоретиков времен Французской революции - Сизейса и Кондорсе - конституирующая сила, обретет окончательно неограниченный, суверенный, свободный характер. У Декарта она все еще существует в рамках ограничений, так же как ограничена высшим законом суверенность государя у Бодена.

Мераб Мамардашвили придавал особое значение связи закона с действующей причиной, то есть такой причиной, которая не предшествует следствию, но возникает одновременно с ним: “Действующая причина, говорит он [Декарт], – это примерно то же самое, что королевская воля в качестве причины закона. <...> Ибо действующей причиной называется (напоминаю) некое непрерывное творение. Или то усилие, посредством которого возобновляется и живет закон, и это усилие отлично от содержания самого закона.

В данном случае закон – очень удобный пример. Всякий закон предполагает, что есть энное число юридически грамотных и граждански развитых людей, которые понимают смысл закона и своей жизнью, своими требованиями и ожиданиями возобновляют его к жизни. Без этих субъектов, т. е. без их действующей причины, закон умирал бы, не было бы закона...”²⁰⁸ Король в таком контексте – это именно “действующая причина”, которая подобно Богу самим своим существованием поддерживает существование закона. Король стоит вне закона (как позже нация у Сизейса), но непрерывно его производит. Боден даст этому положению парадоксальную формулировку: “Вот почему закон гласит, что Государь не подчинен власти законов...”²⁰⁹

Аналогия короля с *causa efficiens* отражает нарастающее дистанцирование власти от подданных. Бог, как заметил Отто фон Гирке, начиная уже со Средних веков, перестает пониматься как непосредственное основание общества, и, как пишет он, “божественная Воля в действительности остается действующей причиной, но отступает на позиции «*causa remota*»”²¹⁰. Формулировки Декарта с очевидностью восходят к теологии и политической теологии прошлого. Еще Фридрих II в XIII веке принял доктрину Закона, как поддержания неизменности мира, в качестве основы своей политической доктрины. Это выдвижения закона на первый план

²⁰⁷Concerning the Nature of God (III). In: *Basic Writing of Saint Augustin*, v. 1. New York, Random House, 1948, p.432.

²⁰⁸Мераб Мамардашвили. Картезианские размышления. М., Культура, 1993, с. 71.

²⁰⁹Jean Bodin. *Les six livres de la République*. Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 120.

²¹⁰Otto von Gierke. *The Development of Political Theory*. New York, Norton, 1939, p. 72.

нисколько не мешало Фридриху быть тауматургическим монархом, испытывать интерес к магии и периодически к ней обращаться.

Канторович видит в этой доктрине превращение Императора в Судьбу: “Императорская доктрина, согласно которой без Императора мир погибнет от само-уничтожения, показывала до какой степени Император был Судьбой”²¹¹, - пишет он. Канторович показывает, что Фридрих идентифицировал себя с божественным Творцом, считая, что он в состоянии приблизиться к божественному творению с помощью математики, то есть, рационального постижения закона. Показательно также и то, что Фридрих отменил ордалии и судебные поединки, потому, что они противоречили Закону, а не потому, что они “испытывали Бога”, как выразился папа Иннокентий III.

Фридрих писал: “Как человек может верить, что естественный жар пылающего железа может стать холодным без соответствующей причины... или, что из-за пылающей совести стихия холодной воды откажется принять обвиняемого”²¹². По существу ордалии отменяются потому, что они противоречат имперскому и божьему закону, поддерживающему мир неизменным, не допускающему чудес, несанкционированных сувереном, и существующему в рамках *necessitas*, необходимости. Принятие закона в такой форме казалось бы противостоит магизму власти, хотя в действительности поддержание закона и порядка понимается Фридрихом, как магическое действие силы и могущества, непосредственно эманлирующих из символического тела монарха.

В XVII веке, в частности, у Декарта, закон не является магическим продолжением тела монарха, он начинает относиться к системе репрезентации, в которой выступает в качестве дистанцированной “действующей причины”. Теперь не столько мир магически зависит от харизматического тела короля, сколько система репрезентации конституируется его властью. Закон, как и королевское поручение, направлены теперь не непосредственно на мир, но на комиссара, который этот мир преобразует или поддерживает в состоянии относительной гармонии. Закон, как и сила, отныне не имеют места, не располагаются внутри тела, не является символической душой тела.

Спиноза по-своему разовьет это положение Декарта, но в сущности повторит его. В “Политическом трактате” он так аргументирует необходимость в божественной силе для поддержания существования вещей:

“...их идеальная сущность остается той же самой после начала существования, какой она была до начала. Следовательно, как начало существования, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности, но для продолжения существования они нуждаются в той же мощи, в какой нуждались для его начала. Отсюда следует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью (могуществом - *potentia*) бога”²¹³.

Таким образом, каждая вещь существует в той мере в какой она участвует в силе Бога, в его *potentia*. Отсюда Спиноза и выводит понятие естественного права, как права на существование, вытекающее из соучастия в вещи бога:

“...каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет мощи для существования и действия; ибо мощь каждой естественной вещи, благодаря которой она

²¹¹Ernst Kantorowicz. *Frederick the Second*, p. 249.

²¹²*Ibid.*, p. 251.

²¹³Бенедикт Спиноза. Политический трактат (гл. 2, §2). - В кн.: - Спиноза. Об усовершенствовании разума. М.-Харьков, Эксмо-Пресс - Фолио, 1998, с. 492.

существует и действует, есть не что иное, как сама мощь Бога, которая абсолютно свободна.
<...>

Итак, под правом природы я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. мощь самой природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивидуума простирается столь далеко, сколь далеко простирается их мощь”²¹⁴.
Могущество определяется способностью к существованию, которая абсолютна только у Бога, не нуждающегося для существования ни в какой внешней причине. Если перевести это положение на язык политики, то только суверен в репрезентативной системе обладает могуществом потому, что его существование ни от кого не зависит. Существование же “представителя”, комиссара, не обладает *potentia* потому, что целиком зависит от суверена. Такая форма абсолютной власти достигается только в репрезентативной системе.

В философии Спинозы понятие *potentia* приобретает еще большее значение, чем у Декарта. Жиль Делёз показал, что в отличие от Декарта, Спиноза не выводит прямо существование Бога из его идеи, но “идет в обход через могущество (*on passe par le détour des puissances*), чтобы обрести в могуществе мыслить обоснование объективной реальности, заключенной в идее Бога, а в могуществе существования формальную действительность самого Бога”²¹⁵.

То, что закон идентифицируется и у Декарта и у Спинозы с силой, чрезвычайно показательно. “Сила” как и “закон” понимаются здесь двояко. С одной стороны, *potentia* - это атрибут Бога, и, соответственно, суверена. С другой стороны, сила относится к физическому миру материальных тел, чью неизменность, в том числе и неизменность движения и покоя, она поддерживает. *Potentia* – это странное промежуточное понятие между теологией и физикой. Та же амбивалентность относится и к понятию закона. Закон – это прежде всего приказ, волеизъявление Бога. Даже физика XVII века еще не в состоянии выйти за пределы понимания закона как декрета трансцендентной воли Творца. Божественный закон относится к неизблемым и вечным универсалиям и поэтому связывается с идеей поддержания неизменного порядка космоса. Этого, однако, недостаточно. Спиноза, например, стремится показать, что законы Бога необходимы, что они вытекают не из воли Бога, его произвола, но из сущности вещей, которая необходима. Отсюда фундаментальный для него принцип единства понимания и воли у Бога, из которого вытекает и принцип могуществ, в равной мере представленных как в божественном разуме, так и в существовании вещей. Законы Бога могут быть вечными истинами только при условии, что Бог не может изменить их и изменить свою собственную сущность, иначе говоря, если сам он действует в соответствии с законами своей собственной сущности. Как видим, конституирующая власть у Спинозы также не обладает подвижной аморфностью, которую она обретет в следующем столетии.

Но если закон – это выражение сущности, то он уже не является декретом в библейском или в средневековом понимании. Он предписывает поведение не с помощью санкций, а через понимание сущности. При обсуждении человеческих законов, как законов основанных на принуждении, Спиноза вынужден сослаться на “неадекватное” понимание людьми причин их деятельности. И все же, как замечает Сильвен Зак, философия Спинозы “проливает свет на условия перехода от необходимости-принуждения к внутренней необходимости, от рабства к свободе”²¹⁶.

²¹⁴Там же (гл.2, §3-4), с. 493.

²¹⁵Guilles Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968, p. 76.

²¹⁶Sylvain Zac. *L'idée de loi*. - In: S. Zac. *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*. Paris, Vrin, 1979, p. 200.

У Декарта Бог находится вне протяженности и абсолютно отделен от материального мира. У Спинозы любое материальное тело соучаствует в Боге, но несмотря на большое различие их взглядов, в их подходе к закону есть принципиальное единство. Оба они (и в этом они являются представителями своего времени) считают, что закон не субстанциален.

Эрнст Кассирер заметил, что вплоть до эпохи Просвещения проблема справедливости ставилась в платонических терминах. Обсуждалась “природа” справедливости, которая понималась как нечто аналогичное проблеме “прекрасного” или “добродетельного”. Связывание закона с силой делает нерелевантным вопрос о сущности “справедливого” как такового, о правосудии как об идее. Кассирер пишет:

“Нападая по этому поводу на софистское решение, принимая решение о сохранении сущностного содержания права - то есть, о том, что «есть» право в самом чистом смысле, и что оно означает в самом глубоком смысле - не позволяя ему смешиваться с простой силой, запрещая ему основываться на силе, Платон ставит фундаментальный вопрос философии”²¹⁷. По мнению Кассирера, юридический платонизм возродился в XVII веке у Гуго Гроция, который связал проблему права с математикой. Математика же, по мнению Кассирера, – область платоновских идей *par excellence*. Для Гроция право и правосудие сродни гармонии и математическим законам пропорций.

Между тем, математика – это не просто, как представляется Кассиреру, область платонических идей, в которой можно найти определение “правосудия”, но прежде всего область отношений. Доказательством того является прямое ассоциирование закона с силой, в котором Кассирер и Платон упрекали софистов. Впрочем, Кассирер признавал факт такого ассоциирования²¹⁸. Без ассоциирования права с силой (правда, не в примитивном смысле насилия, а в смысле теологическом и физическом) закон не мог бы стать выражением отношения, которым он окончательно становится у Монтескье и политических мыслителей XVIII века, последовавших за ним. Напомню знаменитое определение закона, с которого начинается “Дух законов” Монтескье, и в котором мы узнаем многое из обсуждавшегося нами:

“Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; в этом смысле все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека. <...> Итак, есть первоначальный разум; законы же – это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ.

Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их, потому что создал их, и он создал их, потому что они соответствуют его мудрости и могуществу.

Непрерывное существование мира, образованного движением материи и лишённого разума, приводит к заключению, что все его движения совершаются по неизменным законам...”²¹⁹

В этом определении по существу нет ничего нового, ничего, что уже не высказывалось бы теологами или философами до него. Единственно радикально новое тут, это определение закона как отношения. Луи Альтюссер видит в этой формулировке Монтескье шаг политической

²¹⁷Ernst Cassirer. *La philosophie des lumières*. Paris, Fayard, 1966, pp. 307-308.

²¹⁸“Платон поставил фундаментальный вопрос об *отношениях права с силой*. Этот вопрос вновь поднимается в XVIII веке, приспособляя его к своим интеллектуальным потребностям”. - Ibid., p. 306.

²¹⁹Шарль Луи Монтескье. *О духе законов* (кн.1, гл. 1). М., Мысль, 1999, с. 11.

теории в сторону современных естественных наук, где закон выражает “постоянное отношение между феноменальными переменными”²²⁰.

Движение мысли, идущее от Декарта к Спинозе и Монтескье, а именно ассоциирование закона с силой, как отношением, получает наиболее полное выражение в “Феноменологии духа” Гегеля. Гегель исходил из того, что всякий объект был единством двух вещей - вещи-в-себе, то есть идентичности объекта, и вещи-для-других, то есть различия. Объект собственно и конституировался постоянным движением от идентичности к различию и наоборот. Это движение выражает себя в категории “силы”, моделью которой для Гегеля был модный в это время магнетизм. Движение и покой определяются взаимодействием двух полярных сил. Сила - нечто невидимое, относящееся к внутренней сущности предмета, чья реальность задается взаимодействием сил. В каком-то смысле силы являются внешним выражением внутреннего состояния объекта, его экстерииоризацией²²¹, (Ausserung):

“Эта подлинная сущность вещей определилась теперь таким образом, то она не есть непосредственно для сознания, а что это последнее имеет опосредствованное отношение к «внутреннему», и в качестве рассудка проникает взором сквозь этот средний термин игры сил к истинной скрытой основе (Hintergrund) вещей. Средний термин, смыкающий оба крайние, рассудок и «внутреннее», есть развитое бытие силы...”²²²

Таким образом, “игра сил” порождает явления, но вместе с тем, будучи выражением «внутреннего», сверхчувственного, игра сил оказывается аналогом игры мысли. Мысль как бы находит в силе выражение самой себя. Гегель пишет о том, что видимость (Shein) в игре сил неотделима от явления (Erscheinung):

“Оно [бытие силы] - не только видимость, но и явление, некоторое целое видимости. Именно это целое как целое, или всеобщее, и составляет «внутреннее», игру сил как рефлексию его в себя самого. В нем для сознания предметно установлены сущности восприятия так, как они суть в себе...”²²³

Отсюда понятный диалектический ход в сторону закона. Согласно Гегелю, игра сил, видимость производят свою противоположность в виде истины.

Но сверхчувственное, истинное - незыблемо, неподвижно, не подвержено изменениям. «Внутреннее» определяется Гегелем как область “”простого всеобщего”, в которое синтезируется различие. Постоянное движение, противоборство сил снимаются в неизменности всеобщего, как всеобщего различия., по-своему представленного уже в видимости. Но с наибольшей

²²⁰Louis Althusser. Montesquieu. La politique et l'histoire. Paris, P.U.F., 1959, pp. 28-31.

²²¹Такое понимание силы прямо вытекает из физики Ньютона и его определения инерции как *vis insita* или *vis inertiae*. “Тело проявляет эту силу только тогда, когда на него воздействует другая сила, понуждающая его изменить свое состояние; и проявление этой силы может рассматриваться одновременно и как сопротивление и как импульс; это – сопротивление, в той мере, в какой тело, ради сохранения своего актуального состояния, оказывает сопротивление некой силе; это – импульс в той мере, в какой тело, не уступая действующей на него силе другого, вынуждает этого другого изменить свое состояние”. - Isaac Newton. Mathematical Principles of Natural Philosophy. Chicago-London, Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 5.

²²²Г. В. Ф. Гегель. Феноменология духа. Спб., Наука, 1992, с. 77.

²²³Там же, с. 77-78.

полнотой всеобщее различие представлено в законе, который определяется Гегелем, как “постоянный образ изменчивого явления”²²⁴.

Закон у Гегеля является неизменным выражением игры сил, отношений, имеющих релятивистский характер. То, что представляется первой стадией неизменного, сущностного оказывается лишь результатом выражения игры сил в видимости. Закон окончательно утверждается как выражения релятивизма, а не платонизма. Делёз покажет, что закон природы не предполагает повторения, то есть тавтологической эквивалентности, неизменности .

“Ошибка «стойков», - пишет он, - заключалась в том, что они ждали повторения от закона природы. Мудрец должен превратиться в праведника; мечта о том, чтобы найти закон, который бы сделал повторение возможным, ведет в область морального закона”²²⁵. Только понятие добра, моральных добродетелей может постулировать закон, не основанный на отношениях различия. “Человек долга придумал «доказательство» повторением, он определил, что именно может быть повторено с точки зрения права”²²⁶. Но, как считает Делёз, даже в рамках нравственного закона, выраженного в нормах права, повторение невозможно. Для современного мыслителя закон немислим вне ситуации изменчивости и взаимодействия активных и реактивных сил.

Это отступление в область отношений закона и сил позволяет взглянуть с иной стороны на проблему репрезентации власти. Когда я указывал, что король в XVII веке начинает дистанцироваться от прямого участия в войне, я главным образом связывал это с угасанием средневекового физического символизма. Но у этого дистанцирования есть и иной аспект. Вернемся к вопросу об участии монарха в войне.

Основной эпизод всякой войны – битва, которая традиционно понималась как своего рода поединок, выражающий волю Бога. Поэтому участие монарха в битве было необходимостью. Избранник бога был центральной фигурой такой космической ордалии.

Понимание закона как отношения, а монарха как живого закона, *lex animata*, меняет отношение к поединку и к битве. Кульминации критика поединка как юридической процедуры достигает у Монтескье. Монтескье возвращается к поединку многократно, утверждая что превращение поединка в форму правосудия было едва ли не главной причиной упадка законности в Средние века и забвения римского права²²⁷.

По мере постепенного дистанцирования Людовика XIV от участия в битве, и утраты битвой качества поединка-ордалии, усиливался интерес суверена к инженерному искусству, в частности, к строительству фортификаций. Война превратилась к XVII веку в бесконечную цепочку осад и взятия крепостей. Искусство военных инженеров во Франции получило особое развитие, начиная с XVI века. Имена таких теоретиков фортификаций как Бериль де ля Трей, Эррар де Буа-ле-дюк, Антуан де Вилль были широко известны. Их фортификационные теории во многом носили абстрактный характер и опирались на постулаты геометрии. В 1645 году граф де Паган (Comte de Pagan) опубликовал ставший знаменитым трактат о фортификациях, в

²²⁴Там же, с. 81.

²²⁵Gilles Deleuze. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968, p. 10.

²²⁶*Ibid.*, p. 11.

²²⁷Монтескье связывает использование поединков, как формы правосудия, с необходимостью избавиться от ложных клятв. Он также пишет о том, что поединок вызывает к жизни понятие *чести*, становящееся дворянским “качеством” и превращающее поединок в дворянскую привилегию. - Шарль Луи Монтескье. О духе законов, с. 456.

котором развил геометрические идеи своих предшественников. Де Паган - математик, автор ряда трудов по астрономии – типичный представитель новой науки и техники. Но самым знаменитым из всех был приемник де Пагана, получивший в 1703 году звание маршала Франции, Себастьян Ле Престр де Вобан.

Вобан был активно действующим строителем и военным (он провел 53 осады, участвовал в 140 битвах, построил 33 новых крепости и перестроил 100), но главная особенность его пребывания при дворе Людовика XIV состояла в том, что он превратил искусство фортификации в странное версальское зрелище. Он построил десятки изумительно выполненных моделей фортификаций, которые затем стали одной из достопримечательностей Лувра. Король приказал поместить их в большой галерее Лувра, окружил их секретностью и разрешал их рассматривать только сугубо доверенным лицам.

Модели Вобана позволяли перейти от непосредственного участия в сражении к рассматриванию фортификаций, как объекта любопытства, целиком предстоящего обращенному на него сверху взгляду монарха. Вобан развил в себе удивительную особенность воображать Францию как некую геометрическую фигуру, обозримую с высоты, и уговаривал Людовика создать единую фортификационную систему страны, которая бы сделала ее единой несокрушимой крепостью. В связи с этими фантазиями Вобан развил понятие, так называемого, *pré carré* - то есть, квадрата, в который должна быть превращена Франция для ее максимально успешной защиты. В связи с этим Вобан рекомендовал королю отказаться от тех завоеваний, которые не вписывались в квадрат²²⁸.

Все фортификационные системы Вобана (их известно три) строятся на принципе вписывания любого населенного пункта или земельного участка в желательный идеальный многоугольник, по отношению к которому и велись все дальнейшие расчеты. Многоугольники, углы которых представляли бастионы, а грани соединяющие их куртины, по внешней стороне обстраивались бесконечно разрастающимися геометрическими фигурами теналей, рavelинов, горнверков и т.д. Вобан определял это разрастание как “защитное разрастание” (*proliferation défensive*). (Илл. 2, 3) Жоан де Жан так описывает свойства вобановских фортификаций (особенно его поздней, “третьей системы”):

“Вобановские планы и чертежи в каком-то смысле кажутся «живыми» потому, что как и произведения искусства барокко, они основаны на умножении элементов. Однако, в отличие от барочного художника, который умножал так называемые природные или растительные элементы, Вобан взял геометрические фрагменты и размножил их. В результате его чертежи вызывают чувство тревоги, как если бы безжизненное ожило в них, а геометрия сошла с ума. Его крепости - огромные неорганические монстры, вызывающие все большее беспокойство по мере того, как наблюдатель изучает их”²²⁹.

Бесконечно нарастающие слои оборонительных сооружений на чертежах и в моделях Вобана - являются дистанцирующими механизмами. Они создают непреодолимое препятствие между двумя армиями, они работают против контакта, но предполагают идеальную сферу обзора (именно идеальная сфера обзора и соответственно обстрела была недостижима до геометрических штудий де Пагана и Вобана).

Но главное, модель Вобана была диаграммой отношения сил, и выражением ньютоновской *vis insita* – силы, которая сдерживается, и сдерживает, контролируется и контролирует, и, конечно,

²²⁸См. **Joan DeJean. Literary Fortifications. Rousseau, Laclos, Sade. Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 42-45.**

²²⁹**Ibid., p. 54.**

находится в состоянии напряженной потенциальности. В этом смысле модели Вобана - это, как ни странно это звучит, - геометрические модели закона, в котором напряжение *potentia*, позволяет существовать государству, как некоей предустановленной в соответствии с законом гармонии.

Марен, со ссылкой на Паскаля, считает контролируемую силу, сдерживаемую власть, законностью или правосудием. Правосудие – это, конечно, результат превращения грубой физической силы в дискурс, в текст, в закон, то есть, по выражению Марена “в смысл”: Сила “стала субъектом дискурса, она произвела речь, она перешла в знаки. Такова истинная “нулевая отметка” силы: немое насилие вдруг превратилось в смысл, не теряя при этом своего танатократического характера. Сила в своем стремлении к бесконечному господству вне собственной сферы (тела, внешние действия), составляющей существо тиранической силы, завладевает знаками, языком, дискурсом. Присваивая себе язык, сила отражается в дискурсе, репрезентируется в знаках. Она конвертируется в смысл”²³⁰.

Действительно, чистое насилие войны, которая всегда считалась областью беспредельного суверенного насилия, в теории фортификаций и в том, что можно назвать в самом широком смысле слова “фортификационным дискурсом”, преобразуется в науку, в ее наиболее абстрактную и всеобщую область - геометрию. При этом сама эта геометрия строится таким образом, что она “гасит в себе” лишнее вербализуемого смысла насилие атаки, которая захлебывается в бесконечной сложности разрастающихся оборонительных слоев.

Фортификации Вобана по-своему переводят прямое насилие войны в репрезентацию, в дискурс. Марен заметил, что воины, в том числе и в свите монарха, призваны “обозначать и вызывать в памяти «изначальное» насилие силы” (*de signifier ou de rappeler la violence «originaire» de la force*)²³¹. Эта формула интересна тем, что отделяет насилие от силы с которой оно первоначально связано в войне. Фортификации – это выражение силы, переставшей быть насилием. Дискурс законности оказывается манифестацией того же духа, духа репрезентации. При этом диаграммы Вобана становятся чистыми диаграммами власти, не нуждающимися в персонификации, то есть в фигуре монарха. Монарх теперь дистанцирован от фортификаций, он взирает на них извне, никак с ними не соотносясь (подобно Богу Декарта).

Власть в проектах Вобана представлена в виде геометрических фигур, занимавших особое место в философском проекте Декарта и, так или иначе, обнаруживаемых у Гоббса, Спинозы и других политических теоретиков этого времени. Декарт приписывает фигурам особую промежуточную роль в переходе от чувственных ощущений к абстракциям.. Он описывает, каким образом тела отпечатываются в наших ощущениях “посредством претерпевания, тем же самым способом, каким воск воспринимает фигуру от печати”²³². Фигура - это выражение протяженности тела, игнорирующее его материальность. Вместе с формой тела, в нас отпечатывается как в воске его фигура, то есть чистое выражение протяженности, которое Декарт рекомендует не смешивать с материальностью. В фигуре уже заключено некое несходство с физическим телом, образом которого она является. Как замечает по этому поводу Жан-Люк Марион:

²³⁰ Louis Marin. *Le portrait du roi*, p. 29.

²³¹ Louis Marin. *Pascal et Port-Royal*. Paris, PUF, 1997, p. 138.

²³² Рене Декарт. Правила для руководства ума. - В кн.: Рене Декарт. Сочинения в двух томах, т. 1. М., Мысль, 1989, с. 114.

“...отнюдь не разрушая восприятия, несходство ощущения скорее делает его мыслимым; вульгарный парадокс (вещи не похожи на то, чем они являются) сейчас же удваивается вторым парадоксом: несходство само обеспечивает правильное познание”²³³.

Фигуры - это элемент истинного, содержащийся в ощущении. Декарт объясняет, каким образом происходит очищение истинного от ложного, данного в ощущении:

“...в то время, как внешнее чувство возбуждается объектом, фигура, какую оно воспринимает, передается некой другой части тела, которая называется общим чувством”. <...> общее чувство выполняет также роль печати, запечатлевая в фантазии, или воображении, как в воске, эти фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными...”²³⁴

Теория общего чувства (*sensus communis*) позаимствована Декартом у Аристотеля, но чувство это, в отличие от Аристотеля, имеет не столько суммирующее свойство, сколько именно очищает фигуру от материальности. Фигура вписывает материальное в интеллигибельное. В конце концов, как показывает Декарт, фигуры очищаются и начинают выражать “отношения между сущностями”, которые “должны быть сведены к двум главным, а именно, к порядку или к мере”²³⁵. Фигуры представляются Декарту выразителями фундаментальных отношений, потому что порядок и есть система отношений, в которой “одни части соотносятся с другими сами по себе, а не через посредство чего-то третьего, как это бывает с мерами”²³⁶.

Чертежи Вобана - это чистые фигуры, в которых запечатлены отношения сил. Именно в этом смысле они являются репрезентацией власти, как закона, понимаемого именно как вечное выражение отношения переменных сил ²³⁷.

*

- Данный текст представляет собой фрагмент большого историко-центричного проекта М. Ямпольского, первая часть которого опубликована московским издательством НЛЮ в 2004ом году. (*Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана*, 2004, 800 стр.).
- Опубликовано online с любезного разрешения директора Издательства НЛЮ для AJCN.

²³³ Jean-Luc Marion. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, créations des vérités éternelles et fondement*. Paris, P. U. F., 1981, p. 233.

²³⁴ Рене Декарт. *Правила для руководства ума*, с. 115.

²³⁵ Там же, с. 141.

²³⁶ Там же, с. 141.

²³⁷ Сказанное может быть отнесено не только к проектам фортификаций, но и к другим проявлениям барочного дискурса, например, к живописи. Пановский так, например, характеризует композицию маньеристской картины Бронзино: “Композиция в целом становится полем битвы противоречивых сил, сплетенных в нескончаемом напряжении”. - Erwin Panofsky. *What is Baroque? - In: E. Panofsky. Three Essays on Style*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995, p. 36.